This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

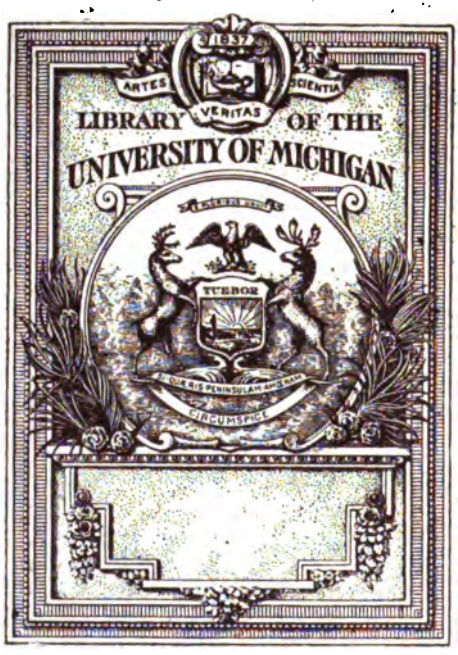
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Commentar

über den

Brief Pauli an die Galater

von

L. J. Rückert.

Leipzig, 1833.
Verlag von K. F. Köhler.

Vorrede.

Dem Werke, welches ich hiermit in die Hände des Publikums überliefere, habe ich nur wenig vorzureden. Den Grundsätzen der Auslegung, die ich in der Vorrede zum Römerbriefe entwickelt habe, bin ich so durchgängig treu geblieben, daß ich nur darauf verweisen kann. Die erfreulichen Zeugnisse für jene Arbeit, die mir von mehrern Seiten zugekommen sind, geben mir eine Hoffnung, daß auch die gegenwärtige nicht ganz unwillkommen seyn werde. Nur in Einem Punkte habe ich etwas mehr gethan, in der Kritik. Die verstärkte Richtung der Zeit auf diesen Gegenstand, die ich wahrzunehmen glaubte, schien mir dies zu fordern. Doch glaube ich die Schranken, welche sich der Verfasser eines Commentars in dieser Hinsicht zu stecken hat, nicht überschritten zu haben. Daß ich fremde Arbeiten stark benutzt, und das, was vor mir geforscht worden ist, mit eignen Augen zu übersehn gesucht habe,

375556

wird, hoffe ich, das beigefügte Verzeichniß der von mir benutzten Bücher, und noch mehr der Commentar selbst beweisen. Daß ich demohnerachtet nicht alles Vorhandene anwenden konnte, davon lag die Hauptursache theils in meinen beschränkten Mitteln, theils in der Entfernung von großen Bibliotheken, in der ich lebe. Daß ich aber auch das, was mir zu Gebote stand, nicht durchgängig einer ausführlichen Prüfung unterwarf, geschah darum, weil ich dem Buche nicht allzugroßen Umfang geben durfte, und der Meinung war, es werde dem Leser mit solcher Prüfung ein geringerer Dienst geleistet, als mit selbstständiger Entwickelung, und daher dieser den meisten Raum gestatten zu müssen glaubte. So hätte ich auch dem Commentar ein weit gelehrteres Ansehn geben können, wenn ich, wie wohl mancher meiner Vorgänger auf dem Gebiete der Exegese, die reichen Magazine von Citaten, ähnlichen Sentenzen oder Redensarten u. dgl., die in Wetsteins Testament und den Schriften der Annotationensammler aufgespeichert liegen, hätte tüchtig ausführen wollen. Aber am Scheine der Gelehrsamkeit konnte mir nichts liegen; und die Leser — wenige vielleicht ausgenommen — würden sie mirs danken? Ich zweifle stark. Was zum Verstehn des Apostels, oder zur Begründung meiner Erklärungen, unentbehrlich schien, soll hoffentlich nicht fehlen; wozu das Uebrige?

Einen Vorwurf fürchte ich, die Stelle III, 20. zu kurz abgefertigt zu haben. Aber was ſollte ich thun? Zu erklären weiß ich ſie nicht, und eine fremde Erklärung, die mir genügte, kenne ich auch nicht; eine vollſtändige Aufzählung der vorhandenen aus eigner Anſicht war mir unmöglich, und eine genaue Prüfung derer, die ich kannte, hätte zuviel Raum erfordert. War es da nicht beſſer, dem Belehrung ſuchenden Leſer die Unerklärbarkeit der Stelle zu enthüllen, dem aber, der mehr begehrt, das Aufſuchen deſſelben in Monographien und Sammlungen zu überlaſſen? Und aus andern Büchern die Titel der hierhergehörigen Literatur abſchreiben, ſchien mir eine zweckloſe Bemühung, da es ja an Hülfsmitteln, ſich davon zu unterrichten, ſo leicht Keinem fehlen kann. Darum unterließ ichs.

Meine Liebe zum Apoſtel hat dieſe neue Beſchäftigung mit ihm nicht geſchwächt, eher verſtärkt, und zur Kenntniß des herrlichen Mannes, wie zum Verſtehn ſeiner geiſtvollen Rede nach Kräften beizutragen, wird noch ferner mein Beſtreben bleiben. Hätte mich Gott auf einen Platz geſtellt, wo ich zu Förderung dieſes Zwecks durch lebendiges Wort mehr wirken könnte, als ich in meinem Amte kann, mit Freuden wollt' ichs thun. Da ers nicht hat, — nur die fehlende Gelegenheit zur mündlichen Mittheilung hat mich ja zum Schriftſteller gemacht —: ſo könnte ich leicht

noch öfter für gleichen Zweck den Kiel ergreifen. Möchte es zum Frommen derer, die mich lesen, geschehn seyn und geschehn!

Zittau am 14ten Nov. 1832.

Rückert.

Verzeichniß

der bei der Ausarbeitung des Commentars benutzten Bücher.

A. Ausgaben: Die von Mill, Wetstein, Griesbach (ed. II. 806), Vater, Knapp, Lachmann.

B. Handschriften: Der Orforder Abdruck des Cod. Alexandr. (A.), Matthäis Ausgabe des Cod. Boern. (G), Cod. Zittav., eine auf der Zittauer öffentlichen Bibliothek befindliche Handschrift der LXX. und des N. T., die auch Matthäi gehabt hat. Er setzt ihre Verfertigung ins 14. oder 15. Jahrhundert. Sie ist in Folio ziemlich elegant und gut geschrieben, hat aber eben so wenig Eigenthümliches als die von derselben Hand geschriebene von 22 platonischen Dialogen. Dies die Ursache, daß ich ihrer nur höchst selten erwähnt habe, gewöhnlich wo eine Lesart, die sie darbietet, mich vermuthen ließ, daß auch andre wenig oder gar nicht verglichene Handschriften Varianten haben möchten.

C. Commentare und Anmerkungen:

a. Kirchenväter.

1. Chrysostomi hypomnema in ep. ad Gal. nach der Ausg. von Fronto Ducaeus. Fcf. 697. 98. fol.
2. Theodoreti ἑρμηνεία. ed. Nösselt. 8.
3. Oecumenii Comment. ed. Morell. fol.
4. Theophylacti Comment. in epp. Pauli. ed. gr. princ. Lond. 636. fol.
5. Augustini expositio ep. P. ad Gal.
6. Hilarii s. Ambrosiastri Comm. in Ambr. opp. ed. Paris. 661. fol.
7. Pelagii Comm. in Hieron. opp. ed. Veron. 742. fol.

Anm. Hieronymus Commentar habe ich nicht erhalten können.

b. Katholische Ausleger:

1. Petri Lombardi Comm. in Pauli epp. Ein alter Druck, ohne Druckort noch Jahrzahl. Ich habe ihn nur in den drei ersten Kapp. benutzt, da ich zu wenig Ausbeute fand.
2. Erasmi Rot. in N. T. ab eodem tertio recognitum annotationes cet. Bas. 522. fol. Wenig, und nicht alles wichtig oder brauchbar.
3. Erasmi Paraphrasis N. T.
4. Dionysii Carthusiani in omnes P. epp. comment. Colon. 533. fol. Fast nichts Eigenthümliches.
5. Commentarius in omnes P. epp. auctore Cornelio a Lapide e soc. Jesu. Antw. 635. fol. Nicht unbrauchbar. Man findet die Ansichten der Väter und Scholastiker, aber auch eignes, und meist gesundes Urtheil. Dazu wenig Polemik.

6. Die vierzehn Briefe des heiligen Apostels Paulus überſetzt, erklärt ꝛc. von Dr. J. M. A. Scholz. Frkf. 830. Ueberſ. meiſt richtig, die Anm. kurz, aber ihrem Zwecke entſprechend.

c. Reformatoren:

1. In Ep. P. ad Galatas D. Martin. Lutheri Comment. de anno 1519. a. XXIII ab auctore recognitus. (Luth. 1.)
2. In ep. S. Pauli ad Gal. Comment. ex praelectionibus D. M. Lutheri collectus. Witeb. 535. (Luth. 2.) Luthers Weiſe iſt bekannt; der erſte dieſer Comm. iſt kürzer, aber wiſſenſchaftlicher, der zweite ſehr weitläuftig, und durchaus polemiſch.
3. Calvini in omnes P. epp. Commentarii, nach Tholucks Ausgabe.

d. Evangeliſche Theologen aus der dogmatiſchen Zeit vor Semler:

1. Bugenhagen. Ich konnte nur eine von ihm ſelbſt revidirte deutſche Ueberſetzung der Auslegung der kleineren Briefe benutzen, und fand wenig Ausbeute.
2. In omnes apostolicas epp. commentarii Heinrici Bullingeri. Tig. 549. fol. Zwar kein wiſſenſchaftlicher Commentar, aber ein Werk in ſanftem Geiſte, mit feinem Takt geſchrieben.
3. Bezae Nov. Test. Cantabr. 642. fol.
4. Jo. Brentii Explicatio ep. P. ad Gal. in opp. T. VII. p. 776 ff. Tub. 588 fol. Rein dogmatiſch.
5. Luc. Osiandri Sacr. Bibl. P. III. Tub. 592. fol. Mehr Paraphraſe als Commentar.
6. Aeg. Hunnii in ep. ad Gal. comment. in opp. T. IV. Fcf. 606. fol. Ebenfalls faſt nur Paraphraſe; daneben als loci communes viel theologiſches Nebenwerk.
7. Fr. Balduini Comm. in omnes epp. P. Fcf. 655. fol. Der Commentar kurz, unphilologiſch, unbedeutend; viel dogmatiſche Unterſuchungen nebenher.
8. Dav. Parei in divinam ad Gal. P. apost. epist. Comm. in opp. exeget. T. I. p. 2. 628. fol. und beſonders Heidelb. 621. 4. Gehört zu den beſſern Commentaren, und wendet viel Sorgfalt auf Zuſammenhang und Gedankenfolge.
9. Jo. Piscatoris Commentarii in omnes libros N. T. Herb. 658. fol. Kurze Scholien. Ich erhielt ſie erſt ſehr ſpät, und habe ſie daher nur für den letzten Theil der Arbeit benutzen können.
10. Hug. Grotii Annotationes in Calov. Bibl. ill. T. II. Fcf. 676. fol. Grotius Gelehrſamkeit iſt allbekannt; aber um ſeine Noten für die Exegeſe mehr benutzen zu können, müßte er den Geiſt des Paulus richtiger begriffen haben.
11. Calovii Biblia illustrata. Ganz dogmatiſch und polemiſch, überdies Luthers Commentare faſt ganz ausgeſchrieben.
12. Seb. Schmidii in d. Pauli ad Gal. ep. commentatio. Kilon. 690. 4. Weit kürzer als ſonſt ſeine Arbeiten zu ſeyn pflegen; nur einzelne Partien, mit ſeiner gewöhnlichen Gründlichkeit behandelt; ſehr Vieles kaum berührt. Zur Kenntniß einiger kathol. Exegeten ſehr brauchbar.

13. J. C. Wolfii Curae philol. et criticae. Hamb. 732. 4. Ein nützliches Repertorium für die Kenntniß einer Menge älterer Monographien und Auslegungen. In dem was er ausführlicher behandelt, ein philologisches Streben unverkennbar.

14. Criticorum Sacrorum Tom. V. Fol. 695. fol. Anmerkungen von Valla, Revius, Erasmus, Batablus, Castallo, Clarius, Zegerus, Druſius, Gualtperius, Jac. u. Ludw. Cappellus, Grotius, mit Ausnahme derer von Erasmus und Grot. die meiſten ohne bedeutenden Werth.

15. Jo. Jak. Rambachs exegetiſche und poriſmatiſche Erklärung der Ep. P. a. d. Gal. u. an den Titum. Gießen. 739. 4. Unbedeutend.

16. Gründliche Erklärung der ſchweren Stellen der h. BB. des N. T. von J. H. D. Moldenhawer. (3 Theile) 2ter Theil. Leipz. 763. 4. Hat nichts Auszeichnendes, wenig Eigenthümliches.

17. Erklärung des B. an d. Gal. von A. Struenſee. Flensb. 764. 4. Iſt wenig benutzt worden, und wenig zu empfehlen.

18. J. A. Bengelii Gnomon N. T. ed. 2. Tub. 769. 4. Kurze Gloſſen, zum Theil unbedeutend; meiſt mehr Andeutung als Erklärung, aber doch viel Gutes und manches Eigenthümliche.

19. S. J. Baumgartens Auslegung der Briefe P. an die Gal. Eph. u. ſ. w. Mit einigen Beiträgen herausgeg. von Semler. Halle 767. 4. Eine in alle Einzelheiten eingehende Gründlichkeit der Exegeſe iſt anzuerkennen, obwohl die Form derſelben nicht anziehend iſt. Semlers Beiträge von dem, was er in der Paraphraſe giebt, oft ſehr verſchieden. Ich erhielt das Buch erſt ſpät.

c. Exegeten aus der Periode ſeit Semler:

1. Semleri paraphrasis ep. ad Gal. Hal. 779. Angemeſſen ſeinem Streben, die Form der chriſtlichen Lehre, die der aufkeimende Rationalismus als die richtige erkannte, in den Schriften der Apoſtel zu finden, auch wo ſie offenbar nicht darin enthalten iſt. Daher nicht ſelten den wahren Sinn verkehrend, immer aber polemiſirend gegen die alte Schule. Groſſer Mangel an grammatiſcher Interpretation, manche Spur ungenügender Kenntniß des Griechiſchen, der Ausdruck dunkel und verworren, die Latinität faſt unerträglich.

2. Nov. Test. Koppii. Vol. VI. (778.) ed. III. cur. Tychsen. Gott. 823. Wie in allen Koppeſchen Commentaren, zwar manche hie und daher zuſammen getragene Gelehrſamkeit, aber wenig Eindringen in den Geiſt des Schriftſtellers; der innere Zuſammenhang zwar viel berückſichtiget, aber bei mangelnder Beachtung der Partikeln viel zu willkührlich, und übrigens nichts von Methode und Entwickelung. Tychſens Verdienſte um die Ausgabe ſehr unbedeutend.

3. Zacharia paraphraſtiſche Erklärung der Briefe Pauli an die Gal. Eph. Phil. Kol. Theſſ. 3. Aufl. Gött. 788. Eine ziemlich ausführliche Paraphraſe, mit ſeltenen Anmerkungen.

4. Verſuch einer Ueberſetzung des Briefes Pauli an die Gal. mit erkl. Anm. nach Koppe. Leipz. 792.

5. Mori Acroases in epp. paulinas ad Gal. et Eph. Lips. 795. Me Erklärung der Begriffe, wie sie dem Ausleger selbst erschienen, a wahre Auslegung des Ganzen. Des bedeutenden Eigenen nicht sehr vi
6. Rosenmülleri Scholia in N. T. Tom. IV.
7. Paulus Sendschreiben an die Galatier und Johannes erster Bri übersetzt. Neust. 827. Unbrauchbar.
8. Flatt Vorlesungen über die Briefe Pauli an d. Gal. u. Eph. Heraus v. Kling. Tüb. 828. Wie alle Flattschen Vorlesungen, ungleich gea beitet, bei Manchem zu lange verweilend, über Anderes zu rasch hi gehend. Aber als Repertorium und für das nächste Bedürfniß red gut zu gebrauchen.
9. Winer: Pauli ad Gal. epistola. ed. III. Lips. 829. Die Gelehrsa keit des berühmten Verfassers beurkundet sich, wie überall, so au hier; doch um als Commentar genügend zu seyn, müßte das Werk me entwickeln und tiefer eindringen.
10. Dr. Paulus: des Ap. Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römer Christen. Heidelb. 831. Die „wortgetreue" Uebersetzung meist u deutsch, sehr oft falsch; die Zwischenbemerkungen häufige Zeugni willkürlicher und verkehrter Auslegung; zum Verständniß des Apostr die Arbeit ganz unbrauchbar.

Anm. Borgers Commentar war in Leyden selbst nicht mehr auf treiben. Nach Vollendung der Arbeit erhielt ich ihn noch, konnte i aber da nicht mehr benutzen.

Lexica, Sammlungen von Annotationen, Einleitungen, u. dgl. übe gehe ich.

Der

Commentar.

Erſtes Capitel.

V. 1. Παῦλος. Ohne mich bei den Unterſuchungen über den Namen des Apoſtels, die von ältern Commentatoren zum Theil in reichem Maße dieſer Stelle beigegeben ſind, aufhalten zu wollen, kann ich doch nicht umhin, die, ſoviel ich weiß, iſolirt ſtehende Anſicht von Seb. Schmidt im Vorbeigehn zu erwähnen, daß nehmlich unſer Apoſtel, als Tarſenſer und geborner Römiſcher Bürger, den Namen Paulus urſprünglich geführt, und erſt bei ſeinem Aufenthalt in Jeruſalem in den hebräiſchen, Saul, verwandelt, bei ſeiner Rückkehr in die Länder griechiſcher Zunge aber den frühern römiſchen Namen wieder angenommen habe. Ganz unwahrſcheinlich dünkt mir dieſe Anſicht nicht. — ἀπόστολος. Die Formen, deren P. ſich in den Ueberſchriften ſeiner Briefe bedient, um ſeinen amtlichen Charakter zu bezeichnen, bleiben ſich nicht gleich, ohne daß ſich der Grund der Verſchiedenheit jedesmal mit Sicherheit angeben ließe. Gar keine ſolche Bezeichnung findet ſich 1 Theſſ. I, 1. 2 Theſſ. I, 1. wo er ſich freilich den Apoſtelnamen, in Verbindung mit Silvanus und Timotheus nicht beilegen konnte, auch in ſeinem Verhältniſſe zur Gemeine eine Nöthigung dazu nicht lag. An Philemon bezeichnet er ſich als δέσμιος I. X., getrennt von Timotheus, der dies nicht war. Sich und Timotheus zuſammen nennt er δούλους I. X. Phil. I, 1., im Briefe an eine Gemeine, mit der er ebenfalls in Verhältniſſen ſtand, welche eine Amtsbezeichnung nicht erforderte (über δοῦλ. I. X. ſ. z. Röm. I, 1). Es bedurfte derſelben im Briefe an die Römer, die ihn noch nicht perſönlich kannten, und bei denen er ſich durch einen förmlichen Lehrbrief einführen wollte, was daher auch dort mit mehr Ausführlichkeit als irgend ſonſt geſchieht (ſ. Röm. I, 1. 2.). In vier anderen Briefen, 1. u. 2. Kor., Eph. Kol.; ſteht ἀπόστ. I. X. διὰ θελήματος θεοῦ, und wir könnten als Grund in den

beiden erſten die Nothwendigkeit annehmen, ſich mit einer gewiſſen Würde bei einer Gemeine einzuführen, die ihn zwar kannte, ja von ihm gegründet, mit der er aber in ernſtem Tone zu reden genöthigt war; im dritten die Beſtimmung deſſelben als Umlaufſchreiben, und im letzten wieder die perſönliche Unbekanntſchaft. Solche Gründe laſſen ſich aber in den Briefen an Timotheus und Titus gar nicht nachweiſen. Noch weniger Veranlaſſung hat man zu der Annahme, daß die verſchiedenen Bezeichnungsarten verſchiedenen Zeiten angehörten. In unſerm Briefe hatte er Grund, ſich als Apoſtel zu erklären, und konnte auch das ſonſt vorkommende I. X. nicht hinzuſetzen, weil in ſeinen Verhältniſſen zu dieſen Gemeinen eine Nöthigung zu ganz andern Bezeichnungen lag, die er nun folgen läßt. — *οὐκ ἀπ' ἀνθρ. — ἀνθρώπου.* Da ſich durchaus nicht annehmen läßt, daß der Apoſtel mit dieſen beiden Formeln habe Einerlei ausdrücken, und etwa nur den Gedanken, daß er kein menſchlicher Geſandter ſey, durch Wiederholung verſtärken wollen, was weder der geſunde Verſtand, noch *οὐδέ* erlaubt, wodurch offenbar Verſchiedenheit angedeutet wird: ſo gilt es den Unterſchied zu ſuchen. Die gewöhnliche Anſicht iſt, er liege in den verſchiedenen Präpoſitionen, nur Wenige, Moldenhawer, Koppe, Roſenmüller, Semler, geſtatten keinen Unterſchied zwiſchen dieſen, ſondern halten ſich an den verſchiedenen Numerus des Subſt. und finden den Sinn: P. iſt Apoſtel weder durch menſchliche Ernennung überhaupt (etwa von Seiten der Geſammtheit der Apoſtel, wie Semler), noch durch die eines Einzigen (wobei Semler und Roſenmüller an Petrus denken, mit Bezug auf V. 18.). Allein wenn man auch zugeben will, daß P. mit Abſicht den Numerus gewechſelt habe, was wohl möglich iſt, ſo kann man doch durchaus keine Nöthigung anerkennen, die Präpoſ. für gleichbedeutend anzuſehn. Sie ſind im pauliniſchen Sprachgebrauch eben ſo beſtimmt und richtig geſchieden, wie im helleniſchen, wie Jeden ſeine eigne Leſung der paul. Briefe überzeugen kann; warum ſollten ſie's hier nicht ſeyn? Sind ſie's aber, ſo bezeichnet *ἀπὸ* den Ausgangspunkt, alſo übergetr. die wirkende Urſache, oder den Urheber. Der Unterſchied zwiſchen *ἀπὸ* und *ὑπό*, der im Griech. ſchärfer hervortritt, wird im N. T. weniger beachtet, und daher variiren auch die Handſchr. nicht

ſeiten zwiſchen beiden. Vgl. Apg. II, 22. u. daſ. Künöl; IV, 36. wo Lachmann ἀπὸ für rc. ὑπὸ aus AE al. aufgenommen hat, X, 17. οἱ ἀπεσταλμένοι ἀπὸ τοῦ Κορν., V. 33. τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ohne Vor. bei Griesb., aber A Lachmann ἀπό. 1 Theſſ. I, 8. ſ. Flatt, Pelt., u. a. St. So wird alſo auch hier ἀπὸ den Sendenden bezeichnen, und zwar um ſo leichter, als ἀπόστολος mit dem Part. ἀπεσταλμένος gleichbedeutend iſt; und P. alſo mit dieſen Worten erklärt, daß er kein bloß menſchlicher Geſandter ſey, alſo der Unterſchied, daß die andern App. von Chriſto, er aber nur von Menſchen ausgeſendet ſey, nicht Statt finde. διά aber bezeichnet die nähere oder Mittel-Urſache, und ἀπ. δι' ἀνθρώπου würde P. dann ſeyn, wenn er zwar von Chriſtus, aber nur durch Vermittelung eines Andern, z. B. des Petrus, ausgeſendet wäre, ein Unterſchied der Sendung, den die meiſten Ausleger von den KVätern an richtig aufſtellen. Luth. 1. Quod apostolus se non *ab hominibus* missum dicit, pseudoapostolis se opponit; quod non *per hominem*, ipsis fidelibus, qui ab App. missi fuerant, opponit. Paulus ſagt alſo, er ſei weder ein bloßer Abgeſandter anderer Menſchen, noch ein göttlicher Geſandter durch menſchliche Vermittelung, wie die Gehülfen der Apoſtel waren; und in dieſer ſeiner Verneinung finden wir den Grund zu der Behauptung, daß man ihn in Galatien als einen ſolchen darzuſtellen geſucht. — In der nun folgenden affirmativen Darſtellung hat es nichts Auffallendes, daß er ſich ἀπόστ. διὰ I. X. nennt; denn daß er ſich als einen Geſandten Gottes, und Chriſtus als den Vermittler dieſer Sendung zu denken pflegt, bezeugen deutlich nicht nur die Stellen, wo er ſeine apoſtoliſche Tüchtigkeit τὴν χάριν τ. θεοῦ τὴν δοθεῖσαν ἑαυτῷ nennt (Röm. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. Eph. III, 2.), ſondern auch die, wo er ſich als ἀπόστ. I. X. bezeichnet, indem er dort διὰ θελήματος θεοῦ, oder κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ (ſ. d. oben angef. St.) hinzufügt, wodurch eben dies Verhältniß ausgeſprochen wird. Vgl. zu Röm. I, 5. Aber das muß auffallen, daß er καὶ θεοῦ πατρὸς hinzuſetzt, da Gott als der Sendende, die oberſte Urſache, dieſe Präp. nicht zu dulden ſcheint. Zwar braucht P. an Stellen, wo es auf beſtimmten Ausdruck dieſes Verhältniſſes nicht ankommt, auch διά, wo richtiger ὑπὸ ſtehen würde, vgl. 1 Kor. I, 9., was Winer zu unſ.

Stelle anführt; aber hier, wo der vorangegangene negative Theil denſelben zu fordern ſcheint, iſt dieß ungenau, und wird durch die bloße brevitas dicendi, wie es W. nennt, noch nicht entſchuldigt. Es ſcheint, P. habe zuerſt nur διὰ I. X. ſchreiben wollen, dann aber, als dies ſchon geſchehn, den Reſt ohne Aenderung hinzugeſetzt, was immer eine Nachläſſigkeit iſt, aber theils durch die Schwierigkeit der Aenderung einigermaßen entſchuldigt wird, theils auch die Stellung des Vaters nach dem Namen Chriſti erklärt. Schon den alten Auslegern fiel dieſelbe auf, Theodoret erklärt ſie ſo: ἵνα μὴ τις ὑπολάβῃ ὑπουργὸν εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, εὑρὼν προκείμενον τὸ διὰ, ἐπήγαγε κ. τ. π. Andre anders. Die von den Auslegern hier geführten Beweiſe für die Homouſie aus unſrer Stelle überlaſſen wir billig der Zeit, welche ſie erzeugte. Calv.: Deum patrem et Christum facit auctores sui apostolatus. Ch. prius nominat, quia ejus est mittere, et pro ipso legatione fungimur. Verum amplificationis gratia addit etiam patrem, ac si diceret: si cui non sufficit majestas Chi., sciat etiam a deo patre injunctum mihi esse munus. — Hinſichtlich des participiellen Beiſatzes τοῦ ἐγείραντος — νεκρῶν hat ſich eine weit verbreitete Anſicht gebildet, daß nehmlich P. auch hierdurch ſeine Würde als Apoſtel erweiſen, ſich den andern gleich, ja höher als dieſe ſtellen wolle, wiefern ſie von Chriſtus in ſeiner Menſchheit und Erniedrigung, er aber von ihm in ſeiner Verherrlichung berufen ſey. Erſt neuere Zeiten haben dieſe Vorſtellung entfernt, die ſich ſchon durch die Verbindung (nicht mit dem Namen Chriſti, ſondern Gottes), und durch die Form (nicht von Chriſtus, ſondern von Gott etwas prädicirend), als unrichtig darſtellt. Zweierlei konnte hier den Apoſtel treiben, entweder nur überhaupt der hohe Werth, den er auf Ch. Auferſtehung legt, als Beſtätigung ſeiner Meſſiaswürde (Röm. I, 4.), oder als Anfang ſeiner Verherrlichung (Calv.: Non abs re mentionem resurrectionis facit h. l.; est enim regni initium); oder, wofür Stellung und Form zu ſprechen ſcheint, der in der Auferweckung von Seiten des Vaters liegende Beweis, daß das Thun des Sohnes ihm wohlgefällig, und alſo auch der Ruf des Sohnes als Ruf des Vaters zu betrachten ſey. Noch anders Luth. 1. Quod resurrectionem Christi interserit, videtur otiosum. Verum solet Ap. libenter resurrectionem

Chi. commemorare, pertinacissimum contra eos, qui in justitiam propriam confidunt. Sic et in Romanorum salutatione ejusdem, et copiosius meminit, quod et ibidem fortiter contra justitiam operum disputat. — Qui in Chum. morientem credit, simul et ipse moritur peccato cum Cho.; at qui credit in resurgentem et viventem, eadem fide et ipse resurgit et vivit in Cho. et Chus. in eo.

V. 2. Καὶ οἱ — ἀδελφοί. Da P. in seinen Ueberschriften gewöhnlich seinem Namen noch einen oder einige bestimmte Namen beifügt, so fällt es auf, dies hier nicht zu finden; aber die Ursache möchte sich wohl kaum ermitteln lassen. Die alten Ausleger haben unter den ἀδελφοῖς entweder die Gemeine, in welcher er geschrieben, oder gar die Gesammtheit aller paulinischen Christen, und den Grund, warum er diese nenne, in dem Bestreben finden wollen, durch diese große Auktorität mit ihm übereinstimmender Brüder der unverständigen Menge der Galater gewissermaßen zu imponiren. So Hieronymus, Oekum., Luther, Brenz, Bullinger u. v. A. Doch erstlich hätte er diese kaum οἱ σὺν ἐμοὶ genannt, sodann schreibt er den ganzen Brief in seinem Namen allein, und endlich zeigt sich ein Bestreben, durch Auktorität der Menge seinen Lesern zu imponiren, im Verfolg durchaus nicht, diese Worte allein aber konnten dieß doch nicht bewirken. Richtiger ist daher ohne Zweifel, mit den neuern Erklärern, Semler, Koppe, Rosenmüller, Winer, Paulus, an seine Begleiter und Mitarbeiter zu denken; wo dann der Grund der Weglassung der Namen entweder der seyn kann, daß die Galater ihre Personen nicht kannten, oder, und wahrscheinlicher, zu gut kannten, als daß ihre Nennung nothwendig gewesen wäre. — ταῖς — Γαλατίας. Während ein Theil der alten Ausleger es hier auffallend findet, daß er die abgefallenen Gemeinen noch ἐκκλησίας nenne, und ihn deßhalb zu rechtfertigen bemüht ist, bemerkt Chrysost., dem außer Andern auch Winer beitritt, daß man es als ein Zeichen seiner großen Unzufriedenheit anzusehen habe, daß er dem Worte auch nicht Eins von den ehrenden Beiwörtern zufüge, deren er sich doch sonst in allen seinen Ueberschriften bediene. Koppe widerspricht aus dem Grunde, weil die Korinthische Gemeine doch in vieler Hinsicht schlechter gewesen, als die Gal., und P. ihr doch diese Beiwörter nicht entzogen habe; bedenkt aber nicht, daß erstlich

dieſe Gemeine zwar durch Parteiungen geſpalten und durch Unſittlichkeit einzelner Glieder befleckt, nicht aber wie die Galater von der Grundlehre ſeines Evangeliums abgefallen war, ſodann aber P. jene mit großer Kunſt behandeln zu müſſen glaubte, während er hier ſeinem Unwillen den allerfreieſten Lauf ließ, was einen großen Unterſchied zwiſchen dieſen Briefen macht. — Nach Γαλατίας ein χαίρειν oder τάδε γράφει oder dergl. zu ſuppliren, wie Einige gethan, würde unnütz, ja wie ich glaube unrichtig ſeyn, denn die Stelle des χαίρειν vertritt die beſtändige Grußformel V. 3., in welcher das ὑμῖν freilich fehlen konnte.

V. 3. Der eigentliche Gruß. Der Genitiv ὑμῶν nach κυρίου ſteht gegen den Gebrauch aller andern Briefe, wo er ſich nach πατρὸς mit unbedeutenden Varianten, die ihn gar auslaſſen, findet; aber auch nicht kritiſch ſicher, da einige Hdſchr. ihn ganz weglaſſen, andere, worunter A., nebſt mehren Verſſ. u. VV., ihn an der Stelle darbieten, wo P. ihn zu ſetzen gewohnt war. χάρις καὶ εἰρήνη werden wir hier, wie Röm. I, 7. ganz allgemein von göttlicher Huld und daraus herfließendem Genuß alles möglichen wahren Heils verſtehn, und die verſchiedenen Verſuche, beide Worte nicht nur ſyſtemgemäß zu deuten, ſondern auch in ihrer ſpeciellen Bedeutung in dieſem Briefe zu ergründen, für unnöthige Mühe anſehn. Brenz: precatur eis, ut deus clementer ipsis faveat, et ex hoc favore omnia felicia et prospera eis largiatur.

V. 4. Τοῦ δόντος κ. τ. λ. Einen Beiſatz dieſer Art hat die Grußformel in keinem andern Briefe; und bei der hervorſtechenden Eigenthümlichkeit deſſelben darf man ſich nicht wundern, daß man auch hierin, beſonders in früherer Zeit, wo das Beſtreben, jedem Worte möglichſt viel auszupreſſen, weit größer war als in der unſrigen, eine ſtarke Abſichtlichkeit anerkennen zu müſſen glaubte, daß nehmlich der Ap. ſchon hier das Ganze der Erlöſungslehre vortrage, um die Galater vor der eigentlichen Abhandlung auf die Verkehrtheit hinzuführen, die in ihrem Abfall lag. Möglich aber auch, daß P. keine beſondere Abſicht hatte. — — δίδωμι in der Bedeutung des Hingebens, Aufopferns, ſ. 1 Tim. II, 6. Tit. II, 14. vergl. 1 Makk. VI, 44. περὶ τ. ἁμαρτιῶν. Die Lesart περὶ für rec. ὑπὲρ hat die Auktorität

νω ADEFG *), vieler Minuskelhdschr., des Or. Theoph. Oec., und ist wohl mit Recht von Griesb., Knapp, Lachm., aufgenommen worden. Der Gebrauch von περὶ für ὑπὲρ im N. T. ist unbezweifelt; vgl. zu Röm. VIII, 3. Daß aber Paulus bei Ausdrücken wie dieser hier immer an eine stellvertretende, sühnende Aufopferung Christi für die Sünder denke, kann nicht geläugnet werden. Vgl. m. christl. Philos. §. 293. Der Angabe dessen, was Christus für sie gethan, wird in den Worten ὅπως — πονηροῦ noch eine besondre Bezeichnung des Zweckes beigefügt, für welchen dieß geschehen sey, woraus hervorgeht, daß P. die Hingabe Christi nicht als das gesammte Wesen der Erlösung, sondern nur als Mittel für die Erreichung eines höhern Zweckes gedacht habe. Das Akt. ἐξαιρεῖν ist im N. T. selten, und bedeutet herausnehmen, Matth. V, 29. XVIII, 9., aber das häufigere Med. ἐξαιρεῖσθαι entspricht dem hebr. נצל (1 Sam. IV, 8. Mich. V, 8. Jer. I, 8.) in der Bed. entreißen, befreien, Apg. VII, 10. 34. XII, 11. XXIII, 27. ἐνεστὼς ist gegenwärtig, Röm. VIII, 38. 1 Kor. VII, 26. Besonders die erste dieser Stellen beweist zur vollen Genüge die Unrichtigkeit der von Paulus gegebenen Uebersetzung: andrängend. Die Stellung von πονηροῦ nach dem Substantiv ist weder willkührlich noch sprachwidrig, denn das Adjektiv erhält dadurch die Bedeutung eines Urtheils, als stände πονηροῦ ὄντος, und den Sinn: dem gegenwärtigen αἰὼν, welcher (anerkannter Maßen) böse ist. Das Wort αἰὼν hat verschiedene Erklärungen erfahren, dadurch noch vermehrt, und zum Theil verwirrt, daß viele Ausleger weniger das griechische, als das lat. der Vulgata: seculum, entweder malum (wie Hieron. u. Sedul.), oder malignum (wie Aug. Ambr.), oder nequam (Vulg.), beachteten, woran sich noch der Streit gegen die Manichäische Ansicht von der Schlechtheit der materialen Welt anknüpfte. Da nun überdies die Erklärung bis in neuere Zeit (seit Semler) ohne die nöthige Beachtung der jüdischen Theologie vollzogen wurde, so konnten die Ansichten nie ganz das Richtige erreichen. Ich führe hier ei-

*) E sollte eigentlich gar nicht mitgerechnet werden; weil er nur eine Abschrift von D ist. S. Eichhorn Einl. ins N. T. V. S. 194. Doch habe ich der Sitte hierin nachgegeben.

nige derſelben an, ohne Kritik, weil die nachfolgende Auffiellung der eigenen, dieſelbe involvirt. Chryſ. ὅταν ἀπούσῃς πονηρὸν αἰῶνα, τὰς πράξεις νόει τὰς πονηράς, τὴν προαίρεσιν τὴν διεφθαρμένην; übereinſt. Oek., ähnlich Theod., Beza, Lap., Bald., Dion. Carth., Schmidt, Ramb., Strumſa. Dieſe alle faſſen es vom unſittlichen Zuſtande der Menſchheit, welche der Erlöſung entbehrt, und ſetzen alſo den Zweck der Hingabe Chriſti in eine Herausreißung aus der Unſittlichkeit ſelbſt. Die Bedeutung Welt wird feſtgehalten von Aug. (Seculum praesens malignum propter malignos homines qui in eo sunt intelligendum est.), Hieron. Luth. 2. (Vocat hunc totum mundum, qui fuit est et erit, praesens seculum ad differentiam futuri et aeterni seculi. Deinde nequam vocat quia quicquid est in hoc seculo, est malitiae diabali, in hoc mundo regnantis, subjectum), Hunn., Oſiander, A. Der Begriff der Zeit wird beſonders urgirt von Brenz., der die ganze Zeit von der Schöpfung bis zum Weltgerichte darunter denkt, Bengel (tota oeconomia peccati sub potestate Satanae), A. Wieder andre verſtehen es von den in der Gegenwart lebenden Menſchen; Calv.: homines a regno dei et Christi gratia separati; Moldenh.: der Haufe der gegenwärtigen gottloſen Juden und Heiden; u. ſ. w. Erſt durch Semler und Koppe werden wir beſtimmt auf die, früher nur ſelten angedeuteten, jüdiſchen Bezeichnungen der vor- und nach-meſſianiſchen Periode als der gegenwärtigen und künftigen hingewieſen, deren Anerkennung uns ſchon Röm. XII, 2. die richtige Erklärung von ὁ αἰὼν οὗτος an die Hand gab. Da wir nun hier wegen des aus Röm. VIII, 38. erkannten Gegenſatzes von ἐνεῖς. und μέλλοντα auch ὃ ἐνεῖς. αἰὼν für gleichbedeutend mit ὁ αἰὼν οὗτος gelten laſſen müſſen, ſo werden wir als den Sinn des Apoſtels dieſen annehmen müſſen: Chriſtus habe durch ſeinen Tod die Menſchheit aus der Zeit, d. h. der Verfaſſung, dem Zuſtande, den Geſinnungen, Sitten u. ſ. w., kurz dem, was der Charakter oder Geiſt der Zeit ausmacht, wie dieſelbe ohne den göttlichen Retter, den Meſſias war, heraus, und in eine neue Zeit, alſo neue Verfaſſung u. ſ. w. hinein verſetzt. Und da ſein Zweck iſt, ſeine Leſer von dem Rückfall vom Judenthume abzuhalten, ſo deutet er mit Nachdruck darauf hin, daß dieſe Zeit böſe geweſen ſey,

sie also, wenn sie zum Judenthum umkehren, kaum herausgerissen aus der bösen Zeit sich von neuem in dieselbe hineinstürzen. — Bisher: Seculum pravis studiis deditum; Paulus: die sündigen Sitten der Zeit, und dadurch natürlich auch ihre Folgen. — Ob P. zu der folgenden Bemerkung, daß dieß in Gemäßheit des Willens Gottes, unsers Vaters, geschehen sey, einen besondern Grund gehabt habe, weiß ich nicht, die Doxologie V. 5 aber folgt ganz natürlich aus der Erwähnung der großen Gnadenerweisungen Gottes im Vorhergehenden.

V. 6. Während in den andern Briefen des Apostels, selbst den ersten an die Korinther, bei denen es so viel zu rügen gab, nicht ausgenommen, nach der Begrüßung eine Freudenbezeigung über den glücklichen Zustand der Gemeinen in irgend einer Hinsicht zu folgen pflegt, durch welche P. die Gemüther zu gewinnen, und für die ernsten Reden, die er nachfolgen lassen will, empfänglicher zu machen sucht: finden wir hier ohne die geringste Vorbereitung sofortigen Uebergang zur Rüge selbst. Fragen wir nach der Ursache, so zeigt sich am nächsten eine solche in der starken Bewegtheit seines Gemüthes, die es ihm unmöglich macht, Kunst anzuwenden, und Umwege zu machen; und diese wohl natürlicher, als eine andere, auch irgend wo ausgesprochene, daß er es bei einem so ungebildeten Volke, wie das Galatische gewesen, nicht für so nöthig gehalten habe, Rednerkünste anzuwenden, als bei den höher gebildeten Bewohnern griechischer Städte. Sollten sich aber Spuren finden, welche darauf hindeuteten, daß P. kurz zuvor in Galatien gewesen, im Unmuthe über den Zustand der dortigen Gemeine hinweggegangen sey, und kurz nachher, noch auf der Reise, den Brief abgefaßt habe — worüber an einer andern Stelle mehr gesprochen werden soll —: so würde auch dieser Umstand neues Licht dadurch gewinnen, indem wir nun begreifen würden, wie Paulus einen vorbereitenden Eingang gar nicht anwenden konnte, sondern ohne Umschweif des längst unter ihnen verhandelten Gegenstandes erwähnen mußte. — θαυμάζω. Den in diesem Worte liegenden Vorwurf fühlt ein Jeder. Wir sagen: ich muß mich wundern. Chrys. findet darin eine Andeutung des guten Vertrauens, das er bisher in die Gal. gesetzt, da sie zumal schon soviel um des Glaubens willen geduldet (III, 4.). Luth. 2. Significat et dolere sibi, et displi-

cere tamen, quod defeceri[illegible]a se. — ὅτι — μετατίθεσθε. Das Akt. μετατιθέναι bedeutet: umſtellen, anders, oder an einen andern Ort ſtellen; das Med. eigentlich ſich anders ſtellen; ſteht ein Akk. dabei, ſich anders ſtellen in Bezug auf einen Gegenſtand, oder dieſen Gegenſtand in Bezug auf ſich; daher einen Namen, ein Urtheil, abändern, vgl. Plat. Theät. p. 197. B. Krat. p. 384. D. al. Aſt zu Rep. p. 375. An unſrer Stelle offenbar ſich anders ſtellen, d. h. ſich abwenden oder abfallen, desciscere, vgl. Kypke z. d. St. Luth. 2., Grot., Pareus, Beza, nehmen es paſſiv: ihr werdet abgewendet, oder laßt Euch abwenden, in der Meinung, daß P. ſeinen Vorwurf dadurch mildern wolle, daß er ſie nicht ſowohl als Abtrünnige, als vielmehr als Verführte, als Objekt fremder verderblicher Thätigkeit darſtelle. Allein, abgeſehn davon, daß es dieſer Erklärung an philologiſcher Begründung fehlt, iſt nicht allein die daraus hergeleitete Entſchuldigung nicht ſehr bedeutend, ſondern auch hier gar nicht der Ort dazu, wozu noch kommt, daß P. die Erklärung, was es mit ihrem Abfall eigentlich für eine Bewandniß habe, im fg. V., wie wir dort ſehen werden, ſelbſt hinzufügt. Andere finden im Präſens, welches den Abfall noch nicht als geſchehen bezeichne, eine Andeutung der guten Hoffnung, welche P. hege, daß die Gemm. es nicht bis zum völligen Abfall kommen laſſen, ſondern ſich noch zu rechter Zeit beſinnen werden, mit Hinblick auf V, 10. So Par., Beza. Wollen wir auch dagegen nicht, wie S. Schmidt, mit dogmatiſchen Gründen ſtreiten, ſo glauben wir doch um ſo weniger, im bloßen Tempus dieß finden zu dürfen, als P. im ganzen Briefe wenig Spuren einer ſolchen günſtigen Meinung zeigt. Die von Hieron. zuerſt vorgetragene Meinung, der Ap. brauche das Verbum mit Rückſicht auf den Namen Γαλάται wegen der Bed. des Hebr. גלה und גלל, und wolle andeuten, daß ſie den galliſchen Nationalzug der leichten Beweglichkeit und Veränderlichkeit auch hier beurkunden, hat zwar viele Anhänger gefunden, wird aber wohl mit Recht von S. Schmidt als nimis subtilis abgewieſen, und verträgt ſich überdies kaum mit dem vorangehenden θαυμάζω, indem P. dann eher würde haben ſagen müſſen: οὐ θαυμάζω. — Οὕτω ταχέως. So ſchnell, ſo bald. Es iſt ungewiß, und unter den Auslegern unentſchieden, ob P. die Kürze des Zeitraums zwiſchen ihrer Bekehrung zum Chriſten-

thum und ihrem Abfall, oder die Schnelligkeit rüge, mit welcher, auch längere Zeit nach ihrer Bekehrung, sie sich zur Untreue hatten verleiten lassen. Wüßten wir etwas Bestimmtes über die Zeit, wo sie das Christenthum angenommen, über die Umstände, unter denen die Verführung Statt gefunden, und die Periode der Abfassung des Briefes, so würden auch diese Worte hieraus stärkeres Licht erhalten. Umgekehrt aber bei völliger Unbekanntschaft jener Thatsachen aus diesen Worten irgend einen Schluß auf sie zu machen, ist in keinem Falle rathsam, da nicht nur P. im Affekte schreibt, dem gerade dies οὕτω ταχέως angehört, sondern auch das, was geschehen war, von der Art war, daß es nie hätte geschehen sollen; was aber nie geschehen sollte, das ist, wo es geschieht, gewiß zu rasch geschehn. — Ἀπὸ τοῦ — εὐαγγέλιον. Die Schwierigkeit dieser Worte liegt vornehmlich in der Unsicherheit ihrer Construktion. Dürfen wir auch mit allen Auslegern die von Ambros. versuchte Verbindung τοῦ καλέσ. ὑμ. εἰς ἕτερον εὐαγ. unbedenklich verwerfen, so bleiben doch noch zwei Verbindungen übrig, die grammatisch gleich richtig genannt werden müssen, wiefern χριστοῦ eben sowohl mit τοῦ καλέσαντος als mit ἐν χάριτι verbunden werden kann. Denn die Behauptung eines vielversprechenden jungen Freundes, daß die erste Art der Verbindung gar nicht griechisch sey, kann ich nicht für richtig anerkennen. Völlig abgeholfen würde dieser Ungewißheit, wenn wir aus den im Worte χριστοῦ befindlichen Varianten mit Semler, Koppe, Rosenm., Griesb., den Schluß machen dürften, daß dieses Wort gar nicht von P. geschrieben, sondern ein bloßes Glossem sey. Es fehlt nehmlich χριστοῦ in FG., bei Tert. Cypr. Lucif., θεοῦ findet sich in 7. 43. 52. Theod. Oec., Ἰησοῦ Χριστοῦ steht in D. E. 39. Syr. p., den lat. clar. germ. harl. und bei Hieron. Da aber alle übrigen Auktoritäten die rec. vertheidigen, und jene Varianten, wie Winer richtig bemerkt, eben sowohl aus der Unsicherheit der Interpretation hervorgehen konnten, als aus wahrgenommener Abwesenheit in guten Hdschr., so haben wir keinesweges Grund genug zur Verwerfung der gemeinen Lesart, sondern müssen diese beibehalten, und die richtige Auslegung aufsuchen. Verbinden wir χριστοῦ mit τοῦ καλέσαντος, wie Hier., Er., Luth., Calv., Hunn., Vatablus, Grot., Mold., Bengel, Flatt, gethan, so ist ὁ καλέσας ohne Zweifel Chri-

heils; wobei der in ſeinem Gemüthe liegende Gegenſatz: nicht zu geſetzlichem Wirken und Dienſte, leicht zu erkennen iſt; und in ſofern erklärt Semler richtig: Deus vocavit Judaeos ἐν νόμῳ, jam vocat ἐν χάριτι omnes illas gentes, wenn wir auch ſeine Erläuterung: i. e. promovet cognitionem ingenuam et ipso digniorem de favore suo in homines für verfehlt annehmen müſſen. — εἰς ἕτερον εὐαγγ. Was er meine, iſt unbezweifelt, nehmlich die Lehre ſeiner Gegner von der Verbindung des Geſetzes mit dem Glauben. Da er nun dieſe im ganzen Briefe beſtreitet, ſo iſt viel gefragt worden, wiefern er doch dieſe ein εὐαγγ. nennen könne? Zur Antwort hat man entweder einen Nachdruck auf ἕτερον gelegt, daß P. dies, wiefern es ein anders, von dem ſeinigen verſchiedenes ſey, für falſch erkläre. So Hunnius, A. Oder man hat angenommen, er thue es aus der Seele ſeiner Leſer, die es für ein Ev. halten, wie Dion. Carth., oder gar, wie S. Schmidt, die Präp. consequutiv gefaßt, in dem Sinne: woraus hervorgehen würde, daß es ein anderes Ev. gebe, was doch unmöglich iſt. Der Hinblick auf die Sache ſelbſt bietet die richtige Anſicht dar. Seine Gegner nehmlich, wenn ſie irgend Eingang bei den Gal. finden wollten, mußten das, was ſie darboten, als ein εὐαγγ., und zwar als das rechte und wahre, welches von P. verfälſcht worden ſey, anpreiſen, und P., wenn er ſich mit Kraft ausdrücken wollte, mußte ſich auf ihren Standpunkt ſtellen, und das, was er angreifen wollte, mit dem Prunknahmen nennen, welchen ſie ihm gaben, alſo halb ironiſch ein Evangelium.

V. 7. Ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο. Drei Erklärungswege bieten ſich für dieſe Worte zur Prüfung dar, der erſte, daß ὅ auf ἕτ. εὐαγγ. bezogen werde, und P. ſage: das ἕτ. εὐαγγ. iſt kein anderes, d. h. es ſcheint zwar verſchieden von dem meinigen, aber dem Weſen nach iſts Eins. So ſehr ſich aber dieſe Erklärung durch die Einfachheit der grammat. Verbindung zu empfehlen ſcheint, ſo wenig iſt ſie doch annehmbar. Abgeſehen davon, daß dann genauer auch hier ἕτερον, nicht ἄλλο ſtehen müßte, ſo iſt doch erſtlich dabei nicht möglich, die Worte εἰ μή in ihrer eig. Bed. feſtzuhalten, ſodann aber konnte P. dies gar nicht ſagen, da es ſein Zweck war, dieſes andre Evangelium zu widerlegen, und als durchaus verkehrt darzuſtellen. Die einzige Rechtfertigung aber, die ſich denken ließe, daß nehmlich P. ſeiner Leſer, oder

auch der Urheber des andern Ev. schonen wolle, und daher meine, es sey wirklich kein verschiedenes, sondern erscheine nur durch die Verwirrer unter ihnen so, kann hier nicht Statt finden, da P. im ganzen Briefe nirgends andeutet, daß er einen Unterschied mache zwischen der Grundlehre der Andern, und den Verkehrungen derselben durch die παράσσοντας. Daher hat auch diese Erkl., die ich mich nur bei P. Lomb. gefunden zu haben erinnere, nicht viel Beifall gefunden. Weit betretener ist der zweite Weg, den Chrys., Aug., Oek. (ὅπερ, φησὶν, ἓν μόνον, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο παράτουτο.), Luth., Beza (perinde ac si scriptum esset μὴ ὄντος ἄλλου.), Er., u. v. A. eingeschlagen haben. Paulus soll dem Ausdruck: ἕτ. εὐαγγ., um Mißverstand zu verhüten, den Gedanken nachfolgen lassen: und es giebt doch kein anderes, oder: während es doch kein anderes giebt; an welchen sich dann V. 8. anschließen würde: Sondern, wenn ꝛc. Dies konnte P. allerdings thun, allein die Worte enthalten dies wenigstens nicht nach griech. Gebrauch, sondern man muß zu einer Art von Hebraismus seine Zuflucht nehmen, auch ist die Form von V. 8. keineswegs genau genug diesem Gedanken entsprechend, um zu dieser Erklärung zwingen zu können, und man wird überdies dabei genöthigt, den Satz εἰ μὴ — χριστοῦ parenthetisch zu fassen. Findet sich daher noch ein dritter, einfacherer Weg, welcher diese Schwierigkeiten nicht darbietet, so werden wir immer noch diesen vorzuziehen haben. Es giebt aber einen solchen, darin bestehend, daß wir ὃ als Subjekt nehmen, aber auf den ganzen Satz, V. 6. μετατίθεσθε beziehn, und als Prädikat nehmen οὐκ ἔστιν ἄλλο εἰ μὴ τ. μ. τ. λ. Der Sinn ist dann: Mit diesem Euren Uebertritt hat es keine andere Bewandniß, als ꝛc. oder: derselbe hat keine andre Ursache, als ꝛc. Für diese Erklärung sprechen zwar nur Grotius (quae res nihil in se habet aliud nisi cet.), Homberg, Winer (der auch Calov und de Wette anführt; Erstere spricht sich nicht bestimmt aus, des Zweiten Uebers. fehlte mir.); aber sie hat nicht nur gar nichts wider sich, sondern wird auch durch die Leichtigkeit und Richtigkeit der gramm. Verbindung, durch den guten Zusammenhang, und durch die Möglichkeit, den Part. εἰ μὴ ihre eigentliche Bedeutung zu erhalten, so stark empfohlen, daß ich sie selbst ohne alle Auktorität allein angenommen haben würde. Calvin scheint zwar, wenn man nur seine

Ueberſ. anſieht: quod non est aliud nisi quod sunt quidam cet. eben dafür zu ſprechen, allein ſeine Anmerkung lehrt, daß er ὃ auf ἕτ. εὐαγγ. bezieht, und den Sinn findet, ihr εὐαγγ. ſey kein Evang., ſondern mera perturbatio. Dem Sinne nach ihm gleich, aber grammatiſch ganz falſch, iſt D. Paulus Ueberſ.: eine andre Heilsverkündigung, welche, als eine andere, nichts iſt (nichts gilt); denn dieſe erforderte die griech. Worte: ὃ, ὃν ἕτερον (od. διότι ἕτερον ἐστι), οὐδέν ἐστιν. — εἰ μὴ — ὑμᾶς. ταράσσειν, in Unruhe, Verwirrung bringen, perturbare animum. Apg. XV, 24. Daß dies der Erfolg ſeyn mußte, wenn eine der früher empfangenen widerſtreitende Lehre in Galatien geprebigt wurde, liegt am Tage; doch P. bezeichnet es durch ſein Particip. wohl als ihren Zweck, wie er ja öfter in dieſem Briefe nicht nur die Lehre ſeiner Gegner tadelt, ſondern auch ihre Zwecke einem harten Urtheil unterwirft. Daß er ſie nicht nennt, ſondern nur τινές, Leute, von ihnen ſagt, hat den Einen als ein Zeichen der Verachtung, andern der Schonung, geſchienen. Eher jenes als dieſes, vielleicht auch hier, ſo wie weiter unten, Klugheit, zu ignoriren, wer ſie eigentlich ſeyen, um ſich das Recht der freien Rede nicht durch ihr Anſehn zu verkürzen, vielleicht auch bloßer Zufall, da es hier auf genauere Beſtimmung noch nicht ankam. Was den Artikel vor dem Part. anlangt, ſo meint Winer z. d. St., der Satz εἰσί τινές οἱ τ. enthalte die zwei Sätze: εἰσὶ ταράσσ. ὑμᾶς, καὶ οὗτοι (οἱ ταρ. ὑμ.) εἰσί τινες, sunt qui vos perturbent, ii vero aliquot, pauci, tantum sunt; aber dieſer Gebrauch von τινὲς für ὀλίγοι läßt ſich ſo wenig erweiſen, als annehmen, daß τινὲς im Prädikate ſteht. Eben ſo Gramm. S. 95. Allerdings hat dieſer Gebrauch des Artikels etwas Auffallendes, indem Participia mit dem Artikel zu Subſt. hinzugefügt immer die Bedeutung von unterſcheidenden Relativſätzen haben, nicht blos beſchreibend ſind; es finden ſich aber noch mehr Beiſpiele gleicher Art, ſ. unten III, 21. Apg. IV, 12. und Dio Chrys. bei Winer. Mir ſcheint die richtigſte Deutung die zu ſeyn, daß die ſpätere Gräcität, und mehr noch der aſiat. Hellenismus, den Unterſchied der Partic. mit und ohne Artikel minder klar durchſchauend, und nur die beiden gemeine Bedeutung von Relativſätzen feſthaltend, ſie bisweilen vertauſcht habe; wie denn auch Jeder empfinden wird, daß hier entweder τινὲς gar nicht ſtehn, oder Statt des

Part. οἵτινες ταράσσουσι geschrieben werden mußte. — καὶ θέλοντες — χριστοῦ. Μεταστρέφειν umkehren, verwandeln, Apg. II, 20. Jak. IV, 9. Hier offenbar verkehren, d. h. verfälschen, oder gar umstürzen, zu Grunde richten. τὸ εὐαγγ. τ. χ., man mag nun den Genit. subjektiv, oder, was ich vorziehe, objektiv, verstehn, wird immer dasjenige bezeichnen, was dem Ap. vorzugsweise als Evang. galt, und durch das judaisirende Treiben der Andern gefährdet war, nehmlich die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo, von der Erlösung und Freiheit, welche der Menschheit durch seinen Tod vermittelt worden ist. Das Verhältniß der beiden Glieder ist zum Theil so gefaßt worden, als sey das θέλειν μεταστρ. der Grund des ταρ., doch lassen sie sich auch bloß coordinirt denken. Auch in θέλειν hat man Absichtlichkeit gesucht, wiefern P. damit andeuten wolle, daß sie es zwar wollen, aber nicht vermögen. Ohne zureichenden Grund, wie mir scheint.

V. 8. Ἀλλὰ καὶ ἐὰν κ. τ. λ. Hier ist nicht ἀλλὰ καί, wie Einige, u. a. Palairet, der überdies οὐ μόνον vorher denkt, gewollt, sondern καὶ ἐὰν zu verbinden, d. h. κἄν, was auch bei Chrys. zu finden ist. Sinn: auch wenn, selbst wenn ꝛc. s. Engelhardt ad Plat. Apol. p. 196. Stallb. ad eand. p. 62. Demnach bildet bloß ἀλλὰ die Verbindung mit dem Vorherg., und wenn unsre Erkl. von V. 7. die richtige war, kann der folgende Satz nur mit den Worten θέλοντες — χριστοῦ verbunden werden. Der Gedanke an die Verkehrer des ihm über alles theuern Evangeliums indignirt ihn so stark, daß er denkt: Aber dies kann und darf nicht geschehen, sondern u. s. w.; und dies spricht V. 8., obwohl in affektvoller Kürze, aus. Auf dem ersten Subj. ἡμεῖς liegt offenbar ein Nachdruck, der besser hervortreten würde, wenn der Ap. αὐτοὶ hinzugesetzt hätte. Das zweite Subj. ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρ. hat mancherlei Fragen erzeugt, die meisten Ausleger jedoch beruhigen sich bei der hyperbole, und wenn man dieselbe nur richtig faßt, ist dagegen gar nichts einzuwenden. Was P. sagen will, ist weiter nichts, als: selbst ich, oder ein Höherer als ich, dem, aus welcher Rücksicht immer, noch größere Auktorität zu käme, als mir. Nun kennt er keinen Höheren als sich außer die Engel, unter welchem Namen ja alle höhern geistigen Wesen begriffen werden; daher, ohne in die hier ganz müssige Frage ein-

zugeben, ob dies wohl möglich wäre — war's doch auch ihm ſelbſt nicht möglich —, ſetzt er dieſen in ſeinen hypothetiſchen Satz als möglichen Verkündiger einer falſchen Lehre. Chryſ. meint, weil ſie ſich doch auf Auktoritäten beruften, ſo nenne er Engel, als höhere Auktoritäten noch als Petrus und Jakobus ſeyen; ſich ſelbſt aber ſchließe er ins Anathema mit ein, damit man ja nicht glaube, es ſey ihm nur um eigne Ehre, um Aufrechthaltung des eigenen Syſtems zu thun. — εὐαγγελίζηται ὑμῖν. Euch verkündigte. Weder der Ind. praes., noch der Conj. aor., die ſich als Varianten finden, haben eine bedeutende Auktorität. Die Bedeutung gleich διδάσκειν zu ſetzen, iſt in ſofern gewiß unrichtig, als hier P. ſelbſt nicht lehren ſchlechthin dachte, ſondern etwas als evangeliſche Verkündigung lehren, denn er ſpricht ja von dem ἕτερον εὐαγγ., d. h. von der verfälſchten Lehre, die unter dem Namen des Ev., und zwar des wahren, einzig richtigen, einhertreten wollte. Die Conſtruktionen des Verbi, die ſo im N. T. vorkommen, nehmlich εὐαγγ. τινί, τινά, und τινί τι, finden ſich hier und V. 9. zufällig vereinigt. — παρ' ὃ — ὑμῖν. Das Pron. ὑμῖν fehlt bei Theodoret. παρ' ὃ gleich παρὰ τοῦτο ὅ; was aber die Präp. bedeutet, darüber hat es zwiſchen evangeliſchen und katholiſchen Theologen einen Streit gegeben. Obſchon nehmlich παρὰ vermöge ſeiner urſprünglichen Bedeutung: neben Etwas hin, eben ſowohl: außer, als: entgegen, bedeuten kann, und in der That bedeutet, ſo glaubten jene die Bed. außer feſthalten zu müſſen, um die Verdammniß über die römiſche Kirche bringen zu können, die ebenfalls zu der einfachen evangeliſchen Lehre ihre Traditionen hinzufügen; ſo Bull., Brenz, Cal., Par., Schm., Ramb.; dieſe dagegen, um dem Vorwurfe zu entgehn, hielten ſich an die Bedeutung: gegen, und leiteten hieraus ſelbſt eine Verrichtigung zu ihrer Verfluchung der neuen Kirchen her, z. B. Lap.; doch auch Erasm. in der Paraphr. giebt diversum ab eo, quod cet. (in den Annott. hat er praeter), und Grot. erkl. contra quam, ut Act. XVIII, 13. Rom. I, 26. IV, 15. XI, 34.; wird aber von Cal. deßhalb ſcharf getadelt. In der neueſten Zeit iſt die letzte Erklärung ohne Rückſicht auf den Kirchenſtreit allgemein geworden. Auch iſt ſie die richtige; zwar konnte von der Lehre der Gegner wohl auch geſagt werden, ſie füge zur chriſtlichen Erlöſungslehre Etwas —

nehmlich den Satz von der Nothwendigkeit der Beschneidung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes — hinzu, und insofern würde praeter nicht unrichtig seyn; aber eben diese Hinzufügung betrachtet P. als eine Verfälschung, ein ἕτερον εὐαγγ. eine μετατροπὴν τοῦ εὐαγγ.; und so kann in seinem Munde παρ' ὃ nur bedeuten: Etwas Verschiedenes, Entgegengesetztes dem Evangelium, welches er verkündigte. Unter den von den Ausl. angeführten Stellen sprechen Apg. XVIII, 13. Röm. I, 26. IV, 18. XVI, 17. für diese Erklärung; Röm. XI, 37. ist ein falsches Citat, 1 Kor. III, 11. gehört der andern Bed. an. Aus der klass. Gräcität können Plat. Theät. p. 167. A. Krat. p. 385. E. al. als Belege dienen. — εὐηγγελισάμεθα. Da kein Pronomen als Subj. dabei steht, so liegt aller Nachdruck auf dem Verbum selbst, wie V. 9. auf παρελάβετε. P. konnte aber auch, nachdem er im Vordersatze sich selbst als Verfälscher der Lehre hypothetisch aufgestellt, hier im Nachsatze ἡμεῖς nicht mehr hinzufügen. Wäre es ihm darum zu thun gewesen, die Lehre als die seinige zu bezeichnen, so hätte er dort seiner nicht erwähnen dürfen. Aber dies war es nicht; im Gegentheile es ist ihm so einzig um die Sache zu thun, daß er der Person des Verkündigers gar nicht eingedenk ist. Und hierin eben offenbart sich das, was ich am liebsten den paulinischen Rationalismus nennen möchte, nehmlich die feste Gewißheit von seiner Lehre, welche ihm alle Auktorität verachten macht. Zwar war er keineswegs auf rationellem Wege zu seinen Ueberzeugungen gekommen, und diejenigen verkennen ihn durchaus, die in ihm gern einen Philosophen, oder wissenschaftlichen Forscher in dem Sinne finden möchten, in welchem unsre Zeit diese Worte braucht, ich bin sogar überzeugt, er würde sich jedem Streben, auf dem Wege reiner Forschung ein System der Religionslehre zu erbauen, oder das vorhandene nach philosophischen Prinzipien zu prüfen, mit gewaltigem Ernste entgegengestellt haben; aber er nahm das, was er glaubte, als eine Offenbarung Gottes durch Christum geschehen, an, und war eines Theils auf das lebendigste überzeugt, daß, was Gott geredet, unbedingt und unverkürzt angenommen werden müsse, andern Theils durch diesen, allen Bedürfnissen seines Herzens und seiner sittlichen Natur abhelfenden Glauben in seinem Innern so befriedigt, und zu solcher Uebereinstimmung mit sich selbst gebracht,

daß eben hierdurch ſein Glaube, obwohl keine Ueberzeugung im Sinne der Wiſſenſchaft, doch alle Stärke der Ueberzeugung erhalten hatte, ihm alle Auktorität entbehrlich machte, ja ihm den Muth gab, auch der höchſten Auktorität, die ihm etwas davon Verſchiedenes aufdringen wollte, mit unbeugſamer Feſtigkeit entgegen zu treten. Und wiefern nun der wahre und edle Rationalismus eben darin beſteht, nur die Sache und ihre Wahrheit zu umfaſſen, und durch keine Auktorität ſich in Feſthaltung der erkannten Wahrheit hindern zu laſſen, kann der auktoritätsgläubige Paulus auch als ein Muſterbild für den ächten Rationaliſten angeſehen werden. Unter Allem, was ich über dieſe Stelle geleſen habe, hat mich nichts mehr angeſprochen, als was Bullinger in ſeinem Commentar eben hierüber ſagt. — Ueber ἀνάθεμα kann ich hier nur wiederholen, was ich zu Röm. IX, 3. geſagt.*). Die Form ἀνάθεμα nehmlich iſt nur eine vornehmlich der ſpätern Zeit angehörige Abänderung des urſprünglichen ἀνάθημα, die ſich auch in andern Wörtern findet, aber von den Grammatikern getadelt wird. S. Lobeck ad Phryn. p. 249. Die urſprüngliche Bedeutung: etwas Aufgeſtelltes, Hingeſtelltes, hatte die auch im bibl. Dialekt 2 Makk. II, 13. vorkommende Bed. eines den Göttern geheiligten, und inſofern dem profanen Gebrauche entzogenen, Weihgeſchenkes zur Folge, und dieſe war wohl auch die Urſache des gewöhnlichen bibliſchen Gebrauchs. In der LXX nehmlich entſpricht das Wort dem hebr. חֵרֶם, der Bezeichnung desjenigen, was mit einem Fluche oder Banne belegt, und der Vernichtung preisgegeben iſt, ſo daß jede Verſchonung oder Verwendung zu menſchlichem Gebrauche als eine ſchwere Verſündigung an Jehova ſelbſt betrachtet wird; ſ. Deut. VII, 26. Joſ. VI, 17. 1 Makk. V, 5. u. a. St. Darauf ruht nun auch im N. T. die Bedeutung des Worts; ἀνάθεμα εἶναι Röm. IX, 3. heißt: ein Verfluchter, von Gott verſtoßener, dem Fluche und der Vernichtung preisgegebener Menſch ſeyn; λέγειν τινὰ ἀν. 1 Kor. XII, 3. eig. Jemanden ein ἀν. nennen, d. h. ihn für einen Verfluchten,

*) Solche Wiederholungen werden öfter vorkommen müſſen; ich würde ſie durch bloße Hinweiſung vermeiden, wenn ich glauben könnte, daß jeder Beſitzer des gegenwärtigen Buches auch jenen Commentar in Händen hätte. Da ich aber dies nicht kann, ſo muß ich jedes Werk als ein iſolirtes Ganzes behandeln.

einen Auswurf der Menschheit, dem göttlichen Zorn anheimgefallen, erklären; der an uns. Stelle, und 1 Kor. XVI, 22. vorkommende Ausdruck ἀν. ἔστω kann nur bedeuten: er sey verflucht, ihn treffe der Fluch und die Strafe Gottes. Dies ist denn auch hier die gewöhnliche Erklärung. Neben ihr besteht noch eine andere. Weil nehmlich der jüdische Kirchenbann, oder die Excommunikation mit diesem Namen belegt wurde, so haben Einige, geleitet vielleicht durch die Meinung, daß ein solcher Fluch dem Charakter oder dem christlichen Sinne des Ap. nicht angemessen sey, angenommen, P. wolle damit nur soviel sagen: einen solchen Menschen fliehet, schließt ihn von Eurer Gemeinschaft aus. So wird aus Theod. zu 1 Kor. XVI, 22. angeführt: ἀλλότριος ἔστω τοῦ κοινοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, und hiermit stimmt Grotius (cum eo nihil vobis sit commercii, non magis quam cum iis, quos Synagoga aut Ecclesia penitus abscidit.), Semler (ἀν. ἔ. sc. vobis, fugite, abhorrete talem doctorem), Rosenmüller (excludatur e coetu vestro.), überein. Allein erstlich hätte P. dann gewiß ἀφ' ὑμῶν oder etwas der Art hinzugesetzt, ohne was er gar nicht verstanden werden konnte; sodann setzt diese Erklärung das bereits vorhandene Bestehn eines christlichen Kirchenbannes voraus, was doch selbst aus Stellen wie Tit. III, 10. 1 Kor. V, 5. 9. nicht erwiesen werden kann; ferner würde diese Maßregel bei den Galatischen Gemeinen, bei denen P. Ansehn so gut als vernichtet war, fruchtlos, ja fast lächerlich gewesen seyn, und endlich wird von meinem oben erwähnten Freunde sehr gut bemerkt, daß es mit V, 10. in Widerspruch stehn würde, wiefern es eine von Ap. selbst verhängte Strafe wäre, dort aber nur auf die göttliche Strafe, die des Verführers warte, hingewiesen werde. Wir bleiben daher bei der zuerst gegebenen Auffassung, und erklären uns die Heftigkeit des Ausdrucks theils aus dem unläugbar heftigen Charakter des Apostels, theils aus der lebendigen Ueberzeugung von dem großen Verderben, das eine Verkehrung der Grundlehre des Evangeliums zur Folge haben müßte.

V. 9. Die Abtheilung älterer Ausg. προειρηκα μὲν ist schlechthin zu verwerfen, da μὲν beim Prädikatsverbum eines Vordersatzes, der eine Conjunktion hat, gar nicht stehen kann. Eben so verdient die Lesart einiger Hdschr. u. Vss. προειρηκα gar keine

Beachtung, da ſie, ſo wie das folg. λέγομεν bei Theod. nur aus dem Beſtreben, einerlei Numerus in beide Sätze zu bringen, entſtanden iſt. — προειπεῖν nicht vorausſagen, ſondern früher ſagen, wie 1 Theſſ. IV, 6. und προγράφειν Eph. III, 3. Die gewöhnliche Anſicht iſt, daß P. ſich mit dieſem Worte nur auf V. 8. beziehe, ſeltener die, daß er auf früher Geſprochenes hinweiſe. Dieſe bei Aug., doch unſicher: aut praesens hoc praedixerat, aut quia iteravit quod dixit, propterea voluit dicere: sicut praediximus; bei Semler (quum apud vos nuper essemus, und Koppe. Und dieſe erſcheint mir als die richtigere, ſobald wir annehmen können, daß P. kurz vor Abfaſſung des Briefes in Galatien geweſen war, und da bereits den verwirrten Zuſtand der Gemeinen wahrgenommen und bekämpft hatte. Nicht nur bezieht ſich das Verbum 1 Theſſ. IV, 6. unläugbar auf eine frühere Zeit, ſondern auch das καὶ ἄρτι kann nicht wohl eine bloße Wiederholung des eben Geſagten einführen, ſo wie er auch dann nicht das Perfekt, ſondern Präſens oder Imperfekt gebraucht haben würde. ἄρτι heißt in der guten Gräcität ſo eben, im N. T. jetzt, im Gegenſatz gegen eine frühere Zeit, ſo wie gleich V. 10. Die Worte ὡς — λέγω laſſen ſich auf zwei verſchiedne Arten faſſen, entweder, und dies iſt meines Wiſſens bisher allein geſchehn, als Vorder- und Nachſatz: Wie ich früher geſagt habe, ſo ſage ich auch jetzt wieder, nehmlich was folgt; oder als zwei copulirte Vorderſätze, denen, nach einer der latein. und griech. Sprache ſehr gewöhnlichen Eigenheit der eigentliche Nachſatz fehlt, nehmlich: ſo iſt es in der That, wenn Jemand u. ſ. w. Bei dieſer Faſſung wird es leichter, προειρήκαμεν auf frühere Zeit zu beziehen, als bei der erſten; der Satz καὶ — λέγω bezieht ſich nun auf V. 8., ἄρτι nähert ſich etwas mehr der griech. Bedeutung, das Präſens aber darf uns ſo wenig befremden, als in Formeln wie ὥσπερ λέγω; der Gedanke endlich wird kräftiger, nehmlich: Ja, wie ich früher geſagt habe, und jetzt (V. 8.) von Neuem ſage, wenn ꝛc. Aus dieſen Gründen glaube ich dieſe Auffaſſung für vorzüglicher halten zu dürfen. — εἴ τις — ἀν. ἔστω. Nur Bengel hat (m. Wiſſens) auf den Unterſchied der Partikeln aufmerkſam gemacht, der doch einen weſentlichen Unterſchied der Sätze giebt. Während nehmlich V. 8. die Verkehrung der Lehre nur als eine Möglichkeit darſtellt, eine bloße hypothesis enthält, giebt hier εἰ

mit dem Ind. die Vorstellung von etwas als wirklich Gedachtem, lehrt uns also wahrnehmen, daß P. hier mit seinen Gedanken sich von der unbestimmten Annahme auf das wirklich Geschehende hinwendet, obwohl er die hypothetische Form (absichtlich) noch beibehält. In τὶς selbst eine Emphase zu suchen, wie die meisten Ausl. gethan, scheint mir nicht richtig; aber genöthigt wird allerdings das Gemüth durch V. 8., das ganz unbestimmte Wort immer mit der Nebenbestimmung: wer er auch seyn mag, zu denken. — παρελάβετε; nehml. παρ' ἐμοῦ, was er vielleicht absichtlich wegläßt, weil er seine Person hier möglichst wenig in's Spiel bringen will. Wenn übrigens παραλ. in Stellen wie Joh. I, 11. und wohl auch 1 Kor. XV, 1. von einer freien, selbstthätigen Annahme verstanden werden muß, so lehrt hier schon der Parallelismus von V. 8. uns nicht minder, daß hier von einer solchen gar nicht die Rede ist, daß wir es nur von der Passivität des reinen Empfangens zu verstehen haben, und eben so 1 Kor. XI, 23. XV, 3. Kol. II, 6. al. — Man hat endlich auch gefragt, was den Ap. bewogen haben könne, denselben Gedanken zweimal nacheinander auszusprechen; und die gewöhnliche Antwort ist die, das Bestreben, bemerklich zu machen, daß er V. 8. nicht im Aufwallung des Affekts geschrieben, sondern was er da sage, sein wahrer Ernst, seine feste Ueberzeugung sey. Andere, wie Grotius, um den Gedanken recht einzuschärfen, und Calv., um die Abscheulichkeit des gerügten Verfahrens recht fühlbar zu machen. Aus dem, was ich gesagt, scheint hervorzugehen, daß es erstlich keine bloße Wiederholung ist, und sodann, daß der Apostel in diesen Worten stärker noch und kühner, als V. 8. hervortrete. Also ist es Versicherung durch Wiederholung, verbunden mit näherer Hinweisung auf den bestimmten Gegenstand seiner Rüge.

V. 10. Ueber Sinn und Zusammenhang dieses Verses sind die Meinungen der Exegeten so verschieden, daß es fast unmöglich werden will, sich aus dem Gewirr derselben herauszufinden, und zu fast endloser Weitläuftigkeit führen würde, sich auf die Darstellung und Prüfung aller einzulassen. Versuchen wir zuerst, was wir auf eignem Wege finden mögen. Das erste, was wir sehen, ist die Partikel γάρ. Zwar auch diese wollen uns Einige entreißen, indem sie sagen, sie sey hier nicht causalis, sed expletiva, und diene interrogationi fortius instituendae, wie das

deutſche denn in der Frage. So Wolf, Palairet, Morus. Aber damit heben ſie allen ſichtbaren Zuſammenhang auf, und rauben der Auslegung jede Grundlage; daher wir, überzeugt, daß die Partikeln bei P. eben das bedeuten, wie im Griechiſchen, ihnen nicht beiſtimmen können, ſondern an der cauſſalen Bedeutung feſthalten werden, wenn nicht eine daraus herfließende Abſurdität es uns unmöglich macht. Wir nehmen demnach an, es beſtehe im Gemüthe des Ap. ein Zuſammenhang mit V. 8. 9., den wir erforſchen werden, ſobald wir von ſeinen Worten wenigſtens die Hauptſache verſtanden haben werden. Ferner lehrt uns die Stellung von ἄρτι, daß ein gewiſſer Nachdruck auf dem Worte liege, welcher nur darin beſtehen kann, daß er das Jetzt dem Sonſt entgegenſetze, alſo ſein gegenwärtiges Thun in eine Beziehung mit dem früheren bringe, worin wir noch durch das ἔτι in der zweiten Hälfte beſtärkt werden. Da nun der Sinn der Frage offenbar negativ ſeyn muß, ſo lernen wir, daß P. behaupte, das, was er einſt gethan, jetzt nicht mehr zu thun. Sein Leben und Streben aber ſeit ſeiner Bekehrung war gewiß Eins und daſſelbe geblieben, wie er auch durch die nachfolgende Erzählung ſelbſt zu zeigen ſucht. Und da er dieſe Erzählung gewiß ſchon im Gemüthe hatte, als er unſern Vers niederſchrieb, ſo nehmen wir mit Zuverſicht an, er blicke hier auf ſein früheres Leben als Phariſäer hin, und hoffen auch daraus einiges Licht für unſre Stelle. Hiermit ſtimmen auch die meiſten Ausl. überein. Weiter, da in der erſten Frage ſchon ein disjunktives oder gefunden wird, erkennen wir, daß der Gegenſatz nicht im πείθειν und ζητεῖν ἀρέσκειν, ſondern im Object des erſten liegt, daß alſo die zweite Frage der erſten nicht entgegenſteht, ſondern ihr parallel iſt, und alſo zu ihrer Erklärung dienen kann. Nun, die eig. Bed. von πείθειν, nehmlich überreden, oder auch die edlere des Ueberzeugens oder Belehrens, die in der Apg. nicht ſelten iſt, z. B. XVIII, 4. XIX, 8. XXVIII, 23., kann hier darum nicht gelten, weil ſie zum zweiten Akkuſ. τὸν θεὸν nicht paſſen würde, und er doch offenbar ſagen will, daß er das π. τὸν θ. jetzt wirklich übe. Wir werden daher aus der zweiten Frage das entnehmen, daß er πείθειν in dem Sinne brauche, Jemand zu gefallen ſuchen, nach Jemands Beifall ſtreben. Zwar haben wir für dieſe Bed. kein ſichres Beiſpiel — 2 Kor. V, 11. iſt mir nicht ſicher genug —; aber daß ἀρέ-

κατὰ τὸ κρεῖττον ihm als das rechte, ja einzige Ziel des Strebens für den Christen erscheine, geht aus 1 Kor. VII, 32 – 34. klar genug hervor, und der Parallelismus bestätigt uns in unsrer Annahme. Auch findet sich diese Auffassung unter verschiedenen Formen fast bei allen unsern Vorgängern, und Auslegungen, wie die von Beza: deum, homines, audiendos suadere, von Calv. secundum homines, sec. deum docere (suppl. κατά), von Er.: an humana suadeo an divina?, von Schmidt: homines suadeo et praedico tamquam auctores meae doctrinae? können uns hierin nicht irre machen. ἀρέσκειν hat die doppelte Bedeutung: gefallen, und zu gefallen suchen, s. zu Röm. XV, 1. Hier kann wegen ζητῶ in der zweiten Frage nur die erste derselben gelten. Paulus fragt also die Galater, und will, daß sie selbst entscheiden: Suche ich jetzt noch der Menschen Beifall, oder vielmehr Gottes? und stellt dies in caussalen Zusammenhang mit seinem Worte: Wer ein andres Evang. prediget, als das Ihr kennt, den treffe Gottes Fluch! Was ist nun davon der Sinn? Ich sehe nur diesen möglichen: Er hat jenes schwere, starke Wort so eben ausgesprochen, und fühlt nun, daß, zumal bei diesen Lesern, dasselbe leicht einen widrigen Eindruck machen könne, als sei es zu anmaßend, oder entgegen dem Geiste der Liebe, der im Christenthume liegt. Er muß sich also rechtfertigen, muß zeigen, was ihn leitet, so gewaltig aufzutreten, und was ihn berechtiget. Es kann aber, es darf ihn nichts anders treiben, als eine ganz auf Gott und Gottes Sache gerichtete Gesinnung, ein reines Streben, nur allein Gott zu gefallen. Daher fordert er, daß man dieses anerkenne, und zwar in unserm Verse. Wir haben daher nach V. 9. eine kurze Pause hineinzudenken, wie sie Jeder machen wird, der ein Wort von solcher Schwere ausgesprochen hat. Nun fühlt er den Eindruck, den es gemacht haben muß, und das Bedürfniß der Rechtfertigung, und denkt demnach so fort: Wundert Euch nicht so harter Rede, ich kann nicht anders urtheilen, kann keine Schonung gegen Verderber der reinen Lehre üben; denn, urtheilet selbst, suche ich u. s. w.? Nach seiner allenthalben zu bemerkenden Weise aber läßt er jene Zwischengedanken aus, und tritt nun bloß mit der Hauptfrage herein. Den Zweck, seine Rede V. 8. 9. zu begründen oder zu vertheidigen, haben auch Andre anerkannt. So Calvin: quia tam confidenter extulerat suam

praedicationem, nunc se id jure fecisse, non inani jactantia, ostendit. Ac duobus quidem argumentis utitur ad id demonstrandum. Primum est ab affectu animi, quia non ambitiose, neque adulandi caussa, hominibus se accommodet. Secundum multo fortius, quod non sit ipse auctor Ev. sui, sed a deo acceptum per manus fideliter tradiderit. Desgl. Brenz, Lap. Rambach, Mold., Semler. Letzterer jedoch ſtellt die Frage ſo: darf ich irgend Jemands Auktorität beachten oder Beifall ſuchen? Dies aber kann in den Worten nicht liegen, und harmonirt überdies mit dem zweiten Theile des Verſes nicht. In dieſem hat γὰρ eine ſo ſtarke Auktorität von Hdſchr., Vſſ. u. VV. gegen ſich, daß wir in die von Mill, Griesb., Vat., Win., gebilligte, von Lachmann vollzogene Auslaſſung würden einwilligen müſſen, auch wenn der Sinn nicht, wie ſich doch zeigen wird, dabei gewänne. Warum im Vorderſatz Winer dem ἀρέσκειν die Bed. zu gefallen ſuchen, nicht geſtatten will, begreife ich nicht, und er ſelbſt giebt keinen Grund. Heißt es nur gefallen, alſo das bloße Finden des Beifalls Andrer, ohne darnach geſtrebt zu haben, ſo bezeichnet es P. als unmöglich, daß ein δοῦλος X. dies erfahre, ja den Charakter von dieſem Jenes ausſchließend, und umgekehrt. Aber nicht nur ſehe ich nicht, warum er ſo urtheilen ſollte, ſondern der Zuſammenhang geſtattet auch dieſen Gedanken nicht, ſondern fordert ſchlechthin die andere Bedeutung. Es iſt nehmlich dieſer Satz ein Argument, wodurch die nicht ausgeſprochene, aber vorausgeſetzte Antwort: Nicht der Menſchen, ſondern Gottes Beifall ſuche ich, begründet werden ſoll. Dies bleibt es auch, wenn γὰρ ſtehen bleibt, aber mit dem Unterſchiede, daß dieſe Antwort dann wirklich hinzugedacht werden muß, während ohne γὰρ das Argument anſtatt der Antwort ſelbſt gegeben wird, wodurch die Rede bedeutend an Kraft gewinnt. — Im Nachſatze iſt δοῦλος χριστοῦ eben die Bezeichnung, die ſich der Ap. Röm. I, 1. Phil. I, 1. Tit. I, 1. beilegt, und das, wofür allein er nach 1 Kor. IV, 1. (wo jedoch ὑπηρέτας X. ſteht) gehalten ſeyn wollte, ein Bote und Diener, deſſen ganzes Streben in der Beförderung ſeiner Sache beſchloſſen wäre. Der Satz ſelbſt: χ. δ. οὐκ ἂν ἤμην hat eine zweifache Auslegung erfahren. Die eine ſtammt von Chryſ., und iſt von Theod., Oec., Bull., Calv., Hunn., Clar., Koppe, Roſ., Flatt,

Paulus u. A. festgehalten worden: Wäre es mir immer noch um menschlichen Beifall zu thun, so wäre ich jetzt kein Apostel, sondern Jude, Pharisäer, und Christen-Verfolger geblieben; denn da fände ich, was ich suchte, in reichem Maße, während mir im Dienste Christi das Gegentheil zufällt; die andre hat Er., Grot., Semler, u. A. zu Anhängern: denn wäre ich kein wahrer, rechter Apostel, wiefern Christi Diener seyn und Menschen zu gefallen suchen unverträgliche Dinge sind. An und für sich konnte der Apostel mit gleichem Rechte das Eine wie das Andre sagen; nicht so gut das Letztere als Argument für den Satz der ersten Hälfte. Denn so richtig der Schluß wäre: Wer Christi Diener ist, der kann nicht Menschen-Beifall suchen; nun aber bin ich Ch. Diener, also ꝛc.: so wurde doch, wie Crell und Flatt bemerken, eben dieser Uebersatz von seinen Lesern bestritten, und also bewies er ihnen mit diesen Gedanken nichts. Dagegen, daß er die vielversprechende Bahn des Pharisäismus verlassen hatte, um χ. δ. zu werden, das war ein starkes Argument. Und da er nun im Folgenden eben diese Veränderung weiter aus einander zu setzen vorhat, so scheint auch der Zusammenhang für diese Erklärung zu sprechen. — Der Vers selbst scheint durch das Gesagte genügend erläutert zu seyn; nur darüber ist noch Frage erhoben worden, ob nicht P. durch das, was er hier ausspricht, in Widerspruch mit sich selbst gerathe, da er doch 1 Kor. X, 33. von sich selbst sage: πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, das. VIII, 19 ff. noch stärkeres von sich behaupte, und Röm. XV, 2. die Vorschrift aufstelle: ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω? Bei der von uns vorgezogenen Erklärung fällt diese Schwierigkeit schon größtentheils hinweg, indem er gar nicht mehr sagt, ein Diener Christi könne oder dürfe nicht Menschen zu gefallen suchen, sondern sich bloß auf Fakta beruft, die zum Beweise dienen, daß Er nicht Menschen-Beifall suche. Aber auch sonst findet kein Widerspruch Statt, indem, wie Beza, Pareus, A., gezeigt haben, es ganz ein Anderes ist, um des höhern Zweckes willen in äußerlichen Dingen von der eignen Freiheit etwas opfern, dessen starre Behauptung die Gemüther irre machen oder gar abwenden würde, und etwas Anderes, sich der Forderung fügen, der Christenthumslehre einen Zusatz beigeben zu lassen, der sie, seiner Ueberzeugung nach, im innersten Wesen angreifen und verfälschen würde.

V. 11. γνωρίζω δὲ ὑμῖν. γν. bekannt machen, wodurch und wie es immer ſey; die Formel γν. δ. ὑμ. auch 1 Kor. XV, 1. 2 Kor. VIII, 1., verwandt mit οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν Röm. I, 13. XI, 25. al. Daß die Leſer das, was er hier ſagen will, ſchon wiſſen konnten, nöthigt noch nicht, dem Worte die Bed. des Erinnerns, die an ſich nicht darin liegt, beizulegen, wie viele Ausl., und Bretſchn. im Lex. gethan. Die Verbindung anlangend, bieten D F G. 17. Barb. 1. Vulg. It. die PP. lat. außer Ambr. γὰρ für δέ, und die Verwechſelung beider Partikeln in den Hdſchr. iſt überhaupt nicht ſelten, ſ. Auktoritäten bey Win. z. d. St. In ſolchem Falle kann die Partikel uns nicht leiten, denn die Verſchiedenheit lehrt uns, daß bei Abſchreibern oder Erklärern ein Beſtreben dageweſen, den Zuſammenhang, den ſie ſelbſt wahrzunehmen geglaubt, auch durch das Zeichen der Partikel kund zu geben; wir ſind daher genöthigt, ganz frei über denſelben nachzudenken. An unſrer Stelle nun kann zweierlei Statt finden, entweder P. hat mit V. 10. eine Gedankenreihe beendigt, und beginnt nun eine neue, mit der vorigen nicht nothwendig zuſammenhangende; dann hat er δὲ geſchrieben, und dafür ſpricht der Gebrauch der Formel in den angef. Stellen. Oder er will in derſelben Gedankenreihe fortfahren, das zuvor Geſagte entweder weiter ausführen, oder erklären, oder beweiſen. Im erſten Falle kann nur δὲ, im zweiten δὲ und γάρ, (wie autem und enim im Lat. an der Spitze erklärender Sätze, doch ſo, daß die mit autem mehr etwas Beiläufiges, Parenthetiſches darbieten), im dritten bloß γὰρ ſtehn. Einen Beweis der zuletzt vorhergegangenen Worte (V. 10.) haben wir auf keinen Fall; ein zweites Argument für ſeine Behauptung V. 8. 9., wie Calv. u. v. A. geurtheilt, kann ich auch darin nicht finden. Eine Erklärung würde ſich wieder auf etwas in V. 10. beſtimmt beziehen müſſen, aber das iſt wieder nicht der Fall, da er dort von ſeinen Zwecken und Triebfedern, hier aber von ſeiner evangeliſchen Erkenntniß ſpricht; entweder alſo, er erörtert nur überhaupt das zuvor Geſagte, oder fängt eine ganz neue Gedankenreihe an, in beiden Fällen aber mußte er gewiß δὲ ſchreiben, und dies iſt alſo ſicher das Richtige. Welches von beiden er gewollt, macht wenig Unterſchied; doch mich für das erſte zu entſcheiden, bewegt mich theils der Zweck des Apoſtels, der in beiden Abſchnitten derſelbe iſt, nehmlich ſein Evan-

gelium als das wahre und göttliche zu bezeichnen, theils und vornehmlich das Harte, Kurze, Sententiöse des Abschnitts V. 6–10. das ihn durchaus, nachdem er an einen Ruhepunkt angekommen war — wie denn bei V. 10. offenbar ein solcher ist — auf die Nothwendigkeit, sich weiter zu erklären, führen mußte, wozu kommt, daß V. 10. so starke Rückblicke auf sein früheres Leben enthält, daß er auch deßhalb einer weiteren Auseinandersetzung nicht entgehen konnte. Uebrigens enthalten V. 11. 12. gleichsam das Thema der ganzen folgenden Darstellung. Die Construktion γν. τὸ εὐαγγ. ὅτι κ. τ. λ. ist die ächt griechische für den Sinn: Ich mache bekannt, daß d. Ev. ꝛc. S. Matth. gr. Gr. §. 296. Winer Gr. S. 433. Ueber die Bezeichnung ἀδελφοὶ ist vornehmlich in der Hinsicht Manches bemerkt worden, daß man eine gewisse Absichtlichkeit darin zu finden glaubte, daß P. die Abgefallenen immer noch seine Brüder nenne. Wenn ich jedoch nicht falsch beobachtet habe, so hat diese Bezeichnung zwar, wenn sie den Satz anfängt, ohne Zweifel etwas stark Pathetisches, nicht aber, wenn sie zwischen andre Wörter hineingeschoben wird. — Οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. Bei weitem die meisten Ausleger, ältere wie neuere, beziehen diese Worte auf den Ursprung der Lehre, so daß P. entweder läugne, daß sie von Menschen ausgedacht, eine menschliche Erfindung (So Theod. οὐχ ὑπὸ ἀνθρωπίνων, φησί, σύγκειται λογισμῶν.), oder auch, daß sie ihm von Menschen, nehmlich den älteren Aposteln oder ihren Schülern, mitgetheilt worden sey. Aber daß P. an das erste gar nicht denke, erhellt sowohl daraus, daß keinem Menschen damals einfiel, das Evangelium dafür zu halten, also die Aufstellung dieser Behauptung ganz überflüssig gewesen wäre, theils auch daraus, daß er im Folg wirklich gar keine Rücksicht auf eine solche Vorstellung nimmt. Das andere hätte er allerdings schon hier sagen können, allein daß er es nicht thue, geht daraus hervor, daß er zum Beweise seiner Behauptung V. 12. darauf hinweist, daß er es nicht durch menschliche Belehrung empfangen habe. So bleibt nur übrig, daß er von der Art oder Beschaffenheit seiner Lehre spreche. Und hierauf führt auch die Präp. κατὰ, als Bezeichnung der Aehnlichkeit oder Angemessenheit einer Sache zu einer andern. So wie nun κατὰ ἄνθρ. περιπατεῖν bedeutet: so wandeln, wie es einem ἄνθρ. angemessen ist, sich von ihm erwar-

ten läßt, in ſeinem Handeln die Eigenthümlichkeit eines ἀνθρ. wiedergeben (1 Kor. III, 3.): ſo wird εἶναι κ. ἄ. bedeuten: ſo beſchaffen ſeyn, wie ſichs von dem Werke eines Menſchen erwarten läßt, in ſeiner Eigenthümlichkeit menſchlich ſeyn. P. ſagt alſo: mein Evangelium iſt kein menſchliches, iſt nicht von der Beſchaffenheit, wie es ſeyn würde, wenn es von Menſchen ausginge, nehmlich mit menſchlicher Unvollkommenheit behaftet, menſchlichen Trieben ſchmeichelnd, und wie menſchl. Dinge veränderlich. So faſſen es auch Grot. (Nihil humani affectus admixtum habet.), Rambach (ejusdem indolis cum alia doctrina humana; doch mit dem Zuſatz: adeoque nec humanae originis nec auctoritatis.), Koppe (talis, qualis solet ingenio et praeceptione humana informari.), Winer (tale quod humanis et ingenio et studiis conveniat.). In ſofern liegt nun in dieſen Worten offenbar ein Hinblick auf ſeine Sätze V. 8. 9., eine Erklärung über die Feſtigkeit, mit welcher er es auszuſprechen wagt, daß jede Veränderung dieſer Lehre, die den Charakter des Göttlichen an ſich trage, ein ſtrafwürdiger Frevel ſey.

V. 12. Daß ſie dieſen Charakter an ſich tragen müſſe, zeigt er nun durch Hinweiſung auf die Hand, aus der er ſie empfangen. Hätte er ſie von Menſchen, da könnte ſie menſchlich ſeyn; nun aber iſt ſie ihm von Gott gekommen, ſo muß ſie göttlich ſeyn. *Οὐδὲ γὰρ — αὐτό.* Denn ich habe es ja auch nicht von einem Menſchen empfangen. *οὐδὲ γὰρ ἐγὼ* nicht: denn auch ich nicht, nam ne ego quidem *), wodurch bei dem nothwendig zu ſupplirenden Gedanken: wieviel weniger ein Anderer! ein ganz falſcher Sinn erzeugt werden würde, ſondern neque enim ego. Die Beifügung der Perſonal-Bezeichnung war nicht ſchlechthin nöthig, giebt aber dem Satze dieſen guten Sinn: Ich, der Empfänger, bin nicht durch Menſchen unterrichtet worden, ſo kann auch was von mir kommt, das Ev., nicht menſchlich ſeyn. *Οὐδὲ γὰρ* aber ſteht nach ächtem Sprachgebrauch, weil der vorhergehende Satz negativ geweſen iſt. Ueber *παραλαμβάνειν* ſ. V. 9. Es iſt übrigens ein ganz allgemeiner Ausdruck, der über

*) Ich bin mir nicht gewiß genug, ob überhaupt die Worte in dieſer Stellung dies bedeuten können oder ſchlechterdings dazu *οὐδ' ἐγὼ γάρ*, oder *καὶ γὰρ οὐδ' ἐγὼ* erfordert werde.

die Art und Weise der Mittheilung noch nichts bestimmt, daher ein bestimmterer noch hinzugefügt werden konnte. Diese Hinzufügung geschieht im Folgenden. Ob man hier mit rec. οὔτε, oder mit A D F G. u. 6 a. Hdschr., Chrys. Theod. Athan. Damasc. ed. Lachm. οὐδὲ lesen solle, scheint noch streitig. Winer zu d. St. und Gr. S. 411. streitet für die Rec., dort, weil παραλ. und διδάσκ. nicht so verschieden seyen, daß sie durch das starke οὐδέ getrennt werden könnten, hier, weil das erste οὐδὲ nur zur Satzverbindung mit V. 11. gehöre, was allerdings richtig ist. Doch die Stelle Plat. Charm. p. 171. C., οὐδέ γε ἄλλος οὐδεὶς (δύναιτ' ἂν τούτοις ἐπακολουθῆσαι), οὔτε δὴ ὁ σώφρων, so sehr sie beim ersten Anblick für ihn zu sprechen scheint, so wenig thut sie's doch in der That; denn nähere Betrachtung zeigt, daß ihr Sinn ist: οὐκοῦν οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς οὔτε δὴ ὁ σ. Unsre Stelle dagegen, nachdem sie das allgemeine παρέλαβον geläugnet hat, läugnet nun auch, und mit Verstärkung, weil eben dies von den Gegnern behauptet wurde, das besondere und bestimmte ἐδιδάχθην, was um so mehr geschieden, und isolirt, hier da steht, als παρ' ἀνθρώπων nicht einmal damit verbunden werden kann, indem hierzu ὑπὸ erfordert würde. Daher glaube ich doch οὐδὲ vorziehn zu müssen, und fasse dies Glied ganz für sich bestehend auf, fast parenthetisch, da das nächste wieder in Verbindung mit dem ersten steht. Ich habe es ja auch nicht von Menschen empfangen, noch Unterricht darin erhalten, sondern durch ꝛc. Daß übrigens beide Verba nicht prorsus synonyma sind, wie Koppe will, noch auch die Unterschiede Statt finden, daß das erste sich auf das Apostelamt, das zweite auf die Belehrung beziehe (Beza u. A.), oder jenes den Anfang, dieses den Fortgang der Belehrung bezeichne, wie noch Andre gemeint, ist leicht zu begreifen. — δι' ἀποκαλύψεως χριστοῦ. Wir fragen zuerst, was P. meine? Einige (Bald. Carth.) denken an die 2 Kor. XII, 1 ff. von ihm erwähnten Offenbarungen, Koppe, Flatt, sind der Meinung, man dürfe an keine bestimmte denken, da er ja öfter Offenbarungen erhalten habe, Apg. XXII, 17. ff., die meisten, vornehmlich ält. Ausl. fassen die Bekehrungsgeschichte selbst ins Auge. Und diese, glaube ich, mit Recht. Denn Paulus will im Folgenden zeigen, daß gleich vom ersten Augenblick seiner apostolischen Thätigkeit an er in seiner Ueberzeugung selbstständig gewesen sey, von

Niemand Unterricht empfangen habe. Wie wäre nun dies möglich, wenn dasjenige, was ihm dieſe Unabhängigkeit verliehen hatte, nehmlich die ἀποκάλυψις, erſt in einer ſpätern Zeit eingetreten wäre? Es mußte ja nothwendig allem ſeinem apoſtoliſchen Wirken vorangegangen ſeyn. Da nun dies unmittelbar nach ſeiner Bekehrung begann, ſo kann er an nichts anders denken, als an die Ereigniſſe ſelbſt, welche dieſe wirkten. Eine zweite Frage iſt, wie der Genit χριστοῦ zu faſſen ſey? Er wird hier wie 2 Kor. XII, 1. allgemein ſubjektiv gefaßt, von Offenbarungen, welche Chriſtus ſelbſt ihm zukommen laſſen. Auch ſteht in der Apg. IX. ſo wenig etwas entgegen, als der ſonſtige objektive Gebrauch 1 Kor. I, 7. 2 Theſſ. I, 7. bei ganz verſchiedenem Sinne als entgegenſtehend angeſehen werden kann. Nur V. 16., wo P. ſagt, Gott habe ihm ſeinen Sohn offenbart, könnte eine Bedenklichkeit erregen; doch iſt vielleicht auch dieſe nicht erheblich genug. Endlich kann ich doch nicht umhin, die Art zu erwähnen, wie Herr D. Paulus die Worte δι' ἀποκ. I. X. paraphraſirt, nehmlich: durch Enthüllung Jeſu des Gottgeſalbten (durch eine Entſchleierung — in meinem Gemüth, — wo der Vorhang der jüdiſchen Vorurtheile 2 Kor. III, 13—16. durch die Betrachtung, daß durch Jeſu geiſtige Gottverehrungs-Grundſätze Menſchen aller Art gebeſſert werden können, mir wie weggezogen war und das Licht wie ich Menſchen aller Art bekehren ſolle, vom Meſſiasgeiſte her einleuchtend wurde. Apg. IX, 6. 15.) Wie iſt es nur möglich — mag man auch über die Bekehrungsgeſchichte urtheilen wie man will, und der eigenen Geiſtesthätigkeit des Apoſtels in dieſer Geſchichte noch ſoviel Antheil zuſchreiben (wozu man allerdings berechtigt iſt, da P. gewiß nicht wie eine lebloſe Maſchine vom Judenthum zum Chriſtenthum herumgedreht wurde.) — aber wie iſt es möglich, den Geiſt des Mannes und ſeiner Lehre ſo zu verkennen, daß man als bewegendes Princip ſeiner Umkehr nur die Betrachtung, welche Hr. D. P. anführt, anſehen kann? Muß er denn durchaus ein Rationaliſt des neunzehnten Jahrhunderts geweſen ſeyn? Und können wirs nicht ſeyn — ſo fern es Noth thut —, und doch auch ihn ſeyn laſſen, was er war? Oder ihn nicht ehren, wenn er nicht war wie wir?

V. 13. Paulus beginnt den Beweis zu führen, daß er ſein Evangelium nicht von Menſchen empfangen habe; davon be

lehrt uns die Partikel γάρ, mit der er seine Rede fortsetzt. Er erzählt zuerst V. 13. 14. von seinem Leben vor der Bekehrung. Fragen wir, wie diese Erzählung sich zur Beweisführung verhalte? so antwortet uns Chrys., und mit ihm Os., Par., Bald., A., er wolle durch die Schnelligkeit, mit welcher nachmals seine Umkehr erfolgt sey, darthun, daß dieselbe nicht ein Werk menschlicher Belehrung, sondern des göttlichen Geistes gewesen sey. Passender ist wohl die Ansicht, daß er durch diese Erzählung die Unmöglichkeit erweisen wolle, daß er vor seiner Bekehrung christlichen Unterricht genossen habe. — Ἠκούσατε. Wahrscheinlich, von ihm selbst, der seine frühere Geschichte, wie die Apostelgesch. lehrt, nicht leicht zu verschweigen pflegte. Aber auch die Gegner, οἱ κατήγοντες, konnten dieselbe Geschichte, nach ihrem Sinne zugestutzt, erzählt, und es als ein Argument entweder gegen seine Tüchtigkeit, oder Würdigkeit, oder gar Ehrlichkeit, aufgestellt haben, daß er früher, nicht wie die andern Apostel Jesu Schüler, sondern Pharisäer und Verfolger gewesen war. — Τὴν — Ἰουδαϊσμῷ. Ἀναστροφή, von ἀναστρέφεσθαι, in der class. Gräcität umhergehn, Xen. Hell. VI, 4, 16., versari, μείζους ἐν τῇ Ἑλλάδι. Xen. Hell. VI, 3, 17. ἐν μὲν γὰρ Ἄργει μικρὸ ἔχουσ' ἀναστρέφου, Eur. Troad. 1003. Seidl.; im N. T. handeln, oder wandeln, d. h. Bezeichnung der gesammten Handelweise: 2 Kor. I, 12. Eph. II, 3. 1 Tim. III, 15. al. Davon ἀναστροφή, der Wandel, die Lebens- und Handel-Weise, in der guten Sprache nur selten, aus Polyb. IV. citirt, im N. T. Eph. IV, 22. 1 Tim. IV, 12. Hebr. XIII, 7. 1 Petr. I, 15. — ποτέ, einst, ehemals, V. 23. Eph. II, 3. Es sollte vor ἀναστροφὴν stehn. — ἐν τ. Ἰουδαϊσμῷ, im Judenthum, entm. nur als ich noch ein Jude war, oder: im jüdischen Wesen und Treiben. — ὅτι nicht denn, sondern mit ἠκούσατε zu verbinden, und die ἀναστρ. erklärend: daß ich (nehmlich) u. s. w. — καθ' ὑπερβολήν. Ueber alle Maßen; nicht nur so wie wohl viel Andre, sondern mit ganz besonderer Heftigkeit; vgl. Röm. VII, 13. 2 Kor. I, 8. — πορθεῖν, zerstören, verwüsten. Der Streit der ältern Theologen über das expugnare der Vulg. ist fast lächerlich. Apg. IX, 21. Leicht war nun aber hier der Schluß, daß, so lange er die Kirche verfolgte, er von keinem ihrer Glieder Lehre angenommen haben werde. Nun aber war er Verfolger bis er

Christ wurde, und als Christ wurde er dann gleich Apostel; also u. s. w.

V. 14. καὶ προέκοπτον κ. τ. λ. Was Koppe bewogen haben muß, καὶ für γὰρ gesetzt anzunehmen, weiß ich nicht, es wäre denn, daß ihn die Ordnung bewogen, die auch Andern mißfallen hat, daß nehmlich die προκοπὴ nach dem Verfolgungseifer folgt. Dann aber ganz mit Unrecht. Denn nicht nur an sich war es mehr, ein tüchtiger und gelehrter Pharisäer, als ein eifriger Verfolger zu seyn, sondern auch für seinen Zweck liegt ein stärkeres Argument darin. Denn wahrlich es möchte leichter gewesen seyn, dem heftigen Verfolger christliche Belehrung beizubringen, als den starren, dünkelhaften, hochfahrenden Pharisäer dahin zu bewegen, daß er sich in den Unterricht von Sektirern gegen das Gesetz, und überdieß von ungelehrten Fischern aus Galiläa begäbe. Das mußte P. fühlen, und darum ordnet er seinen Stoff auf diese Art. — Προκόπτειν, Fortschritte machen, der klass. Sprache nicht minder eigen als dem N. T. Luk. II, 52. 2 Tim. II, 16. III, 9. 13. Ἰουδαϊσμὸς ist hier natürlich jüdische Gelehrsamkeit. συνηλικιώτης, das Comp. für das Simpl. nach der bekannten Neigung dieser Sprachform zu Compositis. So συγκοινωνός Phil. I, 7. συμμέτοχος Eph. III, 6. ὑπὲρ πολλοὺς σ. mehr als viele Altersgenossen, wie Apg. XXVI, 13. Philem. 16. 21. Hebr. IV, 12. γένος wird von allen Ausl. als Nation genommen, und zwar mit Recht; nur Paulus übersetzt Gattung, und verstehts von den Pharisäern. — Die πατρικαὶ παραδόσεις werden von Hier., P. Comb., Er., Beza, Ramb., A. bloß von den pharisäischen Traditionen, von Andern, Luth., Calv., Os., vom ächt mosaischen Judenthum, endlich von Grot., Schmidt, Koppe, Win., Flatt, A. von Gesetz und Tradition zusammen verstanden. Dieß wohl das Richtigste. Von den Satzungen der Pharisäer allein wird παράδ. Matth. XV, 2. Mk. VII, 3. gebraucht; bei Paulus bezeichnet es Lehren oder Vorschriften überhaupt, wiefern sie gegeben und empfangen werden, vgl. 1 Kor. XI, 2. 2 Thess. II, 15. III, 6. Zu der Annahme von der bloßen Tradition verleitete wohl das Wort πατρικός, das, der guten Sprache wahrscheinlich fremd, so viel als πάτριος, d. h. von den Vorfahren empfangen, bedeutet. Dies galt aber vom Gesetz nicht minder als von der Tradi-

tion. — ζηλωτὴν, von ζῆλος (worüber ſ. zu Röm. X, 2.), ein Eiferer, der etwas mit heftiger Liebe liebt, mit großen Eifer betreibt, u. dgl. Dies ſteht, wie an unſrer Stelle, im Genit. obj.: dabei; vgl. Apg. XXI, 20. XXII, 3. Tit. II, 14. Das Adj. περισσὸς bezeichnet etwas Ausgezeichnetes, Vorzügliches; Matth. V, 47., der Comparativ bedeutet größer Luk. VII, 26. 1 Kor. XII, 23. al., allzugroß 2 Kor. II, 7. Das Adverb. im Poſitiv heftig, gewaltig, Mark. XV, 14. Apg. XXVI, 11., im Comp. mehr, 1 Kor. XV, 10. Phil. I, 14., in hohem Grade, ſehr vorzüglich, 2 Kor. I, 12. II, 4. VII, 13. Dieſe neuteſt. Bedeutungen ſind jedoch ſchon im griech. Sprachgebrauch begründet, wie die Vergleichung von Plat. Apol. p. 20. C. Symp. p. 219. C. Ariſt. Metaph. I, p. 644. F. Eur. Hipp. 945. beweiſen kann. Paulus ſagt alſo von ſich, er habe in jüdiſcher Theologie mehr als viele ſeiner Alters- und Volks-Genoſſen zugenommen, und ſey in hohem, wohl allzuhohem Grade ein Eiferer um die väterliche Lehre geweſen. Ein Zuſtand, der, wie oben ſchon gezeigt worden, als ſicheres Argument gelten kann, daß er von der chriſtlichen Lehre keine nähere Notiz genommen haben konnte.

Mit V. 15. geht er auf die Zeit ſeiner Bekehrung über, deren er ſo erwähnt, daß man deutlich erkennt, er nimmt die Geſchichte ſelbſt als bekannt bei ſeinen Leſern an, und auch hier arbeitet er in allem auf den Zweck hin, begreiflich zu machen, wie er ſeine evangeliſche Erkenntniß nicht durch menſchliche Belehrung empfangen haben könne, und zwar vornehmlich durch Nachweiſung der Unmöglichkeit, vor dem Eintritt ins Apoſtelamt irgend Jemands Unterricht empfangen zu haben. — Ὅτε δὲ — μητρός μου. Ob die Worte ὁ θεὸς hier ächt ſind, oder nicht, ändert im Sinne gar nichts, denn immer wird Gott es ſeyn, von dem das εὐδοκεῖν prädicirt wird. Die Auktoritäten ſchwanken, die auslaſſenden Hdſchr. BFG. 20. ſtehn AD, u. a., den Verſſ. Syr. Vulg., ſtehn Arr. Syr. pol., ℵ* den Auslaſſungen von Orig. Chryſ. Theod. Iren. in gelegentlichen Citaten die Beibehaltung von denſelben in andern Stellen und in Chryſ. Theod. Theoph. Oek. Commentaren gegenüber, u. ſ. w.; wer kann da entſcheiden, was Gloſſe, was zufällige Auslaſſung ſey? Doch ſcheint mir die Beibehaltung dem Sinne des Apoſtels angemeſſener. Auch Lachmann hat geſchwankt, da er nicht ausließ, ſondern einklammerte:

εὐδόκησεν, er achtete es für gut; ἔδοξε τῷ θεῷ, würden die Griechen ſagen. Kurz, es iſt Andeutung des freien, durch Nichts gebundenen oder bedingten Waltens Gottes, wie P. daſſelbe allenthalben denkt. Vgl. Röm. XV, 26. 1 Kor. I, 21. Kol. I, 19. al. ἀφορίζειν, abſondern, Matth. XIII, 49. Apg. XIX, 9. Gal. II, 12. Dieſe Abſonderung iſt hier eine aus Gottes Güte herfließende Ausſonderung aus vielen Andern, eine Erwählung, mit dem Unterſchiede von Röm. I, 1. (ſ. zu d. St.), daß hier nicht, wie dort, der Zweck, für welchen die Ausſonderung Statt gefunden hat, mit angegeben iſt. Luth. 2. phrasis est hebraica, i. e. sanctificavit, ordinavit, paravit me. ἐκ κοιλ. μητρός μου. Von meiner Mutter Leibe an, d. h. ehe ich noch geboren war, alſo gewiß, wie auch von manchen Ausl. bemerkt wird, ohne mein Verdienſt, vgl. Röm. IX, 11. von Jacob und Eſau. Derſelbe Ausdruck Luk. I, 15. von Johannes, Apg. III, 2. vom Lahmgeborenen, XIV, 8. desgleichen. Hier., Lap., Grot., Semler, A. finden hier einen Hinblick auf Jerem. I, 5., auch wohl eine Vergleichung, die P. zwiſchen ſich und dem Propheten mache; doch iſt hierzu keine Nöthigung vorhanden. Was Herr D. Paulus mit ſeiner Ueberſetzung: welcher mich aus meiner Mutter Leib „abgeſondert" hat, eigentlich meine, begreife ich nicht recht, wenn ich aber die Präp. „aus" richtig faſſe, ſo will er zu verſtehen geben, P. meine weiter nichts, als daß ihn Gott ins Leben eingeführt, ihn glücklich habe geboren werden laſſen; was denn ein Verſuch wäre, den Ap. von ſeinem Glauben an göttliche Vorherbeſtimmung zu befreien, d. h. auch in dieſem Sinne ſich einen Paulus nach eignem Zuſchnitt zu bereiten, was ihm jedoch der wirkliche kaum gedankt haben würde. Eben ſo wenig kann ich faſſen, was ihn bewogen haben könne, die beiden durch καὶ ſo eng verbundenen Participia ἀφορ. und καλέσας durch Zwiſchenſtellung des εὐδόκησεν, „das Wohlwollen hatte", zu trennen, und καὶ dann durch „auch" zu überſetzen. Die Sprache erlaubt dies nicht; ſo ſollte es in einer „wortgetreuen" Ueberſetzung nicht gefunden werden. — καὶ καλέσας — αὐτοῦ. Dieſe Worte von dem in der Zeit und geſchichtlich, nehmlich auf dem Wege nach Damaskus, an den Ap. ergangenen Rufe zu verſtehn, erlaubt weder das Tempus, welches die κλῆσις dem εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι vorgängig darſtellt, noch auch die Verbindung des καλέσας

durch καὶ mit ἀφορίσας. Denn wenn P. hätte von diesem Rufe sprechen wollen, hätte er das Partic. ohne Verbindungspartikel setzen müssen. Grot., Hunn., Osiand., Scholz, A., welche es davon verstehn, haben ohne Zweifel Unrecht. Wir können mithin unter der κλῆσις nicht einen Akt Gottes in der Zeit, sondern nur die in Gott ruhende Berufung, Erwählung, Bestimmung, des Mannes zum Heil, und besonders auch zum Apostelamt verstehn, an welche hier zu denken auch dem Sinne des Schreibenden ganz angemessen war. Demnach kann auch die χάρις nicht irgend eine Erweisung der göttlichen Güte, sondern diese Güte selbst, Gottes gnädigen Willen, ihn zu seinem Apostel zu machen, also nicht das Mittel, sondern die in Gott befindliche Ursache der κλῆσις anzeigen. Daher er auch αὐτοῦ hinzusetzt.

V. 16. Den Infinitiv ἀποκαλύψαι macht die Mehrzahl der Ausleger von εὐδόκησεν abhängig, und diese Verbindung giebt sich so leicht, daß man sie um so lieber für die richtige anerkennen wird, als auch im Sinne nicht das Geringste entgegensteht. Doch machen ihn Erasm., Osiand., von καλέσας, Lap. von allen den Verbis des 15. V., Bald. von ἀφορ. und καλ. abhängig (der Letzte verbindet dann εὐδόκησεν, ἵνα κ. τ. λ.), was wir, selbst ohne Rücksicht auf die daraus entstehenden gramm. Schwierigkeiten schon deshalb verwerfen werden, weil wir keinen Grund sehen, die einfachste Verbindung aufzugeben. — Der Sinn der Worte ἀποκαλύψαι — ἐν ἐμοί hat einige Schwierigkeit. Zwar Koppes Erkl.: mir seinen Sohn erscheinen zu lassen, wird kaum Jemandes Beifall finden. Denn wenn auch die ἀποκάλυψις χριστοῦ, die 1 Kor. I, 7. 2 Thess. I, 7. erwähnt wird, wenn wir auf die Sache sehen, seine zweite Erscheinung ist, so ist doch der Begriff, welchen P. bezeichnen will, ein ganz anderer, nehmlich der der Kundmachung seiner jetzt noch verborgenen Majestät und Gewalt, so daß von Seiten der Sprache für diese Erklärung gar nichts spricht. Von Seiten des Gedankens aber noch weniger, da P. hier gar nicht davon redet, daß er Christum gesehen, sondern, daß Gott ihm die Erkenntniß Christi verliehen habe. Aber dennoch bleibt eine Unsicherheit zurück. Die Offenbarung nehmlich kann verschieden aufgefaßt werden, entweder als an Paulus selbst, oder als an Andere ergangen. Im ersten Falle ist es eine ihm zu Theil gewordene Kundmachung, daß

Jeſus, den er bisher verfolgt, der υἱὸς ſey, alſo eine göttliche Belehrung über Jeſum, umfaſſend natürlich alles das, was P. von ihm und ſeinem Werke wußte und glaubte. Für dieſe Annahme ſpricht vor allem der Zweck ſeiner Darſtellung, und der Satz V. 11.; eben dafür die nächſten Worte ἵνα — εὐνεσιν, welche als Zweck der ἀποκάλυψις ausgeſprochen werden; nicht minder ſeine Darſtellung der Begebenheit Apg. XXVI, 16—18. Aber was bedeutet dann ἐν ἐμοί? Soll es für den bloßen Dativ ſtehn? So haben es Calv., Roſ., Flatt, A. verſtanden; aber weder das N. T. bietet, wie Winer ganz richtig zeigt, Eine ſichere Stelle dafür, noch will ſich ein recht paſſender Hebraismus dafür finden laſſen. Oder bedeutet es in mir, d. h. in meinem Gemüthe? Dies iſt die Anſicht von Chryſ. (εἶπεν — ἐν ἐμοί, δεικνύς ὅτι οὐ διὰ ῥημάτων μόνον ἤκουσε τὰ περὶ τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ πολλοῦ πνεύματος ἐπληρώθη, τῆς ἀποκαλύψεως καταλαμπούσης αὐτοῦ τὴν ψυχήν, καὶ τὸν χριστὸν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα.), Dek., Luth. 2., Beza, Carth., Cal., Seml., Win., Paulus. Es giebt auch einen ſehr ſchönen Sinn; aber ſelbſt die einzige Stelle Röm. I, 19., die ſich dafür anführen ließe, iſt nicht ſicher genug. Wir betrachten, ehe wir entſcheiden, die andere Auffaſſung der ἀποκάλυψις. Sie iſt dann eine Kundmachung Chriſti, d. h. ſeiner Macht, Hoheit, Herrlichkeit, kurz des ganzen Inbegriffs deſſen, was P. bei dem Worte χριστὸς zu denken pflegt, an Andere, und zwar entweder durch ihn, alſo ἐν inſtrumental gebraucht, und der Sinn: durch ſeine Predigt und apoſtoliſche Thätigkeit, wie es von Er., Bald., Oſiand., Par., Grot., Vat., verſtanden worden iſt; aber eines Theils würde hierdurch, wie Andre ſchon richtig bemerkt haben, der Inhalt der folg. Worte ſchon vorweggenommen, andern Theils, ſo oft auch ἐν in dieſer Bed. von Gott und Chriſtus gebraucht iſt, entſinne ich mich doch keiner Stelle, wo es von Menſchen ſo vorkäme, und der Zweck der Darſtellung harmonirt nicht mit dieſer Annahme. Oder es bedeutet an mir, daß nehmlich P. ſich als den Gegenſtand bezeichnete, an welchem Gott thatſächlich ſeinen Sohn offenbart hätte, nehmlich durch die Veränderungen, die er in ihm gewirkt, der Mit- und Nach-Welt kund gethan, wer dieſer Jeſus, und welches die Kraft ſeines Lebens, Todes, und Auferſtehens ſey. Dieſe Bedeutung hat die Präp. Mark. XIV, 6. Röm. IX, 17.

1 Kor. IX, 15., und dieſe Anſicht findet ſich bei P. Lomb. (*in me* h. e. in mea conversatione, *revelaret filium suum*, ostenderet, quantae potentiae et bonitatis esset filius suus.), Seb. Schmidt; aber auch ihr ſteht der Zweck der Darſtellung entgegen. So werden wir alſo doch genöthigt ſeyn, die Offenbarung als eine dem Apoſtel ſelbſt geſchehene zu denken, und entweder ἐν ἐμοὶ zu überſetzen: in meinem Gemüth, oder, wenn wir dies grammatiſch nicht behaupten zu können glauben, die Worte als eine Andeutung zu verſtehn, daß dieſe Offenbarung ihm nicht ſowohl durch Worte und eigentliche Belehrungen, als vielmehr durch Thatſachen, durch die Erfahrungen, die er ſelbſt gemacht, alſo an ihm ſelbſt zu Theil geworden ſey. Dieſe Erklärung iſt dem Zuſammenhange eben ſowohl als dem Sprachgebrauche (ſ. oben) angemeſſen, und wird überdies durch die Geſchichte ſeiner Bekehrung beſtätigt, könnte alſo wohl unter allen die beſte ſeyn. — Ἵνα εὐαγγελίζωμαι (Chryſ. einmal εὐαγγελίσωμαι) αὐτὸν (nehmlich τὸν υἱὸν) ἐν τ. ἔθνεσι, der Zweck der ἀποκάλυψις. Das Verbum = κηρύσσειν, nur mit Beifügung des Merkmals, daß das κήρυγμα ein frohes, heilbringendes ſey. Die Conſtruktion wie Apg. VIII, 4. XI, 26. — Im Nachſatze gehört εὐθέως nicht zu dem negativen Theile, vor dem es ſteht; denn die Verbindung von εὐθ. οὐ, die Einige verſucht, ſtatt οὐκ εὐθέως, iſt eben ſo ſehr den Sprachgeſetzen, als dem wahren Zuſammenhang entgegen, ſondern zu dem affirmativen Satze, in welchem P., wenn er ſeinen, hier überall ins Auge gefaßten Zweck verfolgen will, nichts anderes ſagen kann, als daß er ſogleich, alſo ſelbſtſtändig, ohne vorgängige menſchliche Belehrung, zu predigen angefangen habe. Betrachten wir dies, ſo entdecken wir, daß er den wahren Nachſatz gar nicht ausgeſprochen, ſondern Statt deſſelben nur einzelne Begebenheiten genannt hat, aus deren, ſo wie der negativ vorgetragenen Sätze, aufmerkſamen Betrachtung der Leſer ſelbſt jenes Ergebniß ziehen konnte. War dies nicht, wie es faſt ſcheinen möchte, ſeine Abſicht, ſo muß man annehmen, die vorangeſtellten negativen Sätze, namentlich der zweite, haben ihn vom wahren Nachſatz abgelenkt, in welchem Falle εὐθέως iſolirt ſtehen bleiben würde. So dachte Luth. 1.: Ellipsis a Paulo videtur, ut integer contextus sic habeatur: continuo praedicavi s. evangelisavi filium Dei, non contuli prius cum he-

minibus. Ut adv. *continuo* prorsus neget sese ex hominibus eruditum esse, sed potius contra, homines continuo ex sese eruditos in Christo. Dagegen Cal., Bengel, Koppe, Win., Flatt, erklären ſich beſtimmt für die Verbindung mit ἀπῆλθον. — προσανεθέμην; die allgemein angenommene Erklärung iſt die, daß es dem ἀνατίθεσθαι II, 2. gleichbedeutend ſey, alſo heiße: ſich mit Jemand beſprechen, oder auch berathen, conferre c. al. Man führt zwei Stellen zum Beweiſe an, Luc. Jup. trag. I. Ὦ Ζεῦ, τί σύννους κατὰ μόνας σαυτῷ λαλεῖς, ὠχρός, περιπατῶν, φιλοσόφου τὸ χρῶμ' ἔχων; Ἐμοὶ προσανάθου, λάβε με σύμβουλον πόνων, Μὴ καταφρονήσῃς οἰκέτου φλυαρίας. Diod. Sic. XVII, 116. τοῖς μάντεσι προσαναθέμενος περὶ τοῦ σημείου. Da nun dieſe Bed. hier ſehr wohl paßt, ſo iſt ſie ohne Zweifel feſtzuhalten. Nur Beza und Bengel wollten die Präp. πρὸς beſonders urgiren, ich conferirte noch überdies, neben der erhaltenen Offenbarung, was allerdings auch paſſend wäre, aber nach jenen Stellen doch nicht rathſam iſt. Nun iſt σὰρξ καὶ αἷμα dasjenige, womit er nicht zu Rathe gegangen. Dieſe Formel bezeichnet 1 Kor. XV, 50. Hebr. II, 14. den menſchlichen Leib; aber Matth. XVI, 17. iſt ſie ein ſichrer Ausdruck für den Begriff eines Menſchen, der auch in die Stelle Eph. VI, 12. am beßten paßt. Weiter findet ſichs nicht im N. T. Nun aber lag dem Zwecke des Schreibenden, aus dem hier alles beurtheilt werden muß, nichts näher, als der Gedanke, er habe ſich nicht erſt mit andern Menſchen beſprochen. Daher iſt dieſe Auffaſſung ſehr allgemein geworden; nur ob er die Apoſtel, oder wen ſonſt meine, iſt gezweifelt worden, da zumal Hieronymus den Ap. wegen dieſer Stelle gegen die von Porphyr. erhobene Beſchuldigung großer Anmaßung und Inconſequenz zu vertheidigen genöthigt geweſen. Einige ſchwanken, ob ſie die Apoſtel oder Menſchen überhaupt denken ſollen, z. B. Chryſ.; Andre, Theophyl., Batabl., entſcheiden ſich für Erſtere; auch an ungläubige Juden, oder eigene Verwandte, iſt gedacht worden; doch die große Ueberzahl ſpricht für die allgemeinere Auffaſſung, da erſt V. 17. der Apoſtel ſpeciell erwähnt wird, Jac. Capellus u. A. belegen den Ausdruck überdies mit Rabbiniſchen Citaten. Auch iſt es ohne Zweifel die richtige Erklärung. Abweichend von dieſer finden ſich folgende: Oſiander: Non duxi curandum, quomodo doctrina

Evangelii humanae rationi, aut carnalibus hominibus probaretur aut arrideret, aut quid alii de me judicaturi essent, quod subito ab una religione ad aliam transirem, neque periculis, quae ex ea re mihi imminebant, motus sum, ut veritatem agnitam dissimularem; d. h. ich nahm nicht Rückſicht auf die gemeine menſchliche Klugheit oder die Befürchtungen meiner ſinnlich begehrenden Natur. Eben dahin geht Koppes Erkl. für ἐμαυτῷ; Winers: ich hörte nicht erſt das Urtheil des ſinnlich-natürlichen Menſchen, (neque meum neque aliorum), Scholz's: ich berieth mich nicht mit mir als ſinnlichem Menſchen, inſofern ich ein niedriges, nichtiges Leben und Streben habe. *). Ebenfalls von ihm ſelbſt, aber von theoretiſchen Ueberlegungen über die gehabte Erſcheinung, den Werth des Chriſtenthums, u. dgl., hat es Pareus aufgefaßt. Doch allen dieſen Erklärungen ſteht der Zweck der Darſtellung entgegen, der nur auf Berathung mit andern Menſchen führt. Zu völlig anderm Ziele führt Dr. Paulus, der uns in ſeiner Ueberſetzung, ob mit oder ohne ſein Wiſſen? die ehedem von S. Schmidt vorgetragene Anſicht wiedergiebt. Er ſetzt: alsbald habe ich nicht (irgend etwas Phariſäiſches, äußerlich Heiliggehaltenes) hinzugethan (II, 6.) durch ſinnliche Menſchlichkeit (Ich machte mir nicht Zuſätze, was ich ſelbſt etwa oder andre ſinnliche Menſchen wünſchen möchten). Hier iſt erſtlich ein Objektsakkuſ. hinzugefügt, an den P. nicht gedacht haben kann, indem er ſonſt οὐδέν, nicht οὔ, geſchrieben haben würde; ſodann σὰρξ καὶ αἷμα in einer Bed. gefaßt, die aus dem N. T. wenigſtens nicht erwieſen werden kann; ferner der Dativ inſtrumental gebraucht, was P. gewiß nicht gethan, ſondern διὰ mit Gen. geſetzt haben würde, endlich aber der Zweck des Ap. ganz aus den Augen geſetzt, welcher gar nicht der iſt, ſeine Lehre als rein und unverfälſcht darzuſtellen. Es iſt alſo dieſe Erkl. ſchlechthin zu verwerfen.

V. 17. Οὐδὲ ἀνῆλθον — ἀποστόλους. Die von BDFG u. a. Mſ., Syr. pol. in mg. Vulg. It. Patr. latt. unterſtützte Lesart ἀνῆλθον iſt von Lachmann aufgenommen worden, und hat außer dieſer nicht unbedeutenden Auktorität für ſich, daß es leichter war, daß das von Reiſen nach Jeruſalem gebräuchliche

*) Auch Köhler (über die Abfaſſungszeit der apoſtol. Briefe) nimmts von des Ap. eignem Fleiſch und Blut. S. 43.

ἐνέχεσθαι für das minder bräuchliche geſetzt wurde. Aber möglich auch, daß das folgende ἀπῆλθον die Lesart verurſachte. Im Sinne würde die Veränderung eintreten, daß P. nun ſagte: ich entfernte mich nicht nach Jeruſ., d. h. die Reiſe, die ich machte, ging nicht nach Jeruſ., ſondern nach Arabien, wie Köhler S. 44. des angef. Buches die Stelle verſtanden wiſſen will. Uebrigens bedeutet οὐδὲ ἀνῆλθον nicht: Nicht einmal kam ich nach Jer. zurück, wie Paulus überſetzt, ſondern, was οὐδὲ nach negativem Satze allein bedeuten kann, und einzig in den Zuſammenhang paßt: Auch ging ich nicht nach Jeruſ. hinauf. Daß dem Apoſtel unmittelbar nach ſeiner Bekehrung eine Reiſe dahin angedichtet worden ſey, wie Köhler in ſeinem von unerweislichen oft rein aus der Luft gegriffenen Vermuthungen übervollen Buche S. 42. behauptet, läßt ſich aus unſrer Stelle ſo wenig behaupten als widerlegen; denn es ſteht gar nichts davon darin. Eben ſo wenig werden wir durch die Erzählung Apg. XXII, 17. ff. genöthigt, mit Cal., Par., Ramb., anzunehmen, P. ſey auf ſeiner gleich zu betrachtenden Reiſe nach Arabien durch Jeruſalem gekommen, doch bloß als Durchreiſender, und habe hier das dort erwähnte Geſicht gehabt; denn aus den Worten V. 17. kann gar nicht erwieſen werden, daß er gleich nach der Bekehrung in Jeruſalem geweſen ſey. Ἀλλ' ἀπῆλθον — Δαμασκόν. Von einer Reiſe nach Arabien und darauf erfolgten Rückkehr nach Damaskus vor ſeiner erſten Rückkehr nach Jeruſalem meldet Lukas nichts, und ſchon Hieronymus hat ſich Mühe gegeben, beide Erzählungen zu vereinigen. Zwar, wenn man nur den religiöſen Zweck ins Auge faßt, hat dieſe Frage wenig Wichtigkeit, und man kann nicht umhin, Luth. 2. Recht zu geben, wenn er ſchreibt: Hieronymus hic sudat et dicit Lucam in Actis nihil scribere de profectione Pauli in Arabiam. Quasi necesse sit singulorum dierum res gestas et opera scribere, quum hoc impossibile sit. Sufficiat nos habere particulas et summam aliquam historiarum, ex quibus exempla et instructionem habere possumus. Aber für den Geſchichtsforſcher über das Leben des großen Mannes iſt die Sache nicht gleichgültig, und der Exeget, deſſen Aufgabe es iſt, ſeinen Text in jeder Hinſicht zu erläutern, darf ſich wohl auch der Unterſuchung nicht entziehn; daher ich mich faſt wundere, ihr von Winer ſo gar keine Aufmerkſamkeit geſchenkt

zu sehn. Da wir nun vor Allem annehmen müssen, daß P. Wahrheit melde, so müssen wir auch zugeben, daß Lukas die Reise gänzlich ausgelassen hat, was uns nicht wundert, da wir in seinem Buche an gar mancher Stelle die Vollständigkeit vermissen. Unsre Frage ist wesentlich eine doppelte, obwohl in der Beantwortung beide Theile nicht ganz aus einander gehalten werden können: nehmlich 1) wo ist in der Apg. die Reise nach Arabien einzuschalten? und 2) was hat P. in Arabien gethan?

I. Die einzige sichre Antwort auf die erste Frage ist die, daß die Reise, die ja vor der ersten Rückkehr nach Jerusalem Statt gefunden haben soll, vor Apg. IX, 26. eingeschaltet werden müsse. Aber hier lassen sich verschiedene Punkte denken, nehmlich a) nach V. 18., wie Pearson, Beza, Schrader (der Apostel Paulus Th. 1. S. 53 ff.), Köhler (a. a. O. S. 43.), gethan; b) nach V. 19. mit Michaelis, Flatt; c) nach V. 22., wie Luth. 1., Cal., Par., Keil, Haselaar, Eichhorn, Einl. B. 3. S. 23. urtheilen; d) nach V. 25. welches die Ansicht Bertholdts, Künöls zu Apg. IX, 19. ist. Bei der Untersuchung aber scheint es von besonderer Wichtigkeit, ob Lukas diese Reise kannte, und mit Wissen ausließ, oder ihrer darum nicht erwähnt, weil er gar nichts von ihr wußte? Angenommen, daß er sie kannte, so ist wieder Eins von Zweien möglich; entweder er wußte, wo sie hingehörte, oder er wußte es nicht. Im ersten Falle ist es ganz unmöglich, sie nach V. 19. einzuschalten, denn an diesen schließt sich V. 20. mit seinem καὶ εὐθέως so eng an, daß er den Gedanken an eine zwischenliegende Reise in seinem Gemüthe nicht haben konnte, wenn seine Absicht nicht ein Verhüllen der Wahrheit war. Ferner, währte die Reise nur ganz kurze Zeit, so könnte sie nach V. 18. und nach V. 22. als etwas Unwichtiges von ihm ausgelassen, also auch an einer von beiden Stellen einzuschalten seyn; nicht aber wenn er lange von Damaskus abwesend war. In Bezug auf diese beiden Punkte würden wir also bei der Annahme, der wir jetzt folgen, auf unsre zweite Hauptfrage gewiesen seyn. Nach V. 25. wäre es möglich, daß er sie ausgelassen hätte; aber wenig wahrscheinlich, da nicht nur V. 26. so fortfährt, als wäre P. unmittelbar von Damaskus nach Jerusalem gereist, sondern auch

der Annahme einer Rückkehr dahin ſowohl die vorangegangene Verfolgung, als auch die geographiſche Lage durchaus entgegen ſtehen würde. Im zweiten Falle, wenn Luk. ſelbſt nicht wußte, wo die Reiſe hingehörte, ließe ſich annehmen, er habe ſie nach V. 22. gedacht, und ſeine Ungewißheit hinter die unbeſtimmten Ausdrücke verſteckt, mit denen er V. 23. fortfährt. Weit wahrſcheinlicher aber iſt mir, daß er die Reiſe gar nicht gekannt habe, da er ja weder genauer Chronolog war, noch irgend Spuren giebt, daß er alle Begebenheiten des Lebens Pauli gewußt habe. Dann war nichts natürlicher, als daß er ſeine Erzählung ſo zuſammenſetzte, wie wir ſie finden, nehmlich, daß nicht Eine ſichre Spur dieſer Reiſe darin erſcheinen konnte. Dann iſt aber auch das nothwendige Folge, daß wir aus dieſer Erzählung keine ſichern Gründe für unſre Einſchaltung hernehmen können, ſondern die Sache auf ſich beruhen laſſen, uns mit der Gewißheit, nicht urtheilen zu können, begnügen müſſen.

II. Doch vielleicht giebt unſre zweite Frage uns noch etwas Licht. Was that P. in Arabien? Seit Chryſoſt. faſt nur Eine Antwort, nehmlich: er predigte, und zwar entweder die ganzen drei Jahre, deren V. 18. gedenkt, oder ſo, daß dieſe unter den Aufenthalt in Arabien und Damaskus vertheilt werden; und ſelbſt von ſeinen Erfolgen wiſſen da Manche ziemlich viel zu ſagen. Semler iſt bedenklich. Erſt neuerlich haben Schrader und Köhler zu erweiſen geſucht, daß er nicht nur nicht gepredigt, ſondern ſich nicht einmal lange daſelbſt aufgehalten habe, vielmehr eine kurze Zeit von wenigen Tagen, die Lukas leicht, wiſſend oder unwiſſend, übergehen konnte, und zwar in der Einſamkeit, nachdenkend über das Geſchehene, und auf ſein Werk ſich vorbereitend. Da Lukas gänzlich ſchweigt, ſo können wir aus ihm weder für noch wider dieſe Anſicht etwas entlehnen. Die Worte Pauli ſelbſt ſcheinen faſt dafür zu ſprechen. Er erzählt ſein Hin- und Her-Gehen mit ſolcher Geſchwindigkeit, daß man an einen langen Aufenthalt faſt nicht denken kann; der drei Jahre erwähnt er erſt nachdem er hinter den Worten εἰς Δαμασκόν eine Art Ruhepunkt gemacht; ſein Zweck iſt nicht, ſeines Predigens zu erwähnen, ſondern nur, wo er geweſen, und daß er nicht mit Apoſteln oder Schülern von ihnen umgegangen, und dieſer Zweck wird bei dieſer Annahme erreicht; auch hat bei dieſer Annahme alles Fragen

nach Lukas Auslassung ein Ende. Wäre aber diese Ansicht die richtige, so könnte die Einschaltung nicht mehr nach V. 20. erfolgen, sondern entweder nach 18. oder 19., und steckte die Reise vielleicht mit in den V. 19. erwähnten einigen Tagen. Eine sichere Entscheidung aber weiß ich nicht zu finden.

V. 18. Nachdem nun der Apostel durch Erwähnung der Umstände, die seiner Bekehrung vorangegangen, und der Orte, wo er sich in der ersten Zeit nach derselben aufgehalten, mehr angedeutet, als bewiesen hat, daß er weder in der Zeit seines Pharisäer-Lebens, noch während der ersten Jahre seiner Apostelthätigkeit fremden Unterricht genossen haben könne, wendet er sich zu seiner ersten Reise nach Jerusalem, um auch in Bezug auf diese das gleiche Urtheil zu begründen. — Ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία (Chrys. τρία ἔτη) ἀν. εἰς Ἱεροσ. Ueber den Anfangspunkt der drei Jahre sind die Meinungen getheilt, in dem Einige, z. B. Koppe, die Rückkehr nach Damaskus, Andre, und Mehrere, nach vielen Vorgängern Semler, Pearson, Haselaar, Flatt, Paulus, den Ausgang aus Jerusalem, oder die Bekehrung, dafür annehmen. Die Sprache entscheidet durchaus für erstere, wie jeder unbefangen Lesende empfinden wird. Wir sind also genöthigt, einen wenigstens ohngefähr, dreijährigen Aufenthalt in Damaskus nach der Arabischen Reise anzunehmen. War nun diese bald nach der Bekehrung erfolgt, und nur von kurzer Dauer gewesen, so würde der Unterschied beider Zeiten nicht sehr bedeutend seyn; wäre sie aber lange nachher unternommen worden, und hätte selbst eine längere Zeit umfaßt, so würde freilich die Berechnung des Zeitpunkts der Bekehrung dadurch noch mehr erschwert, ja unmöglich gemacht werden. — Ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσ. Ob die hier erwähnte Reise mit der Apg. IX, 26 ff. erzählten identisch sey, oder nicht, wird am Schlusse des Kapitels, so weit möglich, untersucht werden. — Ἱστορῆσαι Πέτρον. A B. 17. 67**. 71. Syr. Erp. Kopt. Sahid. Arm. Syr. pol. am Rande, Lachmann, Κηφᾶν. Winer leitet die Lesart aus dem Bestreben der KV. her, wegen der für Petrus Ansehn nachtheiligen Erzählung II, 11 ff. zwischen dem Apostel Petrus und einem Andern gleichen Namens einen Unterschied zu machen. Entscheiden läßt sich kaum, was P. geschrieben hat; kommt aber auch wenig darauf an. Der Infinitiv ist offenbare Zweckbezeichnung, wie

unzählig oft. Das Verbum Ἱστορεῖν in der Bedeutung: erforſchen, kennen zu lernen ſuchen, von den Beiſpielſammlern und Wetſtein mit einer Menge von Stellen belegt, hat freilich dieſelbe eigentlich nur in Bezug auf Sachen, nicht auf Perſonen. Doch iſt dieſelbe faſt von allen Auslegern ſtreng feſtgehalten, nur von Wenigen, z. B. Bull., Brenz, in die des Beſuchens verwandelt worden, da man allgemein empfand, Paulus könne, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen und ſeinem Zwecke zu ſchaden, unmöglich melden, er habe die Reiſe unternommen, um ſich bei Petrus Belehrung zu erbitten. Auch Erasmus hat ſeine von Vatablus wiederholte Erklärung: quod verbum apud Graecos plus aliquid significat quam videre, nempe percontandi discendique caussa videre, in der Paraphraſe nicht angewandt, denn hier ſteht: visendi gratia potius quam cum illo conferendi. Nur Semler meint: percontari, sciscitari ex Petro voluit Paulus, quamnam sequeretur inter hos Judaeos doctrinae rationem, alſo die Bed. des Erforſchens, Befragens beibehaltend, nicht an die Lehre ſelbſt, ſondern an die Methode der Belehrung gedacht. Faſt vergnüglich zu leſen iſt, was manche Erklärer über die Abſicht des Paulus, und über den Umgang und die Unterredungen beider Apoſtel in guter Abſicht erſonnen haben. Sehn wir ganz einfach auf das, was in der Natur der Sache begründet iſt, ſo werden wir begreifen, daß P. eines Theils einen bloßen freundlichen Beſuch bei Petrus nicht bezwecken konnte; denn hatte er ihn auch vor ſeiner Bekehrung nothwendig oft geſehn, da Petrus ſo wenig im Verborgnen wirkte, als Paulus, der Verfolger, nichts von ihm wahrnehmen konnte, ſo hatte doch eine Bekanntſchaft unter ihnen nicht eintreten können; andern Theils aber wünſchen mußte, ſowohl den thätigſten aller Jünger, deſſen Thätigkeit ihm von ſeinem neuen Standpunkt aus als groß erſcheinen mußte näher kennen zu lernen, als auch überhaupt mit den nähſten Freunden ſeines Herrn, und Arbeitern in gleichem Werke, in eine nähere Verbindung einzutreten. Mit dem Sinne des Schülers konnte er freilich nicht mehr kommen, denn dazu hatte er nicht allein ſchon zu lange ſelbſtſtändig gewirkt, ſondern war er auch zu feſt von der erhaltenen höhern Offenbarung ſeiner Lehre überzeugt. — Καὶ ἐπέμεινα — δεκαπέντε. Das Vb. ſ. Hom. Odyſſ. 1, 309. Apg. X, 48. 1 Kor. XVI, 7. 8. al. Die Präp. in der Bed.

bei, 1 Kor. XVI, 7. 1 Thess. III, 4. 2 Thess. II, 5. III, 1. 10. 1 Kor. XVI, 7. Daß P. bei Petrus gewohnt habe, wie viele Ausleger behauptet, liegt wenigstens nicht in den Worten. Warum er hier die Zeit seines Aufenthalts so genau angebe? Die allgemeine Antwort, um zu erkennen zu geben, daß er in so kurzer Zeit nicht habe können von Petrus unterrichtet werden. In Uebereinstimmung mit seinem Zwecke stünde dieser Grund allerdings; aber sollte es für Paulus, der mit der ganzen Lehre des Judenthums bekannter als Petrus, überdies schon Christ war, einer längern Zeit bedurft haben, um seine Kenntniß, wenn er dessen bedurfte, zu vervollständigen? Und sollte er, der in weit kürzerer Zeit Andere zum Christenthume brachte, dieß Argument für beweisend halten können, daß er nichts von Jenem gelernt? Ich glaube, kaum. Daher, entweder es ist bloßer Zufall, daß er der funfzehntägigen Frist erwähnt, oder, wenn er Grund hat, muß derselbe ein andrer seyn, nehmlich ein falsches Vorgeben der Gegner, entweder, daß er überhaupt erst durch die App. zum Christenthum gebracht worden sey, oder doch eine lange Zeit bei ihnen und als ihr Schüler verlebt habe, dieß aber undankbar und anmaßend zu verbergen suche, oder läugne. Dies wird auch durch V. 20. wahrscheinlich.

V. 19. *Ετερον δὲ — εἶδον.* Auch zu dieser Erklärung lag wahrscheinlich der Grund in einer Beschuldigung von Seiten seiner Gegner, die wir nicht genauer kennen. Warum er keinen andern Apostel gesehen, können wir durchaus nicht sagen, da wir nichts von den Umständen wissen, welche darauf Einfluß hatten. Doch gestehe ich, nicht mit Vielen glauben zu können, es sey dies bloßer Zufall gewesen, so wenig, als daß Paulus sie gemieden habe. So bleibt nur übrig, daß die andern App. entweder ihm nicht trauten — doch dies wenig wahrscheinlich, nachdem Petrus Vertrauen zu ihm gefaßt —, oder nicht anwesend waren, was ja wohl leicht möglich war. — *εἰ μὴ Ἰάκωβον — κυρίου.* Ueber die Person dieses Jakobus sind die Meinungen verschieden. Frühzeitig nehmlich hatte sich in der Kirche das Vorurtheil gebildet, daß Maria, die Mutter des Herrn, außer ihm keine Kinder geboren haben könne. Daraus war die Nothwendigkeit entsprungen, so oft im N. T. Brüder des Herrn genannt wurden, sie als Schwesterssöhne, oder Verwandte überhaupt zu betrachten, wie

denn auch an unſerer Stelle von den KK. geſchehen iſt. Das Dogma von der unbefleckten Jungfrauſchaft legte vollends jeder andern Meinung einen unüberſteiglichen Damm entgegen; und obwohl die proteſtantiſche Kirche daſſelbe nicht anerkennt, ſcheint doch die Meinung von der Unmöglichkeit, daß Chriſtus Brüder gehabt, ſo tief eingewurzelt zu ſeyn, daß bis dieſen Tag faſt Niemand es gewagt, das Wort ἀδελφὸς in eigentlicher Bedeutung zu verſtehn; auch Semler zu unſ. St. thut es nur mit Schüchternheit. Alle andern mir bekannten Ausleger denken entweder an Jakobus den Sohn des Alphäus, einen ganz unberühmten Apoſtel, oder bilden ſich einen andern, Jeſu Mutterſchweſterſohn, auf den ſie dann alles das übertragen, was man von zerſtreuten Notizen über den ἀδ. τ. κυρίου findet. Sehr ſchätzenswerth iſt es daher, daß Köhler (a. a. O. S. 15 f.) die Sache mit Unbefangenheit unterſucht hat. Er zeigt, daß die Brüder Jeſu, Jakobus, Joſes, Simon und Judas (Matth. XIII, 55. Mk. VI, 3. An beiden Stellen werden auch Schweſtern erwähnt.), im N. T. faſt immer in Geſellſchaft ſeiner Mutter vorkommen (Matth. XII, 46 ff. parall. Mk. III, 31 ff. Luk. VIII, 19—21.; Matth. XIII, 55 f. parall. Mk. VI, 3. Joh. II, 12. Apg. I, 14.), niemals aber in Geſellſchaft ihrer Schweſter, des Weibes des Klopas oder Alphäus, der Mutter Jakobus des Jüngern (Joh. XIX, 25. vgl. mit Matth. XXVII, 56. Mk. XV, 40.); daß ſie immer beſtimmt von den zwölf Jüngern geſchieden werden (Matth. XII, 49. Joh. II, 12. VII, 3—5. Apg. I, 14.), daher Jakobus Alphäi unmöglich Einer von ihnen geweſen ſeyn könne; daß ſie zwar Anfangs nach Joh. VII, 5. nicht an Jeſum geglaubt, aber nach ſeiner Auferſtehung ſich ſcheinen an ihn angeſchloſſen zu haben (Joh. XX, 17. wo aber wohl die Jünger gemeint ſind, Apg. I, 14.) Nun ſchließt er, wie ich glaube, mit Recht, daß wo Jak., der Bruder des Herrn, erwähnt werde, es kein anderer ſey als Einer von jenen Söhnen ſeiner Mutter, und zwar derjenige, welcher nach dem Zeugniß des Hegeſippus, Clemens Al., bei Euſebius, mit dem Beinahmen des Gerechten belegt, Biſchof von Jeruſalem geweſen ſey, und auch von Joſephus Ant. XX, 9. p. 698. B. ὁ ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου χριστοῦ genannt werde. Derſelbe ſey es denn auch, der ſowohl in der Apg. nach XII, 2. und in unſerm Briefe vorkomme, und nie aus

dieser Annahme erkläre sich die Wichtigkeit, die ihm dort und hier beigelegt werde, und auf welche Jakobus Alph., in den Namensverzeichnissen der Apostel Matth. X, 2—4. Mk. III, 16—19. Apg. I, 13. immer einer der letzten, und nicht durch Eine merkwürdige Handlung in den Evangelien ausgezeichnet, unmöglich Anspruch machen könne. So mag denn auch an unsrer Stelle der durch diese Betrachtungen gestützte einfache Wortsinn die Oberhand über jede andre Auffassung behaupten. Wenn aber dann Köhler mit Grot., Win., A. der Part. εἰ μή ihre einschränkende Bedeutung absprechen, und sie durch ἀλλὰ μόνον erklären zu müssen glaubt, so sehe ich hierzu keinen genügenden Grund, da wir eben so leicht annehmen können, P. brauche das Wort ἀπόστολος in weiterem Sinne, als Bezeichnung solcher, die im Dienste Christi thätig waren, ohne Rücksicht darauf, ob sie gerade von den Zwölfen waren; eine Rücksicht, die, wäre sie auch von andern durchgängig genommen worden, doch eben ihm am meisten fremd geblieben seyn mußte, der ja selbst Keiner von Jenen war.

V. 20. Die Formel ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, das hebr. לִפְנֵי יְהוָה, kommt als Beschwörungsformel nach 1 Tim. VI, 13. 2 Tim. IV, 1. vor, als Betheurung aber, oder Eidesformel, wozu sie offenbar an unsrer Stelle dient, sonst nicht mehr wieder. Die Auffassung als Satz, so daß ἐστὶ hinzugedacht werde, die sich bei Bengel, und Paulus findet, ist wenigstens bequemer, als die von Semler und Flatt, welche γράφω oder λέγω ergänzen. ὅτι wird dann mit diesem Satze verbunden, was passender ist als mit ἰδού. Was aber konnte den Ap. nöthigen, eine so starke, eidliche Versicherung zu geben? Offenbar nichts Anders als die Besorgniß keinen Glauben zu finden; diese aber konnte nicht entstehn, wenn er nicht wußte, daß seine Gegner entweder ihn der Fälschung angeklagt, oder von ihm falsche Nachrichten mit solcher Keckheit ausgebreitet hatten, daß einfache Rede nichts wider sie vermochte. Worauf sich aber dies beziehe, lehrt uns die Stelle, wo die Versicherung steht. Hätte P., wie Manche glauben, seine gesammte Erzählung damit gleichsam versiegeln wollen, so hätte er sie nicht hier in die Mitte hinein geschoben, sondern entweder ganz vorn, oder ganz an den Schluß gestellt. Daß sie hier steht, muß uns lehren, daß er unmittelbar vorher dasjenige gesagt, was am meisten bezweifelt werden konnte. Er hat aber hier von dem

gehandelt, was ſich in Jeruſalem zugetragen, und daß man hierüber, nehmlich über das Verhältniß, in dem er zu Petrus und den Uebrigen geſtanden, am meiſten ein falſches Licht zu gießen bemüht geweſen, lag in der Natur der Sache. Er ſollte ihr Schüler geweſen ſeyn, und jetzt undankbar von ihnen abtrünnig, das war die Hauptanklage; gegen ſie mußte er ſich am meiſten zu verwahren ſuchen: darum der Eidſchwur grade an dieſer Stelle.

V. 21. Ἔπειτα. Hierauf, nehmlich, nachdem ich in Jeruſalem die 15 Tage verbracht hatte. Wenigſtens, da eine genauere Beſtimmung nicht gegeben wird, muß man die Worte ſo verſtehn, und unmittelbare Aufeinanderfolge erwarten. κλίματα, Gegenden, Röm. XV, 23. 2 Kor. XI, 10. τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλ. Chryſ. καὶ Κιλ. Nach der Ordnung, in welcher P. hier die Länder ſtellt, iſt er von Jeruſalem durch Syrien gereiſt. Zu Lande konnte er nicht anders, aber dann berührte er nicht Käſarea Stratonis, das am Meere liegt, wie die Apg. IX, 30. — Identität beider Reiſen vorausgeſetzt — berichtet. Daher verſchiedene Verſuche der Vereinigung; entweder P. habe die Länder nicht in genauer Ordnung genannt — wenig wahrſcheinlich —; oder es ſey ein anderes Käſarea gemeint, nehmlich Philippi — gegen den Gebrauch —; oder es werde hier Phönike als Theil des einſtigen Syriſchen Reiches und der jetzigen Provinz Syrien unter dieſem allgemeinen Namen verſtanden. — So Koppe, Winer, und nicht unwahrſcheinlich. W. vergl. Matth. IV, 24. Apg. XXI, 3. — Der Grund, warum er dies erzähle, liegt vor Augen; nicht um biographiſcher Vollſtändigkeit willen, ſondern weil er nach dem erſten Aufenthalt in Jeruſalem, noch in den erſten Jahren ſeines Apoſtelamts, unmöglich eine Lücke laſſen durfte, ohne Verdacht gegen ſich zu erregen, als habe er am Ende doch irgend wo, vielleicht gar verborgen in Jeruſ. ſelbſt, von den ältern App. gelernt. Nachdem er aber einmal ſeine Entfernung in ſo entlegne Länder, wohin noch kein Apoſtel gekommen war, berichtet, hörte dieſe Nothwendigkeit für ihn auf.

V. 22. Nachdem er ſeine Erzählung bis an den äußerſten Punkt hinausgeführt hat, holt er noch Etwas über ſein Verhältniß zu den Chriſten im übrigen Judäa nach, auch dies offenbar, um ſeine Selbſtſtändigkeit zu behaupten, ſey es nun die ſeiner

ihn, wie die Meisten, oder seines Amts als Gesandter Christi, nicht der Menschen, wie Semler, Flatt, annehmen. — Ἐκκλησίαι im gewöhnlichen engen Gebrauch des N. T. würde keinen Zusatz weiter erfordert haben; da er noch ταῖς ἐν X. hinzusetzt, d. h. nichts anders, als die Bezeichnung, daß sie christlich — mit Ch. verbunden, oder auf ihn gegründet — sind, so hat das Wort eine weitere Bedeutung. Es versteht sich, daß die von Jerusalem hier nicht mit einbegriffen ist, Ἰουδαίᾳ also bloß das jüdische Land bezeichnet. ἤμην ἀγνοούμενος, ich war unbekannt; der beigefügte Dativ ταῖς ἐκκλ. zeigt, daß der Schreibende das Part. als reines Adjektivum denkt. τῷ προσώπῳ, von Angesicht, persönlich. Die Unbekanntschaft der jüdischen Gemeinen lag in der Natur der Sache. Ehe Paulus als Verfolger auftrat, war er ein unbekannter Jüngling, wie aus der ersten Erwähnung seines Namens Apg. VII, 58. hervorgeht. Da kannten ihn wohl kaum Jerusalems Bewohner. Als die Verfolgung begonnen hatte, und selbst die Gemeine der Hauptstadt sich zerstreute (VIII, 1.), da kamen natürlich auch die christlichen Landbewohner so leicht nicht in die Stadt, in der sie nur Gefahr zu erwarten hatten; Paulus aber scheint seine Verfolgungen nicht über diese hinaus erstreckt zu haben (VIII, 3.). Nach seiner Bekehrung war er lange Zeit abwesend, und sein Aufenthalt in Jerusalem währte nur funfzehn Tage, in die kein Fest gefallen zu seyn scheint. Er war also nicht bei den Gemeinen gewesen; von diesen konnten Einzele ihn vielleicht gesehen haben; aber diese kommen hier nicht in Betracht, den Gemeinen als solchen war er persönlich unbekannt geblieben.

V. 23. 24. Ἀκούοντες ἦσαν. Eine constr. ad sensum, da αἱ ἐκκλησίαι das grammatische Subjekt ist. Der Gebrauch des Partic. mit εἶναι, im N. T. überhaupt, vorzügl. bei Lukas, ziemlich häufig, giebt die Vorstellung des dauernden Zustandes noch stärker als das bloße Imperfectum. S. Winer Gr. S. 294. Daß nach ὅτι die or. recta beibehalten wird, ist nichts Ungewöhnliches, und dient zur Belebung der Rede. — ὁ διώκων ἡμᾶς ποτέ. Ganz falsch ist es, mit Grot. anzunehmen, διώκειν stehe für διώξας, und sey ein Hebraismus. Die Sache ist diese: Fehlte ποτέ, so wäre für das Verbum keine andre Relation vorhanden als zum Hauptsatze νῦν εὐαγγελίζεται. In Be-

zug auf dieſen wäre das διώκειν etwas Vergangenes, und es würde alſo ein Part. prät. gefordert. Doch würde der Aoriſt, Bezeichnung der vorübergegangenen Handlung ſchlechthin, auch hier nicht gut paſſen. Durch Beifügung von ποτὲ aber werden wir im Participialgliede ſelbſt in die vergangne Zeit verſetzt, in welcher das διώκειν etwas Dauerndes war; in relativer Form müßte daher geſagt werden: ὃς ποτε ἐδίωκεν (nicht ἐδίωξεν) ἡμᾶς. Dieſe dauernde Handlung nun kann nur durch das Part. präſ. bezeichnet werden, und P. hat alſo genau das Richtige geſetzt. — Τὴν πίστιν, wird hier wohl mit Beza, Grot., Koppe, Flatt, am richtigſten objektiv genommen, als die chriſtliche Lehre; denn dieſe war es, welche er verkündigte, und an welche zu glauben er forderte. δοξάζειν, loben, preiſen. ἐν ἐμοί. Dek. δι' ἐμέ, und ſo Grot., Seml., die mea caussa, und Wolf, Koppe, Flatt, die propter me überſetzen, mit Bezug auf Eph. IV, 1. 1 Petr. IV, 14., woraus freilich die Bed. wegen nicht gerechtfertigt werden kann. Winer, der ſie in Bezug auf Perſonen durchaus läugnet, überſ. an mir, d. h. ſie entlehnten von mir, von dem, was mit mir geſchehen war, einen Stoff zum Preiſe Gottes. Dagegen iſt nichts einzuwenden; nur ſagen wir Deutſchen dann: meinethalb.

Ueber die Reiſe nach Jeruſalem I, 18 ff.

Nachdem wir nun die Reiſe nach Jeruſalem einfach ſo betrachtet haben, wie P. ſelbſt ſie darſtellt, mit keiner andern Rückſicht, als auf die Angemeſſenheit ſeiner Darſtellung zu ſeinem Zweck, ſcheint es nothwendig, über die Identität derſelben mit der, welche Lukas Apg. IX, 26 ff. berichtet, ſoviel zu ſagen, als die Grenzen eines exegetiſchen Commentars geſtatten. Bis in ganz neue Zeit iſt dieſe Identität allgemein angenommen worden, daher ſich auch in ältern Commentaren wenig oder nichts hierher Bezügliches vorfindet. Erſt neuerlich hat man ſie zu bezweifeln angefangen. Ueberlieſt man beide Reiſen mit Unbefangenheit, ſo findet man, daß Paulus und Lukas beide ſo erzählen, daß man ſie für die erſte, die der Ap. nach ſeiner Bekehrung nach Jeruſalem gethan, anſehen muß. Dahin führt Gal. I, 17. 18. und Apg. IX, 26 f. In Bezug auf P. liegt überdies die Nothwendigkeit am Tage, ſeine erſte Reiſe zu berichten, da ihre Verſchweigung

ſeinen Gegnern eine gefährliche Waffe in die Hand gegeben hätte; und für die Wahrheit ſeines Berichts bürgt, wenn ſonſt nichts, doch die Betheuerung V. 20. Für Lukas fehlt uns zwar eine ſolche unläugbare Bürgſchaft, aber auch auf der andern Seite jeder Beweis vom Gegentheil. Nur wenn eine genauere Vergleichung beider Erzählungen uns weſentliche Widerſprüche zeigte, würden wir die Meinung faſſen können, daß jeder der beiden Schriftſteller eine andre Reiſe meine, und Paulus würde dann den Vorzug erhalten müſſen. Wir vergleichen ſie daher 1) in Bezug auf Zeit und äußere Umſtände der Unternehmung. Hier meldet P., daß er die Reiſe drei Jahre nach ſeiner Rückkehr nach Damaskus angetreten habe; Lukas ſagt dies zwar nicht, ſondern nur, daß er ſich ἡμέρας ἱκανὰς (V. 23.) in Dam. aufgehalten habe. Hierin aber liegt kein Widerſpruch, denn erſtlich iſt Köhlers Behauptung (a. a. O. S. 1 3.), daß dieſer Ausdruck nicht drei Jahre, ſondern höchſtens einige Wochen bedeuten könne, aus den von ihm gegebenen Beiſpielen keinesweges erwieſen, wie eigene Vergleichung Jeden lehren kann, und zweitens, auch wenn ſie's wäre, dürfte doch nicht überſehen werden, daß Lukas nicht nur überhaupt um Chronologie faſt ganz unbekümmert iſt, und daher über das wahre Zeitverhältniß leicht mangelhaft unterrichtet ſeyn konnte, ohne daß hieraus über die Begebenheiten ſelbſt ein Schluß gezogen werden dürfte, ſondern auch hier gar kein Intereſſe hatte, eine genaue Zeitbeſtimmung zu geben, P. aber ein ſolches hatte. Ferner erzählen beide ſo, daß jeder Leſer glauben muß, die Reiſe ſey von Damaskus aus unternommen worden, ſtimmen alſo in dieſem Umſtande überein. Daß Lukas als Veranlaſſung des Abſchiedes von Dam. eine Verfolgung angiebt, deren P. nicht erwähnt, darf nicht auffallen, da Jener zum Zweck hatte, die Thaten und Leiden des Apoſtels zu berichten, dieſer aber, über ſein Verhältniß zu den ältern App., worauf jene Verfolgung keinen Einfluß hatte, aufzuklären. Auch erwähnt P. an anderem Orte (2 Kor. XI, 32 f.) der Verfolgung ebenfalls. Ueberhaupt läßt P. alles weg, was nicht zu ſeinem Zwecke dient; aus ſeinem Stillſchweigen über ſolche Dinge kann daher durchaus kein Schluß gezogen werden. Sehen wir 2) auf den Zweck der Reiſe, ſo ſpricht P. den ſeinigen in den Worten ἱστορῆσαι Πέτρον V. 18. deutlich aus, weil er Grund hatte, dies zu thun;

Lukas aber, der hierzu keinen Grund hatte, unterläßt die beſtimmte Angabe des Zwecks, den Köhler S. 5. ohne genügende Begründung in Verkündigung des Evangeliums vor dem hohen Rathe ſetzt; indem er aber V. 26. erzählt: ἐπειρᾶτο κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς, deutet er das Vorhandenſeyn jenes Zwecks mit ſo vieler Beſtimmtheit an, als es von ihm nur irgend erwartet werden kann. Alſo auch hier kein Widerſpruch. Wir vergleichen 3) die einzeln Ereigniſſe des Aufenthaltes ſelbſt. a) Lukas erzählt V. 26., die Chriſten in Jeruſ. hätten ihm Anfangs nicht getraut. Darauf baut nun Köhler S. 3. die Behauptung der Verſchiedenheit beider Reiſen. Das Synedrium müſſe nothwendig bei dem Ausbleiben der erwarteten Gefangenen aus Damaskus haben Erkundigungen einziehen laſſen, und die merkwürdige Umänderung des Mannes bald in Jeruſ. bekannt geworden ſeyn; die damascenifchen Chriſten müſſen eben dieſe Nachricht bald haben nach Jeruſ. gelangen laſſen, und wie man in Damaskus ſeinen Verfolgungseifer von Jeruſ. her gekannt (Apg. IX, 13. 14.), ſo umgekehrt in Jeruſalem ſeinen apoſtoliſchen. Alſo könne die Reiſe bei Lukas nicht drei Jahre, ſondern nur wenige Wochen nach der Bekehrung erfolgt ſeyn. Auffallen kann es allerdings beim erſten Anblick; aber erſtlich dürfen wir eine frühere Reiſe nach Jeruſalem als die vom Ap. ſelbſt erzählte aus oben angezeigten Gründen nicht anerkennen; wäre alſo die bei Lukas weder dieſelbe, noch eine ſpätere, ſo könnte ſie gar nicht erfolgt ſeyn, und da Lukas hier manche Einzelheiten giebt, nicht nur eine kurze Notiz, ſo würden wir ihn geradehin für einen Lügner erklären müſſen, was wir nicht ſo leichtweg wagen dürfen. Sodann aber bei näherer Betrachtung verſchwindet das Auffällige faſt ganz. Was das Synedrium — Erkundigungen deſſelben zugeſtanden — wußte, das brauchten die Chriſten deshalb noch nicht zu wiſſen, ja nicht einmal alle Juden, da die Synedriſten nur zu viel Urſache hatten, die Umkehr eines ſo eifrigen Verfolgers zum verfolgten Glauben zu verbergen. Und an Mitteln dazu konnte es denen nicht fehlen, welche Rath gefunden hatten, die dicht bei Jeruſalem erfolgte Auferſtehung in eine Diebsgeſchichte zu verwandeln (Matth. XVIII, 11—15.). Daß man in Damaskus von den Verfolgungen des Paulus frühzeitig erfuhr, war ſehr natürlich, da eben ſie die Chriſten aus Jeruſ. allenthalben hin vertrieben hatten; nicht aber umgekehrt, da

Damaſceniſche Chriſten gewiß nicht nach Jeruſalem hingingen, wo ſie nur Verfolgung zu erwarten hatten, feindſelige Juden aber ſich gewiß gehütet haben werden den Chriſten davon zu erzählen. Und endlich, war auch vielleicht eine ſchwache Kunde zu ihnen gekommen, folgte daraus, daß ſie ihm auch trauen mußten? — So kann ein Beweis gegen die Identität hieraus nicht gezogen werden. b) Apg. IX, 27. Barnabas führt P. bei den App. ein. Paulus meldet gar nichts über die Art, wie er ſeinen Zweck erreicht, hat aber auch keinen Grund dazu; und ſo kann es die geweſen ſeyn, welche Lukas angiebt. c) Apg. IX, 28. Paulus geht mit den App. um, und redet frei von Chriſto. Das Erſte liegt, wenigſtens in Bezug auf Petrus, in V. 18.; das Andre hörten die Chriſten in Judäa nach V. 23., und, wie auch die Verbindung andeutet, nicht von Damaskus her, ſondern aus Jeruſalem. „Aber Lukas ſpricht von den Apoſteln, Paulus nur von Petrus und Jakobus, der wahrſcheinlich nicht einmal Apoſtel im engern Sinne war.“ Ja, aber auch Luk. ſagt nicht: alle App.; konnte auch, als Anhänger des Paulus, das Wort ἀπόστ. eben ſowohl als dieſer in weiterm Sinne brauchen, ſo daß auch Jakobus ihm ſo hieß. Wenn nun P. nur dieſe beiden ſah, ſo konnte die Urſache nur dieſe ſeyn, daß nur dieſe zwei da waren; er ſah alſo alle, die da waren, und mehr als höchſtens dieſes ſagt auch Lukas nicht. Ferner hatte L. kein Intereſſe, beſtimmt zu melden, Wen er geſehn, konnte ſich alſo leicht ſo allgemein ausdrücken, ohne dadurch ein Zeuge gegen P. zu werden, der ein ſolches Intereſſe hatte. Endlich iſt nichts leichter möglich, als daß Luk. gar nicht genau wußte, mit Wem Paulus umgegangen war, und vielleicht glaubte, mit allen, und darum ſich unbeſtimmt und allgemein ausdrückte. So verſchwindet auch hier der Schein des Widerſpruchs. d) Apg. IX, 29. P. ſtreitet mit den Helleniſten, die ihn zu tödten ſuchen. Dies zu erwähnen, war hier im Briefe gar kein Grund vorhanden. Etwas Widerſprechendes aber wird nicht darin erwähnt. e) Ap. IX, 30. Die Chriſten bringen ihn hinab (alſo ans Meer) nach Käſareia, und ſenden ihn von da nach Tarſos. P. meldet eine Reiſe nach Syrien und Cilicien. Wie dies zu vereinigen ſey, iſt bei V. 21. gezeigt worden. — Wo ſind nun ſchlagende Beweiſe für die Verſchiedenheit der beiden Reiſen? Wo ſind Gründe, ſtark genug, uns zu Annahmen zu berechtigen,

bei denen wir Lukas offenbarer Lüge zeihen müßten? Eine solche ist die Köhlersche, wie sich gezeigt hat, eine solche auch die von Schmidt*) auf den einzigen unhaltbaren Grund, daß P. in unserm Briefe aller seiner nach Jeruſ. gethanen Reisen erwähnen müsse, erbaute Behauptung, die von Lukas erzählte Reise habe gar nicht Statt gefunden, und P. rede hier von der Apg. XI, 30. XII, 25. erwähnten; zwischen beiden finden sich nicht die fernsten Aehnlichkeiten. Ich halte daher mit Schrader (a. a. O. S. 49—53.) die beiden Erzählungen für Berichte von Einer Begebenheit, von verschiedenem Standpunkt aus gemacht.**)

Zweites Capitel.

Nach völliger Beendigung dessen, was er in Bezug auf seine erste Anwesenheit in Jerusalem zu berichten hatte, geht der Apostel nun zu Erwähnung einer zweiten über, welche ihn ebenfalls als selbstständigen Apostel, anerkannt überdies als völlig unabhängig von den übrigen, darstellen soll. Wir werden seine Erzählung, wie die von der ersten, hier ganz rücksichtslos betrachten, um ein möglichst reines Ergebniß zu gewinnen, an einem andern Orte über die Identität der Reise mit irgend einer der in der Apg. erwähnten beifügen, was nöthig scheinen wird.

V. 1. Ἔπειτα — Ἱεροσόλυμα. Das Adv. ἔπειτα kann sehr geneigt machen, es hier wie V. 18. 21. von der nächsten Begebenheit nach der zuvor erzählten, also von der nächsten Reise des Apostels nach Jeruſ., zu verstehn. Aber nothwen-

---

*) Chronologie der Apostelgesch. in Keils und Tzschirners Analekten B. 3. St. 1. Ich habe weder den Aufsatz selbst, noch die Widerlegungen von Bertholdt (Einleitung. B. 5.), Keil, A., zu Gesicht bekommen können.

**) Vgl. Schott Erörterung einiger wichtigen chronol. Puncte ꝛc. (1832.) §. 2. Ich erhielt das Buch erst, als das Manuscript zum Absenden bereit war. In der Hauptsache stimmt er mit mir überein.

dig iſt dieſes nicht, und ſobald andre wichtige Gründe dagegen ſprechen, wird man auf dies Wort nichts bauen können. Eben ſo iſts mit πάλιν, das zwar allerdings zunächſt auf die erſte Reiſe nach der erwähnten hindeutet, aber doch, da es nicht mit τὸ δεύτερον gleichbedeutend iſt, keine Nöthigung zu dieſer Annahme in ſich enthält. διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν. Grot. und Ludw. Capellus wollten aus chronologiſchen Gründen bloß τεσσάρων leſen, was nach Semler prol. ad Gal. im Chronikon alexandr. wirklich gefunden, außerdem aber durch nichts beſtätigt wird. Die Bedeutung: nach 14 Jahren, haben Kypke zu Mk. II, 1. Winer Gr. S. 326., A. genügend gerechtfertigt und mit Beiſpielen belegt, im N. T. Apg. XXIV, 17.; ſo daß Erklärungen, wie die von Oeder, dem Rambach folgt, „noch ferner die 14 Jahre über" oder von Paulus: „während 14 Jahren (im Laufe derſelben)" weiterer Widerlegung nicht bedürfen. Aber geläugnet kann nicht werden, daß nach allen dargebotnen Beiſpielen der Sinn ſolcher Zeitangabe der zu ſeyn pflegt, den auch Koppe ausſpricht, daß nehmlich das, was der Satz beſagt, innerhalb der mit διὰ bezeichneten Periode nicht geſchehen ſey; woraus dann folgen würde, daß P. innerhalb der 14 Jahre gar nicht in Jeruſ. geweſen ſey, alſo ſeine Reiſe nicht eine dritte oder vierte, ſondern die zweite ſeyn müſſe, und keine von ihm übergangen ſeyn könne. Sollten daher hiſtoriſche Gründe dennoch für eine ſpätere als die zweite entſcheiden, ſo würde man mit Flatt einräumen müſſen, daß P. ſich dem ächt griechiſchen Gebrauche nicht ganz angeſchloſſen habe. Entſchieden kann jetzt noch nicht werden; aber bemerkenswerth iſt es doch, daß drei Momente zugleich, ἔπειτα, πάλιν, διά, für eine zweite Reiſe zu ſprechen ſcheinen. Eine andere Frage, deren Beantwortung wenigſtens zum Theil hierher gehört, iſt nach dem Anfangspunkt der 14 Jahre. Die verſchiednen Meinungen darüber ſollen an andrer Stelle folgen; hier iſt nur ſoviel zu bemerken, daß der Sprachgebrauch denſelben nur dahin ſetzen läßt, wo P. in ſeiner Erzählung ſtehn geblieben iſt, nehmlich an das Ende ſeiner erſten Anweſenheit in der Mutterſtadt. — Barnabas. Ein Levit aus Cypern, ſein eigentlicher Name Joſes, von den App. mit Barnabas (υἱὸς παρακλήσεως) vertauſcht; hatte ſich gleich in der erſten Zeit der Kirche durch ſeinen aufopfernden Eifer verdient gemacht (Apg. IV, 36 f.). Von ihm war P. in die Be-

kanntſchaft der App. eingeführt worden (IX, 27.); ſpäter von dieſen nach Antiochia geſandt, die dort neu entſtandne Gemeine zu beſuchen, hatte er Paulus von Tarſos eben dahin geholt, daſelbſt ein ganzes Jahr in Gemeinſchaft mit ihm gewirkt, worauf beide in Auftrag der Gemeine eine Spende an die chriſtlichen Armen in Jeruſalem überbrachten, die zweite Reiſe P., deren die Apg. Erwähnung thut (XI, 22—30. XII, 25.). Nach der Rückkehr waren beide, und zwar, wie es ſcheint (vgl. XIII, 1.), noch immer Barnabas als Hauptperſon, von der Antioch. Gemeine auf Miſſion abgeordnet worden (XIII. XIV.), machten ſodann auch zuſammen eine neue Reiſe nach Jeruſalem zur Beilegung des Streits über die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes von Seiten der Heidenchriſten (Apg. XV.). Ehe ſie aber eine zweite Miſſion antraten, entzweiten ſie ſich über Barnabas Verwandten, Markus, ſo heftig, daß ſie ſich trennten. Barnabas ging nach Cypern (XV, 36—39), und erſcheint von da an nicht mehr in der Apgeſchichte, ſondern nur noch in den pauliniſchen Briefen. Titus kommt in der Apg. gar nicht vor, ſondern nur in den Briefen als Gehülfe des Apoſtels; daher es uns an ſichern Nachrichten über ihn gänzlich fehlt.

V. 2. *Ἀνέβην — ἀποκάλυψιν.* Die Wiederaufnahme eines Worts aus dem Vorhergehenden mit δὲ, um eine nähere Erklärung beizufügen, etwas ganz Gewöhnliches, das ſich eben ſo in andern Sprachen findet. — *Κατὰ ἀποκάλυψιν.* Der allgemein angenommenen Erklärung: in Gemäßheit, in Folge, einer Offenbarung, d. h. eines hohen Winks, ſteht nur die von Schrader (der Ap. Paulus Th. 1. S. 74.) entgegen, welcher dieſen Sinn findet: der Zweck ſeiner Reiſe ſei geweſen eine Aufdeckung des bisher von ihm unter den Heiden verkündigten Evangeliums von den Chriſten zu Jeruſalem. Er faßt alſo κατὰ als Zweckbezeichnung. Dies iſt die Präp. zwar allerdings im Griechiſchen, und zwar bei Verbis der Bewegung, ſ. Matth. ausf. Gr. S. 1153.; aber im N. T. ſcheint ſie es nicht zu ſeyn, indem die von Bretſchneider gegebenen Beiſpiele nicht als ſolche gelten können. Dazu kommt nun, daß ἀποκάλυψις ohne beigefügten Objektsgenitiv unmöglich ſo, wie Schr. will, verſtanden werden kann, auch die von ihm geſetzte Bed. im N. T. gar nicht hat. Wir ſchließen uns daher der gewöhnlichen Erklärung an, und fin-

den in diesem Beisatz eine Hindeutung, wie er weder ohne Grund, noch aus Gefühl eines eigenen Bedürfnisses, noch um schuldige Rechenschaft abzulegen, hinaufgezogen sey, sondern durchaus selbstständig. Denn wer von sich sagt, daß er höherm, göttlichen Befehle folge, der erklärt sich eben dadurch von Menschen-Ansehn unabhängig. Jetzt aber ist die Frage, wem die Offenbarung zu Theil geworden war, ihm selbst, oder Anderen? Die Ausleger sind in ihren Antworten deßhalb nicht unbefangen, weil sie sämmtlich schon entschieden haben, von welcher in der Apg. erzählten Reise hier die Rede sey, und die beiden Erzählungen in Einklang zu bringen suchen. Ich antworte: die Worte, wie sie dastehn, lassen uns nur vermuthen, daß sie ihm selbst zu Theil geworden, wie ja auch die Apg. eine Menge solcher an ihn ergehenden höhern Weisungen enthält. Vgl. Apg. XVI, 6. 7. 9. XVIII, 9. XXII, 17 ff. XXIII, 11. Dennoch, wenn sich anderswoher erweisen ließe, daß sie an Andere ergangen wäre, so könnten die Worte nicht als genügender Beweis dagegen angesehen werden. — καὶ ἀνεθέμην — ἔθνεσι.. Das Verbum ἀνατίθεσθαι bedeutet hier nichts als exponere, erzählen, berichten. Vgl. 2 Makk. III, 9. ἀνέθετο περὶ τοῦ γεγονότος ἐμφανισμοῦ. Apg. XXV, 14. αὐτοῖς hat im Vorherg. nichts, worauf es bezogen werden könne; der Zusammenhang aber lehrt, daß aus Ἱεροσόλυμα der Begriff der dortigen Christen herausgenommen werden müsse. Τὸ εὐαγγ. ἣν κηρύσσω ἐν τ. ἔ. Diese Worte sind schlechterdings verbunden zu denken; denn nicht τὸ εὐαγγ., die christliche Lehre überhaupt, trug P. ihnen vor; das wäre unnöthig gewesen, sondern das Evangelium, welches er unter den Heiden predigte, d. h. er berichtete ihnen, in welcher Weise er dort predigte, nehmlich ohne Rücksicht aufs jüdische Gesetz oder dessen Ceremonien. Das Präs. κηρύσσω wird von Beza, Par., A., für emphatisch gehalten, nehmlich als Andeutung der Beständigkeit, mit welcher er in allen Zeiten denselben Lehrtypus bei den Heiden anwendete. Und gewiß dachte P. beim Niederschreiben dieses Präs. nicht sowohl an die Form, die er damals schon angewendet hatte, als er in Jerus. war, als vielmehr an die, deren er sich eben jetzt und immerfort bediente, denn über diese war der Streit. Der volle Sinn ist also: das Evang., das ich bis dahin gepredigt hatte, welches nehmlich eben das ist, welches ich jetzt noch predige. Eine

Folgerung übrigens muß aus dieſen Worten noch gezogen werden, nehmlich daß P. bei jenem Beſuche in Jeruſ. ſchon wirklicher Heidenapoſtel war, und ſelbſtſtändig als ſolcher daſtand. — *Κατ' ἰδίαν — δοκοῦσι. κατ' ἰδίαν* bedeutet ohne Zweifel privatim, seorsim, abgeſondert von den übrigen; vgl. Matth. XIV, 13. 23. XVII, 19. Apg. XXIII, 19. Daß hier *ἀνεθέμην* aus dem Vorigen wiederholt werden müſſe, iſt die allgemeine Anſicht, der meines Erinnerns nur Bull., mit der ſeinigen, daß der Satz nicht vollendet, ſondern abgebrochen, und erſt mit V. 6. wieder aufgenommen werde, aber mit Unrecht, entgegenſteht. Demnach meldet hier P. eine beſondere, vertrautere, nur in engem Kreiſe geſchehene Beſprechung, welche ziemlich eben ſo allgemein als verſchieden von der erſterwähnten, und die Worte *κατ' ἰδ. κ. δ.* daher dem unbeſtimmten *αὐτοῖς* entgegengeſetzt, betrachtet wird. Doch Chryſ. und Wenige mit ihm geſtatten gar keine allgemeine Beſprechung, und zwar Chr. aus dem Grunde, weil alle andern Judenchriſten, außer den App., viel zu feindſelig gegen ihn geweſen ſeyen; nehmen alſo unſre Worte nicht als Gegenſatz, ſondern als Erläuterung des Vorhergehenden. Wenn ein hiſtoriſcher Grund zu jener Annahme berechtigte, ſo würden die Worte dieſe Auffaſſung wohl erlauben; wenn aber dies nicht iſt, ſo iſt die gewöhnliche Deutung richtiger, denn ſie iſt einfacher. Weiter wird der Dativ *τοῖς δοκοῦσιν* ziemlich allgemein als ein für ſich beſtehender Ausdruck angenommen, und entweder mit Vergleichung von Eur. Hek. 292 f. Herm. (*λόγος γὰρ ἐκ τ' ἀδοξούντων ἰών, κἀκ τῶν δοκούντων αὐτός, οὐδὲν παλτὸν σθένει.*) überſetzt: die in Anſehen, in Geltung Stehenden, oder aus V. 6. wo außer *οἱ δοκοῦντες* auch *τῶν δοκούντων εἶναί τι*, und V. 9., wo *οἱ δοκ. στῦλοι εἶναι* ſteht, auch hier in gleichem Sinne ergänzt, nehmlich die, welche (je nach der verſchiednen Deutung des bezeichneten Objekts mit Recht oder Unrecht) für Etwas gelten, kurz die Angeſehenen. Dies ſcheint, weil der Ap. dabei aus ſich ſelbſt erklärt wird, die richtigere Auffaſſung. Theod. *ἀντὶ τοῦ ἐπισήμους.* Heſych. *δοκοῦντες, οἱ ἔνδοξοι.* Fragen wir nun zunächſt, Wen der Apoſtel meine, ſo ſagt zwar Grot.: apparet ex iis quae sequuntur non intelligi Apostolos alios, sed illorum apostolorum nimis fervidos sectatores; allein nicht nur kann ich im Zuſammenhange einen Grund dafür nicht entdecken,

sondern auch, soweit meine Kenntniß von P. Charakter reicht, unmöglich glauben, daß er mit irgend Andern, als den App. selbst, in eine specielle Erörterung über seine Lehre eingegangen seyn würde, und schließe mich daher der gewöhnlichen Ansicht, daß er Apostel meine, um so lieber an, als er V. 9. selbst Jakobus, Petrus und Johannes nennt. Baldwin wollte, wahrscheinlich aus Besorgniß, durch das Prädikat δοκεῖν etwas den App. Nachtheiliges gesagt zu erhalten, beides verbinden, indem er erklärte: h. e. cum calumniatoribus suis, qui multum sibi tribuebant, et cum ceteris apostolis, qui in magna ibi auctoritate erant; womit mehr verdorben wird als gut gemacht. Ebenfalls nicht von den App. verstehen es die, welche δοκεῖν durch putare, meinen, übersetzen, und in μήπως κ. τ. λ. Objektsbezeichnung finden. So Homberg (b. Wolf): qui putabant, num forte in vanum currerem; und Paulus: welche (als jüdischer gesinnte, wie Apg. XV, 5. XXI, 21.) meinen, ob nicht etwa Ich ins Leere (ohne das wahre Ziel erreichen zu können) laufe oder gelaufen war. Daß δοκεῖν jene Bed. wirklich habe, kann nicht geläugnet werden, für μήπως als Fragewort führt Wolf Luk. III, 15. richtig an, obwohl μήποτε dort steht, (weder Gal. IV, 11. noch 1 Thess. III, 5. können als Belege gelten); aber weder V. 6. 9. erlauben eine andre Fassung des Verbums, als die gegebene, noch, wie gesagt, der Charakter Pauli eine solche Herablassung zu Andern als den Aposteln; der Nachdruck übrigens, den Paulus auf das Ich legt, wird durch den Grundtext keineswegs gerechtfertiget. — Stehn wir nun aber über die Personen, die er meine, in der erforderlichen Klarheit, so entsteht die zweite Frage: was die Ursache dieser, und zwar mehrmals gebrauchten, Bezeichnung sey? Daß er weiter Nichts wolle, als, wie Chrys. u. A. meinen, auf ihre hohe Geltung hinweisen, kann ich mich nicht überreden; es liegt in dieser Wiederholung des nehmlichen Ausdrucks eine Absichtlichkeit, die einen tiefern Grund haben muß. Bedenken wir nun, daß P. den ganzen Brief in gereizter Stimmung schrieb, daß V. 6. u. 9. unläugbar eine gewisse Bitterkeit in diesem Ausdruck liegt, und daß gereizte Stimmung jederzeit die Folge hat, daß wir die eignen Ausdrücke dessen, der unsern Unwillen erregt, häufig in die eigne Rede einflechten, so glaube ich, daß diese psychologische Thatsache uns den rechten Schlüssel reiche.

Wahrſcheinlich wußte P., daß ſeine Gegner bei den Galatern, wenn ſie das Anſehn der ältern App. dem ſeinigen entgegenſetzten, wenn ſie ihn als den übermüthigen, rechthaberiſchen Mann bezeichneten, der ſeine Anſicht über die der ächten Jünger Chriſti ſetze, ſich von dieſen ſolcher Ausdrücke bedienten, wie: καίτοι δοκοῦσί γε καὶ οὗτοι εἶναί τι, u. dgl., und der Verdruß hierüber legte nun ihm eben dieſe Bezeichnungen in den Mund. Etwas der Art ſcheint auch Bullinger gemeint zu haben, wenn er ſchrieb: haec non per contemptum sed per imitationem verius pronuntiat. — Μήπως — ἔδραμον. Damit ich nicht etwa ꝛc. ne forte cet.; nicht aber mit Koppe: nè ullo modo. Der Satz ſchließt ſich am natürlichſten an den ganzen vorhergehenden an, als Bezeichnung der Abſicht, in welcher er ſowohl die Mittheilung überhaupt, als auch beſonders die vertrautere an die δοκοῦντας gemacht; weit unbequemer mit Oekum. an κατ' ἰδίαν allein; und es mit ihm, Aug. A., als eine direkte, an die Leſer gerichtete Frage zu betrachten, findet ſich gar kein ausreichender Grund. Das Bild des Laufens als Bezeichnung des Beſtrebens iſt eins von denen, deren ſich P. gern bedient, vgl. V, 7. Phil. II, 16. 1 Kor. IX, 24 ff. Nun könnte τρέχειν εἰς κενὸν zuſammen Ein Bild geben: currere in vanum, wovon der Sinn wäre, gar kein, oder doch nicht das rechte Ziel verfolgen, alſo in ſeinen Beſtrebungen irrig ſeyn. Daß es aber dies hier nicht bedeute, dafür zeugt nicht allein der Zweck des Apoſtels in der ganzen Darſtellung, der ihm nicht erlaubte, eine ſolche Furcht von ſich zu berichten, die ihn ja offenbar als abhängig dargeſtellt haben würde, ſondern auch die Feſtigkeit ſeiner Ueberzeugung, die er ſchon I, 8. 9. ausgeſprochen hat, und überdies der Sprachgebrauch in εἰς κενόν. Dieſe Formel, die Mich. I, 14 für לְאַכְזִיב vorkommt (die Ausleger ſagen, es entſpreche לָרִיק, dem Sinne nach richtig; aber die LXX überſetzt es nicht εἰς κενόν.), hat im N. T. durchgängig die Bedeutung: vergeblich. 2 Kor. VI, 1. Phil. II, 16. 1 Theſſ. III, 5. Kypke z. unſ. St. bringt Beiſpiele aus Joſephus bei. Paulus ſagt alſo: ich machte jene Eröffnungen, damit mein Streben und Wirken nicht etwa vergeblich wäre. Dies würde es geweſen ſein, wenn es der jüdiſchen Partei gelungen wäre, die Meinung von einer zwiſchen ihm und den alten Apoſteln beſtehenden Spaltung allgemein zu machen. Denn immer hatten jene den Namen der

ihren, unmittelbaren Jünger Jesu für sich, und, abgesehen auch im Fall des Sieges seiner Sache vom Verderblichen des Parteienstrites überhaupt, würde immer die Mehrzahl sich denen zugewendet haben, welche jenen Namen vor sich trugen, und Paulus freie us Christenthum war dem Untergange verfallen. Daher, so wenig er selbst an der Güte seiner Sache zweifeln konnte, mußte er doch, um des Bestehens seines Werkes willen eine Verständigung mit Jenen suchen, und daß er eben dies gethan, und seinen Zweck erreicht, berichtet er uns hier. Dies ist auch die allgemeine Ansicht von der Sache bei den Auslegern, mit Ausnahme einiger Katholischen, welche den Apostel bei Petrus, dem Statthalter Christi, Belehrung suchen lassen. Theod. τὸ μήπως — δέδοικεν οὐ περὶ ἑαυτοῦ τέθεικεν, ἀλλὰ περὶ τῶν ἄλλων, τουτέστιν ἵνα μάθωσιν ἅπαντες τὴν τοῦ κηρύγματος συμφωνίαν, καὶ ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις ἀρέσκει τὰ ὑπ' ἐμοῦ κηρυττόμενα. Calv. Ne periissent ante sumpti labores, et porro sine fructu pergerem, dubitationem illam sustuli, quae multos turbabat, mihine an Petro fidem habere deberent. Uno enim consensu amplexi sumus (sunt?) quod semper docueram. — Bleibt noch übrig über Tempus und Modus des Verbi ein Wort zu sagen. Zuerst τρέχω ist als Conjunktiv zu nehmen. Zwar fordert die strenge Regel in der Verbindung mit dem Präterito den Optativ; allein es ist bekannt genug, daß dieselbe selbst von den att. Schriftstellern nicht durchaus, und von den spätern gar nicht beobachtet wird; daher wir uns bei P. nicht darüber wundern dürfen. Mit diesem Gliede deutet er auf die Zukunft hin. Aber auch sein bisheriges Streben mußte vergeblich gewesen sein, wenn die gewünschte Verständigung nicht erzielt werden konnte. Dies deutet er durch das zweite Glied, ἢ ἔδραμον, an. Hier will ich wieder zugeben, daß δεδραμηκὼς εἶην genauer seyn würde; allein der Indikativ scheint doch eine Rechtfertigung darin zu finden, daß eines Theils auch im ächt Griechischen Finalsätze, welche sich auf eine in der Vergangenheit gedachte Bedingung beziehn, nach ἵνα, ὡς, μή, den Indik. prät. haben, vgl. Matth. ausf. Gr. §. 519., andern Theils aber hier eine Befürchtung zum Grunde lag, und zwar, daß das, was er fürchtete, nicht in Zukunft eintreten, sondern bereits geschehn seyn möchte, und in diesem Falle braucht die griech. Sprache wieder den Ind. prät. (Matth. §. 220.); vgl. IV, 14.

1 Theſſ. III, 5. Sollte aber auch hierdurch die Gräcität noch nicht ganz gerechtfertigt erſcheinen, ſo würde doch dieſer Sprachirrthum noch nicht Grund genug hergeben, um mit Fritzſche (Conj. ad N. T. I. zu p. 50) lieber eine Frage anzunehmen.

V. 3. Im Hauptſatze: Titus wurde nicht gezwungen ſich beſchneiden zu laſſen (So, nicht: beſchnitten zu werden, ſprechen wir Deutſche.), iſt zu bemerken, daß die Beſchneidung dasjenige war, worauf die judaiſirenden Chriſten überall, und auch bei den Galatern (vgl. V, 2. VI, 12.), am heftigſten zu dringen pflegten. Und natürlich: denn ſie ſchloß die Verpflichtung in ſich, das ganze moſaiſche Geſetz zu halten, und hatte man die Heidenchriſten nur erſt bis dahin gebracht, daß ſie die Beſchneidung ruhig annahmen, alles übrige fand ſich dann leicht. Auf ἠναγκάσθη liegt ohne Zweifel ein gewiſſer Nachdruck; nur leider wiſſen wir nicht, ob wir denken ſollen, man habe ihn zwingen wollen, aber P. habe es nicht zugegeben, alſo: er konnte nicht gezwungen werden, was im gr. Verbum ſehr wohl liegen kann; oder man habe gar nicht im Sinne gehabt, ihn zwingen zu wollen. Dies würde für die Erklärung der folgenden Stelle ſehr wichtig ſeyn. Wenn er nun ſagt: οὐδὲ Τίτος, nicht einmal Titus, ſo leitet er dadurch auf einen Schluß, und zeigt uns in den Worten ὁ σὺν ἐμοί, daß es ein Schluß a majori ad minus ſey. Wenn nehmlich von Zwang die Rede ſeyn ſollte, ſo mußte vor Allen der, welcher nach Jeruſalem ſelbſt kam, welcher mit Paulus unmittelbar verbunden, ſein Gehülfe und Mitarbeiter war, dazu gezwungen werden. Wenn aber der nicht, wieviel weniger Andere, bei denen keine von den Rückſichten Statt fand, welche bei ihm zu nehmen waren. Ἕλλην ὤν, der doch, oder obwohl er ein Grieche, d. h. ein Heide war. Nun iſt auch leicht zu begreifen, wie dieſer Satz durch ἀλλά mit dem vorhergehenden verknüpft werden konnte. Der Zuſammenhang iſt dieſer: Ich machte jene Mittheilungen. Hätte ich nun in meiner Art zu lehren geſtört, zu Nachgiebigkeiten gegen die jüdiſche Partei gezwungen werden ſollen oder können, ſo würde man wohl mit meinen Begleitern den Anfang gemacht haben, oder: ſo würde dies doch hier haben offenbar werden müſſen. Aber nicht einmal u. ſ. w.

V. 4. 5. Die faſt unüberwindlichen Schwierigkeiten dieſer zwei Verſe haben ein wahres Gewirr von Auslegungen hervorge-

bracht, und mehren ſich überdies für uns noch dadurch, daß wir, die Unbekanntſchaft mit den Ereigniſſen, auf welche P. hindeutet, mit unſern Vorgängern theilend, auch darüber noch keine Meinung haben, ob eine der in der Apg. enthaltenen Reiſen hier zum Grunde liege, aus dieſer alſo nichts zur Aufhellung der Stelle entnehmen können. Ich mache den Anfang mit Erörterung des Einzelnen. *Διὰ δὲ — ψευδαδέλφους.* Die Präpoſ. kann nur die Eine Bedeutung: wegen, haben, und die, welche ihr Winer im Comm. zu geben ſcheint (in der Gramm. S. 442. hat er wegen), quod pertinet ad, läßt ſich nicht rechtfertigen. Die *ψευδάδελφοι*, falſchen Brüder, ſind natürlich Chriſten, denn nur als ſolche können ſie auf den Namen *ἀδελφοὶ* Anſpruch machen, werden aber von P. nicht als ächte Chriſten anerkannt, weil er ihnen eine unlautere Geſinnung beilegt. Es ſind offenbar ſolche Judenchriſten, welche Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes zur Bedingung der Theilnahme am Genuß des Heiles machten, wovon in der Apg. XV, 1. 5. unzweideutige Beweiſe vorkommen, ja den ſtärkſten unſer Brief ſelbſt enthält. Er nennt ſie *παρεισάκτους*, d. h. neben hereingebrachte, oder, da die Paſſivität hier nicht zu beachten iſt, eingeſchlichene. Von *ἐπείσακτος* giebt Wetſtein Beiſpiele. — *Οἵτινες — καταδουλώσωνται.* Offenbar Erklärung der ihnen gegebenen Benennung. *παρεισέρχομαι* hat Röm. V, 20. die Bed. des dazwiſchen Hineinkommens, und aus dieſer entwickelt ſich leicht die für unſre Stelle paſſende: Sich zwiſchen ein drängen, unter der Zahl derer, welche eigentlich hinein gehören, einſchleichen, wie *παρεισδύναι*, Jud. 4. gebraucht iſt. Raphel. annot. Polyb. hat Beiſpiele (u. a. Polyb. I, 7. von den Mamertinern) beigebracht. Als ihren Zweck (wie I, 18.) giebt er an *κατασκόπησαι κτλ.*, *κατάσκοπος* iſt ein Kundſchafter (im N. T. Hebr. XI, 31.); das Verbum: auskundſchaften. Der Zweck des Kundſchafters iſt, eine Blöße des Feindes zu entdecken, durch deren Benutzung der Angriff auf den Feind gelingen möge. So wird alſo auch hier von den falſchen Brüdern geſagt, ſie haben ſich in die Reihe der Chriſten eingeſchlichen, als wären ſie gleich mit ihnen eines Sinnes, nur um zu lauern, ob ſie vielleicht mit ihrer chriſtlichen Freiheit ihnen eine Blöße geben möchten, die ſie dann benutzen und die Chriſten unterjochen könnten. Faſt kann man ſich hier nicht erwehren, zu glauben,

P. gehe auch hier (s. zu I, 7) zu weit, und lege seinen Gegnern ohne genügenden Grund feindselige Absicht bei, während ihr Handeln sich doch eben sowohl aus redlicher Befangenheit erklären läßt. Freilich, um ein sicheres Urtheil zu wagen, müßten wir die Begebenheit selbst in ihren Einzelheiten anschauen können; aber P. große Strenge im Urtheil über seine Gegner regt unsern Argwohn auf. Die ἐλευθερίαν ἡμ., ἣν ἔχ. ἐ. Χ. I. will Köhler (a. a. O. S. 29.) von der, den App. P. und Barnabas, als vorzüglicher Gnade von Christo gewürdigten Lehrern, zustehenden Unabhängigkeit von menschlicher Auktorität verstanden wissen; daß er aber an beide, nicht P. allein, denkt, geschieht wegen V. 1. 9. Unrichtig, denn erstlich ist die Fassung der Worte überhaupt von der Art, daß man keinen Grund hat, sie nur auf diese Zwei zu beziehn, sodann ist es höchst unwahrscheinlich, daß ψευδάδελφοι sich in die Jerusalemische Gemeine, in welche P. so selten kam, und in welcher sich doch alles hier Erzählte zutrug, eingeschlichen haben sollten, nur um seine und Barnabas Freiheit zu verkundschaften, und endlich lehrt uns P. selbst im Briefe die Freiheit, zu welcher wir durch Christum gekommen sind, ganz anders kennen, nehmlich als Entledigung aller Fesseln des Gesetzes, auch des göttlichen, wiefern es in Gebot äußern Werkes und Strafandrohung für den Uebertreter besteht, und der menschlichen Satzung. Warum sollten wir nun hier die ἐλευθερίαν nur auf ihn beziehen, und nur in seine Unabhängigkeit von seinen Mitapostеln setzen? Nein, P. redet von der Gesammtheit der Christen, welche den freien Geist Christi angenommen haben. Wir haben diese Freiheit, sagt er, ἐν χριστῷ, d. h. entweder durch Christum, oder richtiger vermöge der Verbindung, in welcher wir mit Christo stehn, haben sie, wiefern wir ἐν χριστῷ sind (2 Kor. III, 17.). — Ἵνα ἡμ. καταδουλώσωνται. Die Lesart μὴ vor ἡμᾶς in FG. verdient keine Beachtung, wohl aber die aktive Form, welche ABCDEFG. 17. 26. 39. darbieten, und zwar FG. 17. Conj. aor., die übrigen Ind. Fut., den Bachmann aufgenommen hat. Die gute Sprache hat Akt. und Med. in der Bed. unterjochen (überflüssige Subtilität ist es, wenn Dr. Paulus übersetzt: zum Schaden dienstbar machen; als ob es je zum Nutzen geschehen könnte, und nicht die Präp. die Bedeutung des vollendeten Zustandes hätte), vgl. Plat. Gorg. p. 483. E. Duker zu

Thucyd. III, 70. Bei Paulus kommt nur noch das Aktiv vor, 2 Kor. XI, 20.; und da an unsrer Stelle die Hauptautoritäten für dasselbe sprechen, so ist es wohl ohne Zweifel vorzuziehn. Was den Modus anlangt, so ist der Conj. ohne Zweifel der grammatisch richtigere; aber der Indik. in so vielen Hauptthdschr. erregt um so mehr Aufmerksamkeit, als P. in zwei Stellen kritisch sicher den Ind. präs. nach ἵνα braucht, 1 Kor. IV, 6. φυσιοῦσθε, Gal. IV, 17. ζηλοῦτε, s. Winer Gr. S. 239. Freilich ließe sich auch denken, daß an beiden die Formen — οἶσθε, — οἶστε aus falscher Contraktion entstanden wären. Uebrigens hat Zitt. καταδουλώσουται. — Πρὸς ὥραν in der Bed. auf eine Stunde, d. h. auf kurze Zeit, wird durch Philem. 15. genügend bestätigt, 2 Korr. VII, 8. ist mir zum Beweise nicht sicher genug. 1 Thess. II, 17. steht πρὸς καιρὸν ὥρας in gleicher Bedeutung. Es ist also nicht mit dem lat. ad tempus für gleichbedeutend zu halten. — ὑποταγῇ, der Akt des Unterwerfens, die Unterwürfigkeit, εἶκειν τῇ ὑποταγῇ, wo der Dativ nicht der von εἶκειν abhängige seyn kann, muß bedeuten: nachgeben durch oder mit Unterwürfigkeit, d. h. so nachgeben, wie derjenige thut, welcher sich unterwürfig fühlt, also auf eine demüthige, knechtische Weise. Derselbe Sinn ist auch von den Auslegern gefaßt worden; so Calv.: per subjectionem, i. e. in modum subjectionis, ita ut esset opus illud quasi documentum oppressae libertatis. Erasm.: subjectione, i. e. ut illis subjiceremur. Beza: nos subjiciendo. u. s. f. Hiervon durchaus verschieden ist die Nachgiebigkeit dessen, der aus eigner Freiheit um höhern Zweckes willen einen Theil von seinem Rechte aufgiebt, während er, wo solcher Zweck nicht Statt findet, aber man von ihm fordern will, was nur die Freiheit geben kann, sein Recht standhaft behaupten wird. Diese Nachgiebigkeit übte P. jederzeit, und forderte sie von Andern: so beschnitt er Timotheus (Apg. XVI, 1—3.), so übte er jüdische Gebräuche (XXI, 20 ff.), so wollte er lieber weder Fleisch noch Wein genießen, als Andern Anstoß geben (Röm. XIV, 21. 1 Kor. VIII, 13.); ja so war er Aller Knecht geworden, um Alle zu gewinnen (1 Kor. IX, 19—23.). Aber von Unterwürfigkeit konnte er nichts wissen, der den Korinthern schrieb: τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων (1 Kor. VII, 23.), und während er für sich und seine Umgebungen so handelte,

ließ er seinen Gemeinen nicht den mindesten Zwang auflegen. — Ἵνα — πρὸς ὑμᾶς. Dies der Zweck des von ihm erwähnten Handelns, welches nun dasselbe gewesen sey. Diesen Zweck mußte also dasselbe fördern, und nur ein solches werden wir als sein wahres Handeln ansehen können, wobei derselbe wirklich gefördert wurde. ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγ., noch einmal V. 14. (Kol. I, 5. kann nicht damit vergl. werden.), die Wahrheit des Evang., d. h. das Evang. in seiner ganzen Wahrheit, rein, unverfälscht und unverkürzt. Daß dieser Begriff ziemlich gleich dem des wahren, reinen Ev. sey, ist leicht einzusehen. Aber in der Form ist er doch verschieden. Zu dieser Wahrheit, zum ächten Wesen des Ev. gehörte dem Ap. die Lehre von der Freiheit von jedem fremden Gebote, wiefern die Erfüllung desselben Bedingung oder Erwerbsmittel des Heils sein sollte. Jedes Zugeständniß in dieser Hinsicht würde nach ihm ein Frevel an der Wahrheit des Ev. gewesen seyn. διαμείνῃ π. ὑμ, standhaft, unveränderlich bei Euch bliebe; über πρὸς s. I, 18. Wenn er sagt ὑμᾶς, so liegt die Ursache des Ausdrucks darin, daß er einen Brief, und zwar an Solche schreibt, deren Freiheit er eben sowohl als die aller andern Christen verfochten hatte; daß er aber alle meine, liegt am Tage. Beza: Galatas alloquitur, sed ita, ut gentes omnes comprehendat. — Dies das Einzele, und dieses alles klar. Treten wir aber zum Ganzen, so zeigen sich die Schwierigkeiten. Aller Interpretation scheint die Feststellung der Lesart vorangehn zu müssen, und doch ist dies an unsrer Stelle, wo es sich um gerade Gegensätze handelt, fast unmöglich. Es fehlt nehmlich οἷς οὐδέ in einem graecolat. D. von der ersten Hand. Ferner sagt Tertull. c. Marc. V, 3., daß an unsrer Stelle Marcion den Text verdorben habe, und man kann wenigstens errathen, daß er meine, durch Beifügung der Negation; sagt aber nicht, daß es irgendwo Hdschr. gebe, in welchen sie fehlte. Irenäus III, 13. führt die Stelle ohne Negation an; Ambr. (zu unſ. St.) erkennt dieselbe nicht an, obwohl er gesteht, daß die Griechen sie haben; Pel. scheint sie nicht gehabt zu haben; noch längere Zeit hindurch erhalten sich Spuren vom Vorhandenseyn dieser Lesart in lat. Hdschr., mit oder ohne Auslassung von οἷς. Diese Lesart nun ist von Mill (den Whitby und A. zu widerlegen suchten), Semler (proleg. ad Gal. p. 96 ff. mit Hitze, Bitterkeit und Vorurtheil gegen

die recepta als solche), Koppe, Griesb., gebilligt worden, und hat, wenn sie richtig ist, zumal wenn auch οἷς ausgeworfen wird, den größten Einfluß auf Construktion und Sinn der ganzen Stelle. Dann hängt nämlich zusammen: διὰ — ψευδαδέλφους πρὸς ὥραν εἴξαμεν τ. ὑποταγῇ. Der Sinn wird: Titus wurde zwar nicht gezwungen sich beschneiden zu lassen, aber um der falschen Brüder willen gab ich einen Augenblick nach (und ließ ihn beschneiden). Gründe dafür giebt Koppe folgende: 1) Die leichtere Construktion und den schönen Gegensatz von ἀναγκάζειν und εἴκειν; — kein hinreichender Grund, wenn andre, innere Gründe dagegenstehn. 2) Die nach Apg. XVI, 3. später (hier, wie bei den meisten Gründen für und wider gilt die Bemerkung, daß die Kritiker alle schon abgeurtheilt haben, wenn die hier erzählten Begebenheiten Statt gefunden haben, was der Fall bei uns nicht seyn kann oder darf; daher wir ihre Argumente zum Theil hier gar nicht prüfen können.) und außerhalb Palästina erfolgte Beschneidung des Timotheus; — kann gar nichts beweisen, da P. dort freiwillig handelte, hier von Unterwürfigkeit die Rede seyn sollte. 3) Des Ap. sonstiges Verhalten; — s. oben zu ὑποταγῇ. 4) Die Wahrscheinlichkeit späterer Zusetzung der Negation; — der die der Weglassung entgegengesetzt werden kann. Vertheidiger hat οὐδὲ in neuer Zeit an Winer, Flatt, gefunden. Meine Ansicht ist diese: Daß die recepta in den griech. Hdschr. ein hohes, fast bis in die Entstehung des Briefes hinaufreichendes Alter habe, ist ganz unbezweifelt, und wird durch die Anführungen der auslassenden Lateiner zur höchsten Gewißheit gebracht; die Auslassungen selbst, da sie theils nur οὐδὲ, theils οἷς οὐδὲ betreffen, zeigen in diesem Schwanken, daß man ein Interesse dabei hatte, die Negation los zu werden, ein geringeres, das Pronomen, weil dies nur auf die Construktion Einfluß hatte; von Seiten der Auktorität hat daher die rec. alles, die Auslassung wenig oder nichts für sich. Sehen wir aber auf den Sinn, so würden wir uns zwar gefallen lassen, wenn P. εἴξαμεν gesagt hätte; aber εἴκειν τῇ ὑποταγῇ konnte er unmöglich sagen, ohne, wenn ers that, seinen ganzen Charakter zu verläugnen, und wenn ers den Galatern schrieb, seinem ganzen vorhergehenden Vortrage den Todesstoß zu geben. Das hat er gewiß nicht gethan, nicht einen Augenblick hat er sich den Forderungen der falschen Brüder gehorsam unterworfen.

Keine Klugheit konnte ihn dazu bewegen; denn da hätte er gegen seine lebendigste Ueberzeugung gehandelt, hätte gewiß den Zweck, den Heidenchristen die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγ. zu erhalten, nicht gefördert. Denn diese zerstörte er selbst, wenn er so handelte. Daher kann ich nicht anders urtheilen, als: Paulus mußte οὐδὲ πρὸς ὥραν geschrieben haben, folge daraus für Construktion und Auslegung der Stelle was auch wolle. Zu dieser gehe ich nun über.

Da nehmlich die Verbindung der ersten Worte διὰ δὲ — ψευδαδέλφους mit V. 5. nun grammatisch nicht mehr möglich ist, so fragt sich, wie diese, nun keinen vollständigen Satz mehr bildenden Worte zu verknüpfen seyen? Nicht wenige Ausleger haben sich damit zu helfen gesucht, daß sie die Part. δὲ entweder für überflüssig erklärten (wie Theodoret), oder doch ganz unbeachtet ließen, und nun diese Worte als Erklärungssatz entweder von V. 3., oder von V. 2., oder auch von allen beiden ansehn ließen. So Hieron., Theoph. (ἡ σύνταξις τοῦ λόγου τοιάδε· οὐδὲ διὰ τοὺς π. ψευδ. ἠναγκάσθη Τίτος περιτμηθῆναι.), Luth. (1. quod non est compulsus circumcidi, hoc fecimus non odio aut contemptu legis aut operum legis, sed propter falsos fratres cet.), Calv. (Duplex potest esse sensus: quod non fuerit circumcisus, quum tamen improbe id flagitarent falsi fratres et cogere eum vellent; vel quod data opera non circumcidit eum Paulus, quia videbat statim fore, ut illi traherent in calumniam. Hac enim de causa se insinuaverant in sodalitium Pauli, ut alterutrum captarent ex duobus, nempe si libere contemneret ceremonias, invidiam inde illi conflarent apud Judaeos; sin vero abstineret in totum a libertate, protinus de illo triumpharent apud gentes, quasi pudore confusus retractaret suam doctrinam. Hic secundus sensus mihi placet, quod P. animadversis eorum insidiis noluerit Titum circum cidere.), Beza (nempe propter cet. und mit ihm Pareus, Justinian, Est,), Calov (id vero factum propter cet., und so Hunn., Dſ., Clar., S. Schmidt, Wolf, Ramb., Bengel.); oder mit V. 2. verbunden: ich zog aber hinauf, und machte ihnen die dort erwähnten Mittheilungen: Moldenhauer, Zachariä, Stroth, Storr, Roſ., Flatt, wo denn V. 3. als Parentheſe gelten muß. Ich gestehe aber, daß ich die eine wie die andre Art der Verbindung unmöglich für richtig halten kann, und nicht glaube, daß je ein Mensch so schrieben

wede. Grot. verknüpft mit V. 5., erklärt aber οἷς für überflüssig, womit die Winersche Annahme eines Anacoluths ziemlich zusammenfällt. Um zu voller Klarheit zu gelangen, wird uns immer die Gewißheit über Eine Thatsache fehlen, nehmlich, ob Titus beschnitten worden, oder nicht. Denn aus den Worten: οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι folgt weder, daß es geschehen, noch daß es nicht geschehen sey. Zwar behaupten das Letztere fast alle Ausleger; aber nothwendig scheint es mir noch nicht. Ich wage nicht, meine Ansicht für die unumstößlich richtige zu erklären, aber will doch nun zeigen, wie ich mir die Stelle zu entwickeln versucht habe. Ich gehe von der Annahme aus, daß in V. 4. ein unvollendeter Satz enthalten, also unsre Aufgabe die sey, seine Ergänzung zu versuchen. Da nun nach vorausgegangnem negativen Satze ein anderer mit δὲ folgt, so ist Eins von Zweien möglich: entweder δὲ steht für ἀλλὰ, sondern, wie dies wegen Apg. XII, 9. 14. Eph. IV, 14. 15. Hebr. IV, 15. IX, 12. für den Gebrauch des N. T. als zulässig angenommen werden muß, dann haben wir einen vollkommenen Gegensatz gegen V. 3. zu suchen; oder es bedeutet nur: aber, und wir haben nur etwas von V. 3. Verschiedenes, eine theilweise Aufhebung des dort Gesagten hier zu erwarten. Wir müssen Beides näher beleuchten. I) Der Satz οὐδὲ — περιτμηθῆναι erlaubt eine doppelte Fassung, je nachdem wir den Hauptnachdruck auf ἠναγκάσθη, oder auf Τίτος legen, und jede fordert ihren eignen Gegensatz. a) Wenn P. dachte: Auch T. ist nicht gezwungen worden, so sah er die Beschneidung des Titus als ein wirkliches Faktum an, das ihm vielleicht zum Vorwurfe gemacht worden war, und der Gegensatz ist: sondern, daß es geschah, hatte den oder jenen Grund, der dann V. 4. enthalten seyn müßte; etwa sondern wegen der ψευδ. that ichs freiwillig; nehmlich um ihnen auch nicht den fernsten Grund zu lassen, worauf sie mich verlästern, meinem Wirken Hindernisse stellen könnten. Diesen Satz hätte dann P. nicht ganz ausgesprochen, sondern entweder über dem langen Relativsatz aus der Acht gelassen, oder mit Bewußtseyn verschwiegen, weil er auf eine bekannte Thatsache zielt. b) Dachte Paulus: Nicht einmal Titus wurde gezwungen, so kann der Gegensatz nur seyn: sondern in Beziehung selbst auf ihn blieb die Freiheit eines Jeden völlig unangetastet. In diesem Falle läßt sich nicht entscheiden, ob T. beschnitten worden

τῶν δ. εἰσὶ. οὐδέν μοι διαφέρει, beiden aber die Worte verschieden; und zwar entweder: um die δοκοῦντας habe ich mich nicht zu bekümmern, wie Chrys., Oek., Theoph. Eu. in d. Parapht., Bengel (der jedoch nebst einigen Andern, und nach ihm Storr, das Eigne hat, daß er glaubt vor ἀνέ. den Artikel οἱ suppliren zu dürfen; und dann construirt: οὐδέν μοι διαφ., ὁποῖοί ποτε ἦσαν οἱ ἀπὸ τοῦ δοκεῖν τ., was er für οἱ δοκοῦντες annehmen will. Ganz unstatthaft.); oder sie setzen οὐδέν μοι διαφ. mit οὐδὲν διαφέρω gleich, und erklären: ab illis nihil differo, i. e. non minor sum, quam illi, quanticumque fuerunt; So Homberg, und dem Sinne nach Semler, Schultheß; oder, und dies Schrader's Ansicht S. 74., sie übersetzen: ich bin nicht als den frühern App. untergeordnet angesehen worden; was die Worte gar nicht bedeuten können. Endlich giebt es Ausleger, nach denen ἀπὸ τῶν δοκ. heißen soll: Was die δοκοῦντας anlangt, wobei auch keine Parenthese angenommen wird, sondern der Hauptsatz in οὐδ. μ. διαφ. liegt; Calov, Mold. Ganz abweichend ist Köhler's Meinung (S. 30.), die Worte ἀπὸ — εἶναί τι setzen mit dem Satze V. 5. ἵνα ἡ ἀλ. — πρὸς ὑμᾶς zu verknüpfen, in dem Sinne: damit die Wahrheit des Ev. bei Euch bleibe, doch als eine Wohlthat der δοκούντων. Für sich allein könnten die Worte dies bedeuten, aber weder die folgenden: ὁποῖοι κ. τ. λ. erlauben dies, noch konnte P. weder damals den Gedanken denken, noch als er den Brief schrieb, wollen, daß die Galater die ἀλήθ. τ. εὐαγγ. als eine Wohlthat irgend eines Menschen ansehn sollten. Solch ein Gewirr nur in den Ansichten über die Construktion, denen sich noch viele andre beifügen ließen. Nicht viel geringer in Bezug auf den Sinn der Worte ὁποῖοί ποτε ἦσαν, worin Einige eine Hindeutung auf ihre Lehre von der Nothwendigkeit der Beschneidung, und zwar wegen ποτέ und ἦσαν zugleich auf eine nachmalige Aenderung ihrer Ansicht darüber (Chrys., Oek., Theoph.), Andere auf ihre frühere Stellung als Sünder, oder gemeine Leute, in Vergleich mit ihm, dem gelehrten Pharisäer (Aug., Ambr., Lomb., Cap., Hunn.), wieder Andere auf ihre Vorzüge als unmittelbare Jünger Christi, und frühere Apostel (Luth., Bugenh., Beza, Mar., Os., Win., Flatt), finden wollen. Auch hier sehe ich wieder keinen andern Weg, als ohne specielle Beleuchtung der verschiedenen Erklärungswege, die zu endlos

Weitläuftigkeit führen müßte, eine eigene Auslegung mit möglichster Genauigkeit zu versuchen, in welcher dann die Beurtheilung aller andern dem Wesen nach mit enthalten seyn muß.*) Vor Allem müssen wir uns noch einmal des Zwecks erinnern, den Paulus in seiner ganzen Darstellung verfolgt, nehmlich seine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von den andern App. historisch nachzuweisen. Im ersten Capitel geschah dies so, daß man überall deutlich sah, wie er zeigen wollte, er könne nicht ihr Schüler seyn, seine Lehre nicht durch ihren Unterricht empfangen haben. Seit dem Anfange des neuen Capitels scheint eine Aenderung eingetreten zu seyn; P. scheint mehr davon zu reden, wie er in Bezug auf die Freiheit vom jüdischen Gesetz einen Zwang so wenig erduldet als gestattet habe, und von derselben ist auch nachmals von V. 11. an wieder die Rede. Wir werden demnach auch hier, mitten darin, etwas darauf Bezügliches, eine Erzählung von der Behauptung der Freiheit, welche er mit zur ἀλήθεια τοῦ εὐαγγ. rechnet, vor den App. zu erwarten haben, und der Hinblick auf diesen Zweck seiner Darstellung wird uns in der Erklärung nicht verlassen dürfen. Nun zuerst das Einzele. Was es heiße εἶναί τι, und als Gegensatz οὐδὲν εἶναι, nehmlich Etwas zu bedeuten haben, etwas Großes, Vorzügliches seyn, oder nicht seyn, weiß Jeder, der etwas Griechisch versteht; im N. T. vgl. Apg. V, 36. 1 Kor. III, 7. Gal. VI, 3. Da nun im N. T. δοκεῖν bekanntlich eben sowohl glauben als scheinen bedeutet, so kann δοκεῖν εἶναί τι sowohl heißen: Etwas zu seyn glauben, sich einbilden (wie VI, 3.), als es scheinen, d. h. dafür gelten; wie es P. meine, ist an sich unbestimmt, doch wegen V. 2. 9. ziehe ich das Letztere vor, und bin überdies wegen V. 9. der entschiedenen Meinung, daß er die App. meine, obwohl das Herbe, das hier in der ganzen Rede liegt, leicht dahin führen könnte, es mit Pelag. u. A. lieber von Andern zu verstehn. Ueber die Ausdrucksform s. zu

*) Ich bitte mir dies mehrmals wiederkehrende Verfahren nicht als Arroganz auszulegen. Hätte ich die Auslegung einer einzeln Stelle vor, so würde ich mich nicht weigern, jede Hauptansicht für sich zu prüfen; aber in einem Briefe, der der schwierigen Stellen so viele hat, darf ich es nicht thun, denn ich darf den Commentar nicht über alle Gebühr anschwellen lassen.

V. 2. — πρόσωπον λαμβάνειν und die ihm verwandten Ausdrücke bezeichnen immer eine Rücksicht auf äußere Vorzüge, eine Bestimmung seines Urtheils oder seiner Handelweise nach dem, was ein Mensch im bürgerlichen Leben oder andern Verhältnissen ist oder vorstellt; parteiliches Verfahren, Begünstigung des Einen aus Rücksichten auf Stand, Vermögen, oder was sonst. Nehmen wir nun die Part. γὰρ im Folgenden als ein Zeichen an, daß dort ein neuer Satz beginne, so bleibt nur Eins von beiden möglich; entweder wir haben von ἀπὸ δὲ τῶν δ. bis λαμβάνει, oder, da der Satz πρόσωπον — λαμβάνει selbstständig dasteht, von ἀπὸ bis διαφέρει eine vollendete Periode, oder wir haben zwei, eine angefangne, unvollendete, in den Worten ἀπὸ — εἶναί τι, und eine vollendete in ὁκοῖοι — διαφέρει. Immer aber steht πρόσωπον — λαμβάνει so da, daß es nur als Grund des Vorhergesagten angesehen werden kann; also keine Erklärung von diesem, bei welcher ein solches Verhältniß nicht Statt fände, auf unsern Beifall Anspruch machen darf. Eine vollendete Periode werden wir so lange annehmen, als nicht unabweisliche Gründe uns zum Gegentheile nöthigen, und zwar um so mehr, als wir uns durch die Part. γὰρ für gebundener anerkennen, als unsre Vorgänger. Wir haben sie aber nur, wenn wir verbinden ἀπὸ δὲ τ. δοκ. εἶναί τι οὐδέν μοι διαφέρει, eine Construktion, die sich dem Lesenden so aufdrängt, daß ich mich gar nicht wundere, daß die griech. Väter, die wir haben (Theod. hat hier bis V. 14. eine Lücke.), eben so verbunden haben. Wir müssen sie daher versuchen. Die Homberg'sche Erklärung freilich ist sogleich zu verwerfen, denn διαφέρει μοι heißt nicht differo. Die Erklärung: zwischen ihnen und mir findet sich kein Unterschied, keine Spaltung in der Lehre, ließe sich grammatisch vielleicht rechtfertigen; aber weder die vornehmlich in ὁκοῖοί ποτε ἦσαν liegende Bitterkeit der Rede, noch der Satz πρόσωπ. — λαμβάνει gestatten sie, denn mit diesem läßt sich kein gesunder Zusammenhang bei ihrer Annahme gewinnen. Der Gedanke: Gott sieht nicht auf äußeres Ansehen, Würde u. dgl. als Grund eines Satzes, der sich auf ihn selbst bezieht, erlaubt nur eine Erklärung, nehmlich die von Theoph. (οὐδεμία μοι φροντὶς περὶ τῶν δ. ἐ. τι, τῶν μεγάλων δηλαδὴ ἀποστόλων.) dargebotene: Ich kümmere mich nicht um sie. Nun bedeutet τοῦτό μοι διαφέρει eigentlich: dies ist für mich verschieden, d. h. es ist mir nicht gleichgültig

(eig. mit andern Dingen), es geht mich Etwas an, hat ein Intereſſe für mich, ſo daß es mich wohl auch in meinem Handeln beſtimmen kann. Warum ſollte nun, wenn dieſe Bedeutung einmal im Gebrauche eingewurzelt war, der Gegenſtand, von welchem das Intereſſe ausgeht, nicht auch durch ἀπὸ, als die ſonſt dies Verhältniß bezeichnende Präpoſ., eingeführt werden können? Iſt aber dies, ſo wird οὐδέν μοι διαφέρει ἀπό τινος bedeuten: Von Seiten Jemands macht es mir keinen Unterſchied, d. h. Was ihn anlangt, iſt es mir ganz gleichgültig. Der Subjektsbegriff kann nun durch einen Satz ausgedrückt werden, und unſer Satz erhielte demnach dieſen Sinn: Was aber die δοκοῦντας anlangt, iſt es mir ganz gleichgültig, was für Leute ſie am Ende waren, d. h. ob Hohe oder Niedrige, Apoſtel oder was ſonſt; auch Gott ja fragt nicht nach dem Anſehn der Perſon. Paulus, der hier offenbar zum Endurtheile kommen will, würde alſo hier mit Rückſicht auf das V. 1—5. Erzählte, und die von den Gegnern geſtellten Behauptungen ſeiner Abhängigkeit, zu der beſtimmten Erklärung übergehn (δὲ iſt Uebergangspartikel): Um das Anſehn Jener hochgeltenden Männer kann ich mich gar nicht kümmern, ſo wenig als Gott nach äußerer Würde fragt; aber mit Abſicht hier unbeſtimmt von ihnen ſprechen, als wiſſe er gleich nicht, daß ſie Apoſtel ſeyen, um dadurch, ſelbſt bei ſtarkem Ausdruck, weniger beleidigend zu ſprechen. Es wird nun nur noch darauf ankommen, ob die folgenden Worte dieſer Erklärung günſtig ſind, oder nicht. Da nehmlich dieſe durch γὰρ hereingeführt werden, ſo haben wir eine Expoſition deſſen, was er hier geſagt hat, zu erwarten, und alſo die Harmonie mit dem von uns gefundnen Sinne zu prüfen. Werfen wir nun einen Blick auf das Folgende, das bis V. 10. in Einem Zuſammenhange ſteht, ſo will ſich freilich die Gedankenverbindung, die wir ſuchen, nicht zeigen; und dies hat vielleicht auch andre Erklärer irre gemacht. Achten wir aber wieder auf das mit einer ſo ſcharfen Betonung vorangeſtellte ἐμοί, daß P. es nicht kann zufällig ſo geſtellt haben; ſo werden wir inne, daß dieſes Wort, trotz dem, daß P. ihm nach ſeiner Sitte kein μέν beigegeben hat, doch faſt unwiderſprechlich einen Gegenſatz hervorruft, ſeine Erklärung alſo zweitheilig iſt, und nur durch die Verbindung und Entgegenſtellung ihrer beiden Theile gehörig begriffen und gewürdigt werden kann. Dieſer Gegenſatz

nun kann bis V. 10. nicht gesucht werden, weil hier Alles in Einem Zusammenhange steht; aber V. 11 ff. finden wir ihn. Jetzt zeigt sich uns diese Gedankenreihe: Ich kann auf Jener Auktorität nicht achten; denn mir haben sie nichts ꝛc. —; wohl aber als Petrus nach Antiochien kam, habe ich ihn zurechtweisen müssen. Da hängt Alles klar zusammen, und unsre Erklärung der ersten Worte ist gerechtfertigt. — Das Verbum προσανατίθεσθαι, das nun allein noch zu erörtern übrig ist, hatte oben I, 16. die unläugbare Bedeutung: mit Jemand zu Rathe gehen. Der hier hinzutretende Akkus. οὐδέν, so wenig er es nothwendig macht, ihm eine andre zu geben, so gewiß erlaubt ers doch, wenn eine solche nöthig ist. Bei der Seltenheit des Wortes wünschte man, es wäre möglich, es an beiden Stellen, zumal so nahe an einander, einerlei zu fassen. Es scheint aber unmöglich. Jene Bed. wäre hier durchaus unpassend, da Niemand eingefallen war, zu behaupten, daß die δοκοῦντες mit ihm, sondern nur, daß er mit ihnen zu Rathe gegangen, ihr Schüler und Abgesandter sey. Wollten wirs allgemeiner fassen, von bloßer gemeinsamer Berathung oder Besprechung, so würde dadurch nicht nur nichts gewonnen, denn, was P. läugnen müßte, wäre immer dies, daß er den ersten Schritt gethan, und also bliebe das Unpassende, sondern es entstände auch etwas Falsches, ein Widerspruch mit V. 2. So fällt auch das communicaverunt, das Anselm., Er., Bull., Lap., anwenden wollten, als unrichtig hinweg. Nun ist die eigentliche Bedeutung: überdies auflegen, und das folgende ἀλλὰ τοὐναντίον. läßt uns dort einen Gegensatz erwarten. Dieser liegt nun zwar in keinem einzeln Worte, aber doch V. 9. die Anerkennung der vollständigen Gleichheit des Apostels, und V. 10. als Ausnahme oder Einschränkung (μόνον ἵνα) die Auflegung einer einzelen Verbindlichkeit. So erkennen wir, daß wir unserm Verbo die Bedeutung: neue Lasten, Verbindlichkeiten, auflegen, mit Recht zuschreiben können. Wir werden sie festhalten, und demnach übersetzen: Mir legten die δοκοῦντες keine weitern Verbindlichkeiten auf; unter diesen aber vornehmlich die der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes zu verstehen haben. Die früheren Ausleger halten sich mehr an die Vorstellung von Belehrungen, die sie ihm nicht ertheilt, und, obwohl in den Ausdrücken abweichend, stimmen sie in der Sache ziemlich alle überein. Chrys.

οὐδὲν προσέθηκαν οὐδὲ διώρθωσαν. Eben ſo Winer, Flatt, Dek.: οὐδὲν ἢ προσέθηκαν ἢ ἀφεῖλον. Einſtimmend Hunn., Wolf, Rold., Theoph.: οὐδὲν ἠναντιώθησαν οὐδὲ προσέθηκάν τι τῷ κηρύγματί μου ἢ διωρθώσαντο. Ambr.: nihil dicit se ab App. consequutum, sed a deo. Einſt. Semler. Lomb.: nihil addiderunt. So Valla, Beza. Luth. 2.: non ita constuli, aut veni in colloquium cum App., ut me docerent. Koppe: nihil novi me docuerunt, u. ſ. w.

V. 7—10. Der Zuſammenhang dieſer ganzen Stelle hat durch die bei V. 6. angeſtellten Unterſuchungen ſein gehöriges Licht erhalten. ἰδόντες und V. 9. γνόντες Bezeichnung der Gründe, welche die Apoſtel bei jener Zuſammenkunft leiteten, ſo zu handeln, wie ſie nun handelten. Hervorgegangen war dies Sehen und Erkennen natürlich aus den Mittheilungen, welche er über ſeine Lehre und die Wirkungen derſelben auf die Heidenwelt gemacht hatte. ἀκροβυστία und περιτομή, bei P. oft genug vorkommende Bezeichnungen der Heiden und Juden; εὐαγγ. τῆς ἀκρ. ein Genit. Obj., da man ſagte εὐαγγελίζεσθαί τινα, ſ. I, 9. Εὐαγγ. nehmlich bezeichnet hier nicht die Lehre ſelbſt, die nicht verſchieden in Bezug auf Heiden und Juden war, ſondern das Amt oder Geſchäft ihrer Verkündigung; ſ. zu Röm. I, 1. 5. 6. πεπίστευμαι τὸ εὐαγγ., eine ächt griechiſche Struktur, da das Akt. zwei Caſus, Akkuſ. des Objekts und Dativ der Perſon regiert. S. Matth. Gr. §. 424. 490., im N. T. Röm. III, 2. 1 Kor. IX, 17. 1 Theſſ. II, 4. 1 Tim. I, 11. Tit. I, 3. Der Anvertrauende iſt natürlich Gott, und von ſelbſt verſteht ſich, daß von einer ausſchließenden Beauftragung keine Rede ſey. Die Sachen hatten ſich faktiſch ſo geſtaltet, Petrus blieb in Judäa, hatte es alſo vornemlich nur mit Juden zu thun, und fühlte keinen weitern Beruf in ſich, das Wort vom Heil zu andern Völkern zu tragen; unſern Apoſtel hatte ſein freier und umfaſſender Geiſt von Anfang an dorthin geführt, und trieb ihn fort und fort in immer weitere Bahnen; darum war es ihm gewiß geworden, daß ihn Gott zu den Heidenvölkern ſende. Was ſich ſo von ſelbſt aus der Natur der Sache ergeben hatte, das nahm man jetzt als bleibende Beſtimmung und Anordnung Gottes an. — Ὁ γὰρ ἐνεργήσας κ. τ. λ. Man kann dieſe Worte bloß als eine Parentheſe faſſen, als eine Bemerkung, welche P. jetzt den Galatern mache;

aber auch als einen Theil deſſen, was die App. damals geſehen haben, und worauf ſich ihr V. 7. erzähltes Urtheil gründete. ἐνεργεῖν, tranſ. mit Akkuſ., Etwas wirken, bewirken, 1 Kor. XII, 6. 11. Gal. III, 5. Eph. I, 11. 20. Phil. II, 13.; ohne Akkuſ., oder intranſ., wirkſam, thätig ſeyn, Eph. II, 2. Den Dativ Πέτρῳ erklären Einige (Beza, Bull., A.) inſtrumental; der durch P. gewirkt hat, nehmlich ſowohl Wunder als auch die Bekehrung Vieler zum Chriſtenthum; Andre (Erasm., Grot., S. Schmidt,) aus der Präp. im Verbum, ſ. v. a. ἐργάζεσθαι ἔν τινι. Beides, wie mir ſcheint, unrichtig. ἐνεργ. τινι wird bedeuten, thätig, wirkſam ſeyn in Bezug auf Jemand, an ihm, ihm helfend, beiſtehend. ὁ ἐνεργ. Π. εἰς ἀποστολήν, der ſich an Petrus wirkſam bewieſen hat zum Apoſtelamt, d. h. der ihm die Tüchtigkeit gegeben hat, das Amt zu erlangen und zu führen. ἀποστολή Apg. I, 25. Röm. I, 5. 1 Kor. IX, 2. ἀποστ. τῆς περιτ., ſtatt εἰς τὴν περιτ., wie ſogleich εἰς τὰ ἔθνη. Nehmlich nennt ſich Paulus Röm. XI, 13. ἐθνῶν ἀπόστολον. — καὶ ἐμοὶ ACDF al. Lachm. κἀμοί. εἰς τὰ ἔθνη· Kürze für εἰς ἀποστολὴν εἰς τ. ἔ. — Τὴν χάριν τ. δοθ. μοι. So pflegt der Ap. nicht ſowohl ſein Amt ſelbſt, als vielmehr die ihm dazu von Gott aus Gnaden verliehene Befähigung und Tüchtigkeit, die zu Ausübung deſſelben verliehenen Gaben, zu nennen, ſ. zu Röm. I, 5. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. Eph. III, 2. Da nun an den zwei letzten Stellen nach χάριν noch τοῦ θεοῦ folgt, ſo dürfen wir uns nicht wundern, denſelben Beiſatz auch hier in einigen Hdſchr. u. VV. zu finden. Man könnte ſich hier geneigt fühlen, lieber an die Erfolge zu denken, welche ihm Gottes Güte in ſeinem Wirken zu Theil werden laſſen; aber der Gebrauch in den angeführten Stellen widerſteht. Den Unterſchied zwiſchen V. 7. und 9. finde ich darin, daß dort von der aus den Erfolgen gewonnenen Erkenntniß die Rede ſey, daß P. einen Beruf zum Heidenapoſtelamte habe, hier aber von der Einſicht, welche ſie aus den empfangenen Mittheilungen über ſeine Lehre gezogen hatten, P. ſey in der That ein tüchtiger, mit Erkenntniß hochbegabter Lehrer, ſo wohl als ſie ſelbſt. — Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκ. κ. τ. λ. Hier endlich nennt uns P. die Perſonen, auf die er bisher nur hingedeutet hat, und da er wieder die Bezeichnung οἱ δοκ. beifügt, giebt er uns die Gewißheit, daß es

auch an den frühern Stellen immer sie gemeint. In der Anordnung ihrer Namen jedoch findet sich die Verschiedenheit, daß D. E. F. G. H. Theod. an vier versch. Stellen, Nyss. Vert. Ambr. Hier. Ambrst. Aug. Cassiod. u. A. Πέτρος καὶ Ἰάκ., Chrys. κηφᾶς καὶ Ἰάκ. darbieten. Allerdings, wenn Jakobus der unbedeutende Jak. Alphäi wäre, würde man sich wundern müssen, warum ihn P. dem Petrus vorgeordnet hätte; wenn er aber nach Köhlers zu I, 19. mitgetheilter Ansicht der Bruder des Herrn, und Aeltester der Gemeine zu Jerusalem ist, so begreift man leicht, warum ihm, als Solchem, P. diese Stelle anweisen konnte, so wie man einsieht, daß die Abschreiber und Väter, welche dies nicht annahmen, an dieser Stellung anstoßen mußten, und daher höchst wahrscheinlich die ursprüngliche Ordnung, dem Ansehn des Petrus zu Liebe, änderten, während die umgekehrte Aenderung so gut als undenkbar ist. Daher nehmen wir die Rec. als die richtige Lesart unbedenklich an. Was die Bezeichnung der Drei als Säulen, στύλοι, anlangt, so lehren uns Schöttgen u. A., daß sie auch den Talmudisten nicht fremd sey; übrigens ist das Bild an sich selbst leicht zu begreifen. — δεξιὰς — κοινωνίας. Das Darreichen der Rechten ein Zeichen und Unterpfand der fortan unter ihnen bestehenden Gemeinschaft, und also auch Gleichheit. Es scheint eine Art förmlichen Vertrags zwischen beiden Theilen abgeschlossen worden zu seyn. Paulus sagt dies zwar nicht bestimmt, aber die folgenden Worte ἵνα — περιτομήν können nur als Inhalt oder Bedingung desselben angesehen werden. In denselben hat μὲν eine ziemlich starke Autorität für sich (Theod. hat die Glieder in umgekehrter Ordnung.), und, so selten auch P. diese Partikel braucht, drängt sie sich doch dem Verstande so gewaltsam auf, daß man wenigstens zweifeln kann, ob sie ohne genaue Beachtung der vorliegenden Urschriften unwillkührlich zugesetzt, oder von P. selbst geschrieben sey. Uebrigens ist er so kurz, daß er das Verbum ausgelassen hat; und es läßt sich nicht mit Bestimmtheit erweisen, welches er gedacht. Der Sinn immer: wir sollten unter den Heiden, sie unter den Juden predigen. Daß hier nicht von einer ausschließenden Theilung der Gebiete die Rede sey, versteht sich von selbst. — V. 10. fügt eine Bedingung in Form einer Beschränkung, und zwar der einzigen bei, die man ihnen auferlegt. μόνον ἵνα κ. τ. λ. nur daß wir ꝛc., d. h. nur die einzige Be-

dingung oder Forderung machten ſie, daß ꝛc. vgl. V, 13. 1 Kor. VII, 39. al. Die πτωχοὶ ſind natürlich die in Jeruſalem, oder in Judäa überhaupt, wo vielleicht weniger die Verfolgungen, als die Anfangs eingeführte Gütergemeinſchaft, verbunden mit Veräußerung aller liegenden Habe, vielleicht auch mit einer aus Erwartung der nahen Wiederkehr Chriſti hervorgegangenen Trägheit, einen Zuſtand großer Armuth erzeugt hatten, in welchem die von den übrigen Juden verfolgten und getrennten Chriſten ohne fremde Unterſtützung nicht beſtehen konnten. ὃ καὶ — ποιῆσαι. In der Wiederholung von τοῦτο liegt ein Hebraismus. Uebrigens deuten dieſe Worte wenigſtens darauf, daß zur Zeit der Abfaſſung des Briefes P. bereits darauf bedacht geweſen war, ihnen Erleichterung zu ſchaffen. *)

V. 11. Wie die hier beginnende Erzählung von dem zwiſchen Paulus und Petrus vorgefallenen Streite mit dem Hauptzwecke der Darſtellung zuſammenhange, iſt oben bei V. 6. gezeigt worden. Welcher Zeit der Vorfall angehöre, wird ſich nie beſtimmen laſſen, da ſich außer unſrer Stelle nirgends eine Erwähnung deſſelben findet; nur ſoviel geht aus der Erzählung ſelbſt hervor, daß er nach der V. 1—10. erzählten Reiſe Statt gefunden hat. Denn Schraders Behauptung (S. 126.), daß Petrus mit Paulus zugleich nach Antiochien gekommen ſey, ruht auf gar keinem haltbaren Grunde, und würde wahrſcheinlich von ihm ſelbſt nicht erſonnen worden ſeyn, wenn es ihm nicht nothwendig geweſen wäre, um ſeinen übrigen Hypotheſen Wahrſcheinlichkeit zu verſchaffen, unſern Apoſtel nach ſehr kurzem Aufenthalte wieder von Antiochien abreiſen zu laſſen. Die von Lachmann aufgenommene Lesart Κηφᾶς für Πέτρος hat die Auktorität von ABCH, mehrern Min. Hdſchr., vielen Ueberſ., und einigen VV. für ſich, und um ſo mehr Wahrſcheinlichkeit, als Clemens Alex. nach Euſeb. Kgeſch. I, 12., u. A. auf eben dieſen Namen ihre zur Ehrenrettung des Apoſtels Petrus verſuchte Hypotheſe gegründet haben, der Kephas, von welchem hier geſprochen werde, ſey gar nicht der Apoſtel, ſondern einer von den ſogenannten ſiebzig Jün-

*) Die Unterſuchung über die bisher erzählte Reiſe habe ich, um nicht den Lauf des Commentars zu lange zu unterbrechen, in die am Schluß deſſelben folgenden Abhandlungen verwieſen.

gen. Die Unwahrſcheinlichkeit dieſer Annahme hat ſchon Hieronymus gezeigt, und obgleich einige katholiſche Theologen, wie Harduin, ſie wieder hervorgeſucht, um die Unfehlbarkeit des Statthalters Chriſti zu behaupten, ſo haben doch ſelbſt andre Schriftſteller derſelben Kirche, Eſt, Lap., A., ihre Unhaltbarkeit anerkannt, und im Verlauf der Zeit iſt ſie völlig weggeworfen worden, wie ſich auch gebührte. Auch darüber iſt man durchgängig einverſtanden, daß Antiochia keine andre, als die Hauptſtadt Syriens ſeyn könne, in welcher eine bedeutende, vornehmlich aus Heiden geſammelte Gemeine früh entſtanden war. — Ἀντέστην αὐτῷ. Nicht: ich widerſtand ihm, denn wir finden im Folgenden keine Thätigkeit Petri, kein Wirken für Hervorbringung eines Erfolgs, ſondern bloß ein furchtſames Zurückziehn; ſondern: ich ſtellte mich ihm entgegen. Κατὰ πρόσωπον, eig. im Angeſichte, wie Apg. XXV, 16. κατὰ πρ. ἔχειν τοὺς κατηγόρους; dann überhaupt vor, coram, Apg. III, 13. κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, und ohne Caſus 2 Kor. III, 7. τὰ κατὰ πρόσωπον, was vor Augen liegt. An unſrer Stelle iſt das Bild ganz beibehalten, es heißt: im Angeſicht, Stirn gegen Stirn, nicht hinter ſeinem Rücken, ſondern frei und unverhohlner Weiſe, coram ipso wie Grot., oder praesens praesenti, wie Winer, richtiger erklären als Erasmus: propalam et in conspectu omnium, und Beza: coram omnibus. Dies geſchah zwar auch nach V. 14., aber hier wird es nicht geſagt. Aus der LXX. wird 1 Kön. I, 23. 1 Chron. XXVIII, 8. Pſ. L, 21. (mit andern Verbis) Deut. VII, 24. IX, 2. Richt. II, 14. 2 Chron. XIII, 7. 8. (mit ἀντιστῆναι), ſämmtlich mit Genitiven, Hiob. XVI, 8. (κατὰ πρ. μου ἀνταναπλήσθη), aus Profanſchriftſt. von Elsner. A. verſchiedne Beiſpiele angeführt. Chryſoſt., dem Oek. Theoph. getreu nachfolgen, nicht minder Hieronymus, der mit Auguſtin darüber in heftigen Streit gerieth, hatten ſich von dem ganzen Vorfall die Vorſtellung gebildet, Petrus und Paulus hätten hier ein verdecktes Spiel getrieben, Jener das V. 12. 13. erzählte Verhalten verſtellter Weiſe angenommen, damit P. Gelegenheit hätte, ihm Vorwürfe deßhalb zu machen, deren geduldiges Hinnehmen von ſeiner Seite auf die Judenchriſten einen ſtärkern Eindruck machen ſollte, ſie von der Wahrheit der pauliniſchen Anſicht zu überzeugen. Daher ſie denn hier κατὰ πρ. durch κατὰ σχῆμα, und alles Uebrige

den freien Geiſt des Paulus hatte. Auch ſagt er nicht τινὲς τῶν ἀπὸ Ἰακ., ſondern es kamen Einige ἀπὸ Ἰακ. vom Jakobus her. Wahrſcheinlich alſo Abgeſandte, um zu revidiren. Daher ſich nun ſogleich Petrus Verhalten ändert; wie der Rangſtolze, ſo lange er bloß unter Niedern lebt, überaus human erſcheint, ſobald aber ſeines Gleichen ihm nahen, die vorigen Umgebungen nicht mehr kennt, ſo der immer noch ſtark befangne Petrus, deſſen Charakter, obwohl veredelt, doch immer noch derſelbe war, der ihn faſt unmittelbar nach den muthigſten Verſicherungen, ſterben zu wollen für ſeinen Herrn, denſelben Herrn verläugnen machte. Paulus, der zum Heidenthum abtrünnig gewordne Jude, zog nun nicht mehr ſo ſtark als die treu Gebliebenen, und der Gedanke, was man wohl in Jeruſalem urtheilen werde, überwog. ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, er zog ſich zurück und ſonderte ſich ab. ὑποστ. akt. zurück oder zuſammenziehn; reflexiv und med. ſich zurückziehn, nehmlich aus Furcht; vgl. Apg. XX, 20. u. daſ. Künöl, 27. Hebr. X, 38. Kypke zu d. St. ἀφορίζειν ſ. I, 15. Sehr paſſend auch das Imperfektum, das Beginnende, Allmählige, der Abſonderung zu bezeichnen; denn entſchieden und mit Einem Male konnte der beſorgliche Mann es auch nicht thun. Den Grund ſagt P. gerade heraus, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. Er fürchtete ſich vor ihnen. Diejenigen freilich, welche an einem Apoſtel keinen Tadel finden zu dürfen glauben, deuten dies ſo, als habe er ſich nicht vor ihnen, ſondern ihrethalb gefürchtet, nehmlich daß ſie irre werden und abfallen möchten. So Chryſ. (οὐ τοῦτο φοβούμενος μὴ κινδυνεύσῃ, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀποστῶσιν, vgl. IV, 11.) u. v. A. Aber Paulus ſagt davon nichts, und wir haben keinen Grund zu dieſer Deutung.

V. 13. Die Folgen ſeines Thuns, worauf auch καὶ zu Anfange hindeutet. οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι ſind in keinem Falle οἱ ἀπὸ Ἰακώβου, denn dieſe hatten ſich wohl von vorn herein getrennt gehalten, ſondern entweder die etwa mit Petrus gekommenen Judenchriſten, oder auch ſolche, die, in Antiochia wohnhaft, im Zuſammenleben zuerſt mit Heiden, dann mit Heidenchriſten, eine freiere Anſicht leichter angenommen hatten. συνυπεκρίθησαν αὐτῷ. Hierin liegt zweierlei, Nachricht von dem Anſchließen dieſer Leute an Petrus Handelweiſe, und Urtheil über dieſe, daß ſie eine ὑπόκρισις geweſen. ὑποκρίνεσθαι,

nur noch Luk. XX, 20., und ὑπόκρισις, Matth. XXIII, 28. M. XII, 15. Luk. XII, 1. 1 Tim. IV, 2. 1 Petr. II, 1. vorkommend, Verstellung, Heuchelei. In welcher Beziehung nennt Paulus dies Verhalten so? Offenbar wohl wiefern es ein Verheimlichen der bessern Ueberzeugung aus Furcht vor Menschen, und um ihren Beifall zu erlangen, war. Und hierin liegt das Wesen der Heuchelei, nur daß diese öfters die schlechtere Gesinnung für gleichen Zweck verbirgt, und in das Gewand des Guten hüllt. ὥστε καὶ — ὑποκρίσει. ἀπάγεσθαι fortgeführt, fortgerissen werden, oder sich fortreißen lassen, eigentlich und metaphorisch. 1 Kor. XII, 2. Das Komp. 2 Petr. III, 17. Röm. XII, 16. (S. zu d. St.). Barnabas trennte sich bald nach der Reise zum sogenannten apostolischen Convent von Paulus (Apg. XV, 36 ff.). Falls also die V. 1—10. erzählte Reise mit jener identisch war, so läßt sich annehmen, daß Petrus vor dieser Spaltung nach Antiochia gekommen sey; fiele sie aber später, so bliebe die Möglichkeit, daß diese Stadt sein gewöhnlicher Aufenthalt und den Galatischen Lesern dies bekannt gewesen sey. Für den Apostel aber mußte es von besondrer Wichtigkeit seyn, daß auch Er sich fortreißen ließ; daher ers auch erwähnt. Denn nicht nur stand er nun ganz allein auf Seiten der Freiheit und der Gleichstellung Aller in der Gemeinschaft mit Christus, sondern der Abfall dieses seines bisherigen Mitgenossen und Mitkämpfers mußte übeln Eindruck machen, übleren beinah als das Verhalten des Petrus selbst. Daher er auch nun nicht mehr schweigt.

V. 14. Nun geht der Ap. dazu über, zu berichten, wie er dem Petrus entgegengetreten sey (ἀντέστην V. 11.). Nicht unbemerkt darf hier die Form der Rede bleiben. Ein bloß erzählender, ruhiger Uebergang vom Verhalten des Petrus zu dem seinigen würde nur ἐγὼ δὲ ὅτε εἶδον mit sich gebracht haben. Aber so kann P. nicht erzählen; sein Gemüth ist auch jetzt bei der Erinnerung ergriffen und indignirt, und darum sagt er, scharf entgegenstellend: ἀλλ' ὅτε εἶδον. — Ὀρθοποδεῖν, ein weiter nicht vorkommendes Wort, geraden Fußes oder Schrittes einhergehn, den rechten Weg ohne Straucheln noch Wanken verfolgen. Die unbedingten Lobredner des Petrus müssen auch hier Auswege suchen; nach Chrysost. soll P. dies nur so schreiben, um seine Leser zu bessern, obgleich er wohl weiß, daß Petrus keinen Fehltritt

gethan, nach Erasmus iſt nicht Petrus das Subjekt, ſondern die Judenchriſten, die aus Irrthum ſein Verhalten nachgeahmt. Eins ſo unrichtig wie das andere. πρὸς wird von Flacius, Cal., Wolf, final genommen und daher überſetzt: ad sinceritatem et puritatem evangelii retinendam; aber weit richtiger iſt: in Bezug auf die Wahrheit des Ev., und daher μὴ ὀρθοποδοῦν π. τ. ἀλ. τ. εὐαγγ. der Wahrheit des Ev. nicht angemeſſen, dem (erkannten) wahren Sinne des Chriſtenthums zuwider handeln. Beza: ut veritati Ev. congruebat; Andre ähnlich. Koppe vergl. Luk. XII, 47. 2 Kor. V, 10. Daß Paulus von ſeinem Standpunkte aus richtig urtheilte, leidet keinen Zweifel. Ihr Handeln enthielt immer die Erklärung, der Heidenchriſt ſey als Heide geringer als der Judenchriſt, es fehle ihm noch Etwas, eine Bedingung der vollkommenen Gleichſtellung; und dies konnte nichts Anderes ſeyn als die Beſchneidung, welche ihn zum Juden machte, und die Beobachtung des Ritualgeſetzes. Dachten ſie nun wirklich ſo — wie dies wohl bei der Mehrzahl der Fall war —, ſo wichen ſie in einem wichtigen Punkte von dem, was Paulus für die Wahrheit anſah, ab, waren alſo für ihn in Irrthum befangen; dachten ſie nicht ſo — was vielleicht Petri Fall war —, ſo heuchelten ſie, ihr Handeln ſtand in Widerſpruch mit ihrer beſſern Einſicht. In jenem Falle bedurften ſie der Belehrung, in dieſem verdienten ſie eine Zurechtweiſung; ſchweigen konnte P. unmöglich, da das gegebne Beiſpiel, zumal wenn ers duldete, zu den gefährlichſten Folgen führen mußte. Und auch öffentlich mußte ers rügen, da das Vergehen vor Allen geſchehen war. Und ſo thut er. εἶπον — πάντων. Hier findet ſich wieder κηφᾷ in ABC und 3 min. Syr. Erp. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Vulg., bei Euſ. Theod., und könnte leicht den Vorzug verdienen. In der nun folgenden Anrede an Petrus hat zuerſt Theod. ὢν für ὑπάρχων; dann bieten ABCFG. 4 min., einige lat., Or. Hier. Aug. Beda. Epiph. die Ordnung ἐθνικῶς καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς ζῇς, die Lachm. aufgenommen hat. Zitt. am. οὐκ.; endlich für rec. τί ABCDE FG, viele min., Syr. Erp. Kopt. Aeth. Slav. Vulg. It. Or. Damasc. die lat. VV. das weit kräftigere πῶς, das ohne Widerrede aufzunehmen iſt. Es liegt darin die Verwunderung, wie es nur möglich ſei, daß ꝛc., und die Frage nach dem Rechte, mit welchem ꝛc. καὶ ἐθνη — ἰουδαΐζειν. Du zwingſt die Heiden,

d. h. Heidenchristen, jüdisch zu handeln, oder zu leben. Von jüdischer Gesinnung kann wohl nicht die Rede sein, sondern von der Annahme jüdischer Sitte, der Beschneidung, des Speiseverbots u. dgl. Auch Zwang in eigentlichem Sinne fand gewiß nicht Statt, ja wohl nicht einmal die Forderung; denn einmal wird das Benehmen des Petrus nur als ein allmähliges, scheues, geschildert, und er wagte sicher nicht, Paulus gegenüber diese Forderung auszusprechen; und sodann hätte dieser es gewiß hier nicht verschwiegen, wenn es geschehen wäre. Wir haben also nur an den moralischen Zwang zu denken, den Petrus durch sein Beispiel und seine Auktorität ausübte, oder auch bloß an die Gesinnung, von welcher sein Thun zu zeugen schien. Denn indem er sich dem Umgange mit den Heidenchristen entzog, erklärte er diese für unrein, stellte ihnen die Annahme jüdischer Weise zur Bedingung seines Umgangs mit ihnen auf, und forderte sie insofern. Die Heidenchristen aber, wenn sie nicht stark und fest an der freien Lehre ihres Paulus hingen, konnten leicht auf den Gedanken kommen, ihr Christenthum sey ohne Verbindung mit dem Judenthum noch unvollkommen, es müsse dieses hinzutreten, um sie zu Theilnehmern der göttlichen Gnadenerweisungen zu machen; kurz, die δικαιοσύνη komme nicht aus dem Glauben allein, wie Paulus lehrte, sondern nur unter der Bedingung der Gesetzbeobachtung. Dies war der Zwang, und der Hauptsatz ist deutlich. Nicht in demselben Grade der Vordersatz. Aus den Part. εἰ und οὐκ erkennen wir, daß er den Grund enthalten muß, warum jenes ἀναγκάζειν widersinnig und widerrechtlich ist, und zwar dieser als etwas Wirkliches, als Thatsache gesetzt. Nun kann Ἰουδαϊκῶς und Ἰουδαϊκὸς ζῆν auf zweierlei Weise verstanden werden, entweder von der äußern Sitte, oder vom innern Charakter des Lebens. Im ersten Falle wird Ἰουδ. ζῆν die Beobachtung des Gesetzes bedeuten, entweder schlechthin, oder mit der Nebenvorstellung, daß sie eine Bedingung zur Heilserlangung sey, ἐθν. ζ. also die Nichtbeobachtung desselben, die freiere Lebensweise, in der Ueberzeugung, daß eine solche Bedingung nicht Statt finde. Dies ist die gewöhnliche Auffassung. Pelag. erklärt: Non ex operibus legis sed sola fide sicut gentes vitam in Christo invenire te nosti. Luth. 2. die ganze Stelle: i. e. tu Judaeus es, qui tenetur lege judaica vivere, h. e. abstinere a cibis in lege

prohibitis. Et tamen tu Judaeus vivis gentiliter h. e. libere contra legem facis, transgrederis et conculcas eam. Comedis enim (et recte facis) communes s. immundos cibos, ut alius gentilis qui a lege liber est. Hoc ipso tamen, quod legem nunc servas, cogis gentes judaizare, i. e. legem necessario facere. Nam hoc tuo exemplo, quod abstines a profanis cibis, praebes gentibus occasionem sic colligendi: Petrus jam vitat cibos gentiles, quos antea comedit, ergo et nos debemus vitare eos et judaico more vivere, alioqui non erimus justi neque salvabimur; u. ſ. A. Und allerdings, wenn Petrus ſich der Freiheit der Heidenchriſten bediente, und ſo lange er dies that, hatte er kein Recht an dieſe die Anforderung des Gegentheils zu machen; und machte er ſie, ſo konnte ihn P. mit Recht auf den in ſeinem Handeln liegenden Widerſpruch aufmerkſam machen, und ſeine Forderung durch dieſes Argument abweiſen. Wie aber jetzt? Petrus war ja zum Geſetz zurückgekehrt. Konnte er nicht dem ihn ſo anredenden Apoſtel antworten: Du haſt Recht, aber was du mir vorwirfſt, ἐθνικῶς zu leben, das thue ich nicht mehr; ich habe den frühern Irrthum eingeſehn, und lebe wieder *ἰουδαικῶς*? Mit dieſem Argument war alſo nichts mehr auszurichten. Nur ſo konnte P. ihn noch fragen: *ἐπειδὴ σύ, Ἰουδ. ὑπ., ἐθνικῶς καὶ οὐκ ἰουδ. ζῇσας, πῶς νῦν τὰ ἔ. ἀν. ἰουδαΐζειν*; Entweder alſo iſt dies der Sinn ſeiner Frage, und er drückt ſich ſprachlich nicht richtig aus, oder, wenn doch die Verba dies bedeuten, begeht er einen logiſchen Fehler, und braucht ein falſches Argument. Dies haben auch die Ausleger eingeſehn, und daher in ihren Erklärungen und Paraphraſen ζῇς durch ein Präteritum ausgedrückt. (Manche, und auch Winer, gehn ſtillſchweigend über die Schwierigkeit hinweg.) Ich will auch nicht behaupten, daß ſie Unrecht haben, denn ich empfinde die Kraft des Arguments in der angegebnen Form; aber das Schwere, das es für den grammatiſchen Ausleger hat, einen doppelten Sprachfehler (εἰ für ἐπειδή, ζῇς für ἔζησας) anzuerkennen, um nur die logiſche Richtigkeit zu retten, hat früher ſchon den Gedanken in mir angeregt, ob hier am Ende nicht von der äußern Sitte, ſondern vom innern Charakter des Lebens die Rede wäre? Dann müßte man annehmen, P. denke das jüdiſche Weſen ideal, wie Röm. II, 28 f. und wie Petrus, der noch ſtark jüdiſch Geſinnte, gewiß immer that. Jüdiſch leben hieße dann

so leben, wie dem ächten, wahren, ideal gefaßten Juden zukommt, heidnisch leben das Gegentheil, wie ja ein Heide und ein Sünder so oft Synonyma sind. Nun handelte jetzt Petrus, indem er heuchelte, wirklich nicht als ein ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Joh. I, 48.), und in sofern ἐθνικῶς, und Paulus könnte ihm wohl den Vorwurf machen: Du zeigst dich durch dein jetziges Verhalten wahrlich nicht als ächter Jude, sondern als ein Heide; wie magst du da verlangen, daß Heiden jüdische Weise annehmen sollen, der du durch dein Verhalten selbst keine Ehre machst (Röm. II, 23.)? Daß dieser Vorwurf den Petrus traf, ist keine Frage; aber als Argument an unsrer Stelle scheint mir diese Rede doch der andern Auffassung nachzustehn. So kann ich denn weniger behaupten, den Sinn der Stelle klar gemacht, als ihre Schwierigkeiten aufgedeckt zu haben. Vielleicht ist auch dies Etwas.

V. 15. 16. Von hier an, meinen Calv., Beza, Grot., Semler, Koppe, A., wende sich der Apostel wieder ganz zu den Galatern zurück, so daß er von seiner Anrede an Petrus nur den Anfang oder kurzen Inhalt in V. 14. gebe, während dagegen Luther, Osiander, dieselbe noch bis zu den Worte διότι ἐξ ἔργων v. V. 16. Bugenh., Par., aber bis an V. 17. fortgesetzt annehmen. Aber die richtige Auffassung ist wohl die, welche nebst vielen Andern auch Winer, Flatt, beibehalten, daß Paulus Alles bis V. 21. noch als Anrede an Petrus referire. Er würde doch wenigstens Ein Zeichen beigefügt haben, wenn er seine Worte hätte anders verstanden wissen wollen. Freilich würden wir irren, wenn wir meinen wollten, er gebe genau seine in Antiochia gesprochnen Worte wieder, oder referire ohne alle Rücksicht auf seine Leser und den Zweck seines Briefes. Dies ist so wenig der Fall, daß er sogar über dem Stoffe, den er vorträgt, seine Erzählung zu vollenden vergißt, und wir dürfen wohl annehmen, er kleide diesen Stoff absichtlich in diese Form, um ihm dadurch, daß er ihn einst vor Petrus behandelt, ohne seinetseits Widerspruch zu erfahren, bei seinem Lesern größeres Gewicht zu geben. Aber doch ist, was er hier sagt, von der Art, daß er es auch dort nicht unberührt lassen konnte, da es sich darum handelte, ob das Heil ohne Beobachtung des Gesetzes gewonnen werden könne oder nicht. Ἡμεῖς — Ἰουδαῖοι. Die von 2 Hdschr. und Syr. dargebo-

tene Part. δὲ, so wie γάρ, das Arm. ausdrückt, sind Auskunftsversuche, deren es hier nicht bedurfte. Wie man aber die Worte fasse, hängt davon ab, ob man V. 16. nach εἰδότες aus BCDEGI, mehreren min., Vulg. It. Cyrill., den lat. VV. mit Griesb., Knapp, Lachm., δὲ aufnimmt, oder nicht. Semler mißbilligte die Aufnahme, weil die Hinzufügung die Construktion erleichtere, spätere Auslassung daher unwahrscheinlich sey. Kein genügender Grund, meine ich. Fehlt es, so bildet V. 15. bloß das Subjekt, dessen Hauptwort ἡμεῖς V. 16. noch einmal widerholt wird, und das Ganze bildet Eine Periode, gegen die übrigens nichts einzuwenden ist. Wird es aufgenommen, so bildet V. 15. einen eignen Satz, der eigentlich μέν erfordert, und V. 16. bis καὶ οὐκ ἐξ ἔργ. νόμου dessen Gegensatz. Denn der nach πίστεως *I. X.* gesetzte Punkt bei Lachmann ist in jedem Falle unrichtig. ἡμεῖς ist bei unsrer Annahme von Paulus, Petrus, und den übrigen Aposteln und Judenchristen zu verstehn. φύσει Ἰουδαῖοι, nehmlich ἐσμέν, wir sind geborne Juden; über φύσει s. zu Röm. II, 14. Oek: ἀντὶ τοῦ ἄνωθεν ἢ ἐκ προγόνων. Theoph.: οὐ προσήλυτοι ἀλλ' ἐκ πατέρων Ἰουδαίων φύντες. Daß Ἰουδαῖος einen emphatischen Sinn habe, und auf die Vorzüge hindeute, welche der Jude vor dem Heiden voraus zu haben meinte, liegt am Tage. Nun erkennt P. dieselben nicht mehr an; wir müssen daher urtheilen, daß er hier, wo er seinem Hauptsatze V. 16. dadurch eine besondre Stärke verleiht, ganz auf den Standpunkt derer trete, mit denen er disputirt. Wir sind Juden, ist sein Sinn, und hoffen doch das Heil nicht vom Gesetz; wir wollen wir den Heiden dessen Befolgung als Heilsbedingung auferlegen? ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί. Es ist bekannt, daß Heide und Sünder den Juden gleichgeltende Begriffe waren; daß aber P. hier sage, wir sind keine Sünder, ist vielen Auslegern aufgefallen, weil sie aus Röm. II. III. wohl wußten, daß P. die Juden für nicht geringere Sünder hielt, als die Heiden, und nicht bedachten, daß er hier auf fremdem Standpunkt steht. Dies hat nicht nur manche gezwungene Erklärungen, sondern auch die von Primasius aufgestellte, und von S. Schmidt, Er. Schmidt, Elsner, A., u. noch von Flatt, gutgeheißene, aber ganz verfehlte Verbindung ἡμεῖς φ. Ἰουδ, καὶ, οὐκ ἐξ ἐθνῶν, ἁμαρτωλοὶ erzeugt. Noch unrichtiger D. Paulus: Wir, die wir durch

in Schriftbeziehung Juden sind und nicht Heiden — dies müßte hinaus entweder ὄντες (ὑπάρχοντες) bei sich haben, oder den Artikel οἱ vor φύσει —, sind (dennoch in der Neigung und Wirklichkeit) Sünder — ein Gedanke, der hier ganz fremdartig ist. — Εἰδότες δέ, ist caussal zu fassen, weil wir aber wissen, nicht mit Paulus: aber Solche, welche einsehen. Fragen wir, wie Viele gethan, woher? so ist, was Paulus anlangt, nur die Eine Antwort: aus Erfahrung. Er hatte es versucht, ἐξ ἔργων νόμου δικαιοῦσθαι, und gewiß redlich versucht, aber es war ihm nicht gelungen. Er selbst sagt uns darüber Alles, was wir zu wissen brauchen, Röm. VII, 7—25. S. m. Comm. zu d. St. ὅτι — ἔργων νόμου. δικαιοῦσθαι ist nicht immer passiv, δίκαιος gemacht werden, sondern bezeichnet öfter neutral das bloße Eintreten des Menschen in den Zustand, oder die Beschaffenheit, worin er δίκαιος genannt wird. So aber hieß für den Juden der, welcher des Wohlgefallens Gottes würdig war, und auch bei P. ist es der, welcher von Gott als Solcher betrachtet und behandelt wird; nur mit dem Unterschiede, daß, während der Jude annahm: der Mensch werde δίκαιος durch Erfüllung des Gesetzes, Paulus die Möglichkeit läugnet, daß ers hierdurch werde, und daher die Nothwendigkeit behauptet, daß ihn Gott δικ. mache, was dadurch geschehe, daß er ihm die Schuld, mit welcher er beladen ist, erlasse, und ihn, der durch sich selbst nicht δίκαιος ist, fortan behandele, als sey er es. Jenes, die Erlassung, sey bewirkt durch die Hingabe Christi an unsrer Statt, dies, die wirkliche Erlangung der von Gott gegebenen δικαιοσύνη, werde gewonnen durch den Glauben. Vergl. m. Erörterung des Begriffs zu Röm. I, 17. Winzers Progr. de vocabulis δίκαιος, δικαιοσύνη, et δικαιοῦν in Pauli ad Rom. epistola. 1831. Der sittliche Werth dieser seiner Lehre wird nur dem offenbar, welcher das Wesen des Glaubens, wie er ihn aufgefaßt hatte, begriffen hat, wozu Röm. VI. von besondrer Wichtigkeit ist. ἄνθρωπος, ein Mensch, d. h. irgend Jemand, quisquam, ohne Unterschied noch Ausnahme. ἐξ ἔργων νόμου. ἐξ ist instrumental, gleich διὰ m. Gen., wie Röm. I, 4. III, 20. IV, 2. V, 1. al. ἔργα νόμου (nicht νόμος ἔργων Werkegesetz, wie Paul. übersetzt.), Gesetzwerke, d. h. vom Gesetz, nehmlich dem jüdischen, als Gottes Gesetzgebung betrachteten, gebotene Werke. Es kann nicht meine Absicht seyn,

den zwischen katholischen und protestantischen, besonders lutherischen Theologen einst mit Heftigkeit geführten Streit erneuern zu wollen, ob nur die Befolgung des Ritualgesetzes oder des Ganzen der Gesetzgebung zu verstehen sey, aber meine Ansicht muß ich aussprechen. Zunächst nehmlich sind in unserm Zusammenhange wohl nur äußerliche Beobachtungen, als Beschneidung, Haltung gewisser Tage, u. s. f. zu verstehn; aber eines Theils waren diese die Hauptsache im mosaischen Gesetz, andern Theils ist die Masse der Menschheit immer darauf gerichtet, solche Aeußerlichkeiten für das Wesen der Sittlichkeit oder Religion anzusehn. Stellte sich also P. nur auf den gemeinen Standpunkt, und faßte das mosaische Gesetz so wie es wirklich war, so konnte er von der Erfüllung desselben die δικαιοσύνη nicht erwarten, sondern mußte erklären, auch die vollkommenste Erfüllung führe nicht dahin, also auch die wirklich vorhandenen, geübten ἔργα helfen dem Menschen nichts bei Gott. Hier sind zwar ἐ. ν. nur äußere Beobachtungen, aber P. braucht eine Scheidung nicht zu machen, weil das Gesetz nur diese fordert, macht also sicher keine, sondern denkt bei dem Worte Gesetzwerke überhaupt. Stellt er sich auf einen höhern Standpunkt, und denkt das Gesetz als eine reine Sittengesetzgebung, wie er wohl ohne Zweifel thut, so würde er zwar ohne Selbstwiderspruch nicht behaupten können, daß die Erfüllung des Gesetzes, nehmlich die wahre, innere, dem Menschen nichts fruchten würde; würde also, wenn er eine solche Erfüllung als wirklich annähme, einen Unterschied zwischen der Beobachtung äußerer Ceremonien und Sitten, und der wahren Gesetzerfüllung machen müssen, und nur von jener behaupten können, daß der Mensch durch sie nicht δίκαιος werde. Aber diese Annahme ist nicht die seinige, denn er behauptet schlechterdings von allen Menschen ohne Ausnahme, daß sie das Gesetz nicht erfüllen, sondern Sünder sind, welche der verzeihenden Gnade bedürfen; da bedarf er wieder keiner Unterscheidung; denn die ἔργα, die sie thun, helfen ihnen nichts, und die ihnen helfen würden, die thun sie nicht. Er kann also von seinem Standpunkt aus ohne Unterschied den Satz aufstellen: Niemand wird durch ἐ. ν. δίκαιος. — ἐὰν μὴ — I. X. Wollten wir hier die Partikeln als beschränkend fassen, und mit dem vorhergehenden Satze verbinden, so würde die πίστις den Fall enthalten, in welchem der Mensch ἐξ ἐ. ν. δίκαιος würde; dies ist aber nicht möglich,

da a nach P. Lehre dies gar nicht wird, auch ἔργα und πίστις ihm reine Gegensätze sind. Er kann, wenn wir nur auf seinen Sinn sehen, bloß sagen: sondern allein durch die πίστις, und in sofern ist die gewöhnliche Erklärung durch ἀλλὰ oder ἀλλὰ μόνον richtig. Fragen wir aber, wie dies zugehe, so stellt sich uns am natürlichsten eine Gedanken-Ellipse dar, nehmlich des Gedankens: und wird überhaupt gar nicht δίκαιος, außer durch die πίστις. Ganz ähnlich verhält sichs Matth. XII, 4. Πίστις I. X. ist hier wie Röm. III, 22. 26. Eph. III, 12. mit π. εἰς χριστὸν völlig gleichbedeutend, denn nicht nur sprechen dafür andre Stellen, wo der Genitiv bei πίστις gar nicht anders verstanden werden kann, Mark. XI, 22. Apg. III, 16. (Plat. Phädr. p. 275. A. π. γραφῆς.), sondern P. leitet auch von der π. χριστοῦ dieselben Folgen ab, als von der πίστις εἰς X. Daher sei πίστις was sie wolle, gewiß ist π. X. I. nicht was D. Paulus will, Ueberzeugungstreue Jesu des Gottgesalbten (eben das Ueberzeugtseyn und treue Befolgenwollen, wie dieser Messias es nicht nur lehrte, sondern selbst, als Menschen möglich bewies und in seinem Gottesreich verwirklichen will). Daß er überhaupt das Wesen der pauliniſchen πίστις gar nicht begriffen habe, wird sich völlig klar darstellen, wenn es vielleicht gelingt, dasselbe an andrer Stelle zu entwickeln. Hier nur dies: die πίστις εἰς χριστὸν ist bei unserm Verfasser nichts anderes, als das lebendige Vertrauen auf die der Menschheit in Christus zu Theil gewordene Erlösung als einzigen, aber sichern Weg zum Heil, oder auf Christum den Erlöser der sündigen Menschheit. — Mit καὶ ἡμεῖς fängt, wie oben erklärt, der Nachsatz an. Das Subjekt ist, wie sich versteht, dasselbe wie V. 15. ἐπιστεύσαμεν, nicht: wir haben geglaubt, denn der Glaube ist etwas Bleibendes, sondern: wir sind gläubig geworden, haben die πίστις angenommen. Diese Bedeutung hat πιστεύειν oft; vgl. Apg. VIII, 13. XVII, 12. 34. XIX, 2. XXI, 20. Röm. XIII, 11. 1 Kor. III, 5. Der Zweck: ἵνα δικ. — χριστοῦ, aus Obigem verständlich; καὶ οὐκ ἐξ ἔ. ν. Hier glaube man nicht, daß οὐ für μὴ stehe. Dann wäre der Sinn: unsre Absicht beim πιστεύειν war, nicht ἐξ ἔ. ν. gerecht zu werden. Dies aber will er nicht sagen, sondern: unsre Absicht war, δικ. zu werden, was geschieht ἐκ π. und nicht ἐξ ἔ. ν. Endlich fügt P. noch einmal den oben schon ausgesprochnen

Demnach ist der conclusive Gebrauch im N. T. und namentlich bei Paulus vorherrschend, der interrogative höchst selten, bei P. gar nicht sicher nachweisbar. Die Partikel scheint daher der Annahme einer Frage, welche der Gebrauch von μὴ γένοιτο gebieterisch zu fordern scheint, nichts weniger als günstig. Also noch keine Entscheidung möglich. Wir wenden uns zum Vordersatze. εὑρίσκεσθαι mit einem Prädikatsworte, sich in der Erfahrung als etwas zeigen; nicht nur seyn, sondern auch erscheinen, so daß Thatsachen eben dieses Seyn beweisen, vgl. Röm. VII, 10. Also εὑρ. ἁμαρτωλοὶ sich als Sünder offenbaren, es seyn und erscheinen. καὶ αὐτοί, auch wir, nöthigt zum Suchen eines wenigstens im Stillen gedachten „nicht allein", welches nur in V. 15. gefunden werden kann, also: auch wir, obwohl wir nicht ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτ. sind. Das Partic. ζητοῦντες kann nicht relativ und beschreibend verstanden werden, denn dies forderte ἡμεῖς οἱ ζητ., sondern nur entweder caussal oder concessiv; also entweder: auch wir erweisen uns als Sünder, weil wir durch Christum δίκαιοι zu werden suchen, oder: obwohl wir dieses suchen. Jedes dieser beiden Verhältnisse läßt sich in zwei Fällen denken, nehmlich 1) das caussale, wiefern das ζητεῖν δικ. ἐν χ. entweder mit Recht geschieht, und geschehen soll, oder mit Unrecht geschieht, und nicht geschehen soll. Von der Art des ζητεῖν ist gar nicht die Rede, denn diese, nehmlich durch die πίστις, ist in ἐν χριστῷ hinlänglich angedeutet. Im ersten Falle kann, da Art und Weise ausgeschlossen sind, das ζητεῖν nur als Ursache gedacht werden, daß das Subjekt, nehmlich die Judenchristen wie P. und Petrus, als Sünder erscheine oder erkannt werde, wiefern nehmlich Niemand nach der δικαιοσύνη suchen wird, der sie schon besitzt, also die Apostel durch ihr Suchen ihre Sündigkeit beurkundeten. Diese Bedeutung könnte εὑρίσκεσθαι wohl haben. Im zweiten Falle würde das ζητεῖν selbst sie zu Sündern machen, denn es wäre ein verkehrter, der göttlichen Ordnung widerstrebender Weg. Hier hieße εὑρ. ἁμ. zum Sünder werden. 2) das concessive Verhältniß würde Statt finden, wenn das ζητεῖν entweder sie verhindern sollte, ἁμ. zu seyn, also eine Aufforderung an sie enthielte, es nicht zu seyn, aber sie nicht verhinderte, sondern sie der Erfahrung nach es dennoch wären; oder die Wirkung haben sollte, daß sie es nicht wären, d. h. dazu bestimmt wäre, sie von der Sünde

zu befreien, aber in der Anwendung und Erfahrung diese Wirkung nicht hervorbrächte. — Das Verhältniß des Vordersatzes εἰ — ἁμαρτωλοί zum Hauptsatze, es enthalte derselbe Frage oder Assertion, ist in jedem Falle caussal, denn hypothetische Sätze dieser Art bezeichnen ein solches Verhältniß; εἰ mit Ind. aber setzt das εὑρίσκεσθαι ἁμ. als wirkliches Faktum. Jetzt haben wir die aus der Verbindung von Vorder- und Nachsatz, sowohl bei Assertion und richtigem, als bei Frage und falschem Schluß (s. oben), hervorgehenden Gedanken für jeden der erkannten vier denkbaren Fälle besonders zu betrachten und zu prüfen.

I) Bei der Annahme: Das ζητεῖν δικ. ἐν χ. geschieht mit Recht, und soll geschehn, konnte der Satz: durch dieses unser Suchen geben auch wir uns als Sünder kund, als ein Faktum ohne Zweifel dargestellt worden, denn er hat vollkommne Wahrheit. Aber der Schluß: also befördert Christus die Sünde, konnte weder von P. selbst richtig daraus gezogen werden, da er nicht daraus folgt, auch P. diesen Vordersatz nicht für falsch halten konnte, noch auch vorausgesetzt, daß Petrus oder irgend ein Judenchrist ihn falscher Weise daraus ableiten würde, da ja doch auch diese annahmen, daß jenes ζητεῖν dem Willen Gottes angemessen und nothwendig sey (V. 16.), also unmöglich eine Folgerung daraus ziehen konnten, welche Christum herabsetzte. Diese Fassung gilt sonach auf keinen Fall.

II) Die Annahme: das ζητεῖν κ. τ. λ. soll gar nicht Statt finden, ist etwas Sündliches, und macht uns zu Sündern, konnte weder von P. noch von Petrus gedacht, also auch kein Schluß daraus gezogen werden, weder ein falscher noch ein richtiger. Demnach sind wir durchaus auf die zwei Fälle des Concessiv-Verhältnisses beschränkt.

III) Der Satz: das ζητεῖν κ. τ. λ. sollte uns verhindern, Sünder zu seyn, sollte also mit Streben nach Besserung verbunden seyn, und sittliche Menschen aus uns machen, ist so richtig als paulinisch, da Paulus selbst den sittlichen Endzweck des Erlösungswerkes Christi anerkennt und lehrt (vgl. m. chr. Philos. II, 313 f.). Daß es dies nicht thäte, würde dann erfolgen, wenn ein Mensch zwar durch Christum seiner Schuld entlediget zu werden begehrte, aber doch nicht aufhörte, der Sünde ergeben zu seyn. Dann könnte ein Anderer, z. B. ein Heide oder ungläubiger

Jude, den falſchen Schluß daraus ziehen, daß Chriſtus mit ſeiner Erlöſungsanſtalt die Sünde nur befördere, könnte es um ſo mehr, wenn Juden, die zuvor als ſolche nicht als ἁμαρτωλοὶ gegolten, nun erſt, trotz jenem ζητεῖν, ſolche würden. P. könnte dann wohl in ihrem Namen den falſchen Schluß ziehen, alſo die Frage aufſtellen: iſt da nicht Chriſtus ein Sündendiener?, um ihn darnach in ſeiner Falſchheit darzuſtellen. Wir haben daher zu fragen, ob ſich bei dieſer Faſſung ein verſtändiger Zuſammenhang mit dem Vorigen finden läßt, und ob V. 18. dieſen Gedanken widerlegt. — Paulus ſelbſt konnte den direkten Schluß als richtig nicht ziehn: dann iſt X. ἁμ. διάκ.; denn er konnte nicht zugeben, daß Chriſtus einem ſolchen Menſchen etwas nütze; aber das konnte er behaupten: wenn ihm jenes Suchen nützte, ſo wäre χ. ἁμ. δ., und das kann er nicht ſeyn.

IV) Der Satz: unſer (V. 16. geſchildertes) Suchen nach der δικαιοσύνη ſoll nach unſerm Wunſche und der Abſicht Chriſti den Erfolg haben, daß wir nicht mehr ἁμαρτωλοὶ ſeyen, iſt in ſofern ächt pauliniſch, als ἁμ. denjenigen bezeichnen kann, der nicht ſowohl ſündiget, als mit Sündenſchuld bedeckt iſt. Geſchähe nun dieſes nicht, ſo würde allerdings der Zweck der ganzen Anſtalt verfehlt ſeyn, die Menſchheit ſuchte vergeblich δικαιωθῆναι ἐν χριστῷ, die Juden wendeten ſich vergeblich vom Geſetze zu ihm hin, und Chriſtus, obwohl wider Willen, wäre doch in der That mehr ein Förderer der Sündigkeit, als daß er ſie tilgte, indem er auf einen Weg führte, welcher nicht der rechte wäre, und ſo den rechten zu finden hinderte. Hier gälte alſo der richtige Schluß: χ. ἁμ. διάκονος, und P. würde denſelben darum machen, um, da dies nicht angenommen werden darf, hieraus die Unrichtigkeit des Vorderſatzes zu erweiſen. Dies konnte er aber darum für nothwendig erachten, weil Petrus und ſeine Genoſſen, indem ſie zum Geſetz zurückkehrten, damit zu erklären ſchienen, Chriſtus allein genüge nicht. Jetzt wird es auf den Zuſammenhang ankommen, welcher unter den beiden, bei III. und IV. als möglich gefundnen Erklärungen der Vorzug gebühre.

Nehmen wir die zweite an, ſo iſt der Nachſatz affirmativ, alſo entweder ἄρα zu ſchreiben, und keine Frage, oder ἆρα, aber in der Bedeutung von ἄρα οὔ; die ſich nicht erweiſen läßt, μὴ γένοιτο kann nur in Parentheſe gedacht werden, in dem Sinne δ

μὴ γένοιτο, oder τοῦτο δὲ μὴ γένοιτο, d. h. so, wie es von P. nie gebraucht wird; V. 18. aber kann keine Unrichtigkeit mehr beweisen, da V. 17. einen richtigen Schluß enthält, aus dessen Unmöglichkeit bloß die Absurdität der Prämisse folgen muß. In diesen Punkten liegt ein Anstoß, der diese Erklärung wenigstens sehr bedenklich macht. — Nehmen wir die erste Erklärung, mit dem falschen Schlusse, so ist der Hauptsatz eine Frage, also ἄρα zu schreiben, und μὴ γένοιτο wird gebraucht wie immer, nehmlich als abweisende Antwort auf die Frage, V. 18. muß die Unrichtigkeit des Schlusses darthun. Aber hier ist erstlich wieder nöthig, ἄρα durch nonne zu erklären, und sodann steht der Zusammenhang mit Macht entgegen. Dieser wäre: Wir sind zwar Juden, und nicht sündige Heiden; aber weil wir erkennen, daß Gesetzwerke nicht rechtfertigen, so haben wir den Glauben angenommen, um durch ihn gerecht zu werden. Wenn wir aber, obwohl wir durch Christum Gerechtigkeit suchen, dennoch eben sowohl als die Heiden Sünder sind und sündigen, fördert da nicht Christus die Sünde? — Wer sollte die Rede V. 17. führen? Paulus könnte es, denn er hielt das Verfahren des Petrus und der Seinigen für verdammlich (V. 11.), er könnte also fragen: machen wir (sich oratorisch mit eingeschlossen) da nicht Christum zum Sündendiener? Aber da er dies für richtig hielte, so könnte μὴ γένοιτο nicht drauf folgen. Dies kann nur beim falschen Schlusse folgen; also müßten Petrus und die Seinigen das Vorhergehende sagen. Allein davon ist nicht nur keine äußere Spur vorhanden, sondern sie können dies auch gar nicht sagen, da sie, um es zu sagen, erst ihr Thun als Sünde anerkennen müßten. Und wie möchte V. 18. zu dieser Rede passen? — So sehe ich nur noch Einen Weg: der Vordersatz behält den Sinn, der hier angenommen wurde, wird aber von P. selbst ausgesprochen, oratorisch in erster Person, aber auf die Heuchelnden zu beziehn; aber der Nachsatz erhält negativen Sinn: Wenn wir, obwohl wir durch Christum Gnade bei Gott suchen, dennoch zu sündigen fortfahren, uns eben so, wie die von uns verachteten Heiden, mit neuer Sündenschuld beladen wollen, ist Christus ein Sündendiener? d. h. meint Ihr, daß Christus dann an uns Gefallen, größeres Gefallen, als an den Heiden finden, und so uns in unsrer Sünde stärken und fördern werde? Wahrhaftig, das wird er nicht! V. 18. hat dann nicht

ſtimmter Fall, worin die Regel Anwendung findet, ausgeſprochen wird. παραβάτης, von παραβαίνω, eig. vorbeiſchreiten, dem Hebr. עבר (Jeſ. XXIV, 5.), ſich entfernen von Etwas (Apg. I, 25.), aufs Sittliche übergetr. ſich von der Regel des Geſetzes entfernen, übertreten, Matth. XV, 2. Alſo ein Uebertreter, Röm. II, 25. 27. Jak. II, 9. 11. An dieſen Stellen der Objektsgenit. dabei. Wo derſelbe fehlt, kann der Begriff ſich in den des Unrechthandelnden überhaupt erweitern. συνιστάνω, die von ABCDFG. 17. 31. 67. 71. 80. h. dargebotene Form für συνίστημι, constituo, ich ſtelle hin, ſtelle dar als Etwas, 2 Kor. VI, 4. VII, 11. ἐμαυτὸν hat ſo wenig hier einen beſondern Nachdruck, wie Winer meint, als ἑαυτοὺς an den angef. St. So haben wir hier den Satz: Wer wieder aufbaut, was er eingeriſſen hat, der ſtellt ſich ſelbſt als einen verkehrten Menſchen dar, worin die allgemeine Regel liegt: wer wieder herſtellt, was er vernichtet, wieder aufnimmt, was er verworfen hat, der handelt verkehrt. Da aber P. denſelben auf das ſittliche Gebiet, und zwar auf einen beſtimmten Fall, anwendet, ſo hat er dem Nachſatze nicht die ganz allgemeine, ſondern eine ſolche Form gegeben, worin dieſe Anwendung ſchon ausgeſprochen iſt, nehmlich: er handelt unſittlich, ſtellt ſich durch ſeine Handlung als einen leichtſinnigen Uebertreter dar. Dies kann nun entweder bloß ſo verſtanden werden, daß ein ſolcher Menſch dadurch ſelbſt die Erklärung gebe, daß ſein früheres Handeln verkehrt geweſen ſey, er alſo daſſelbe jetzt bereue und verwerfe, und ſo haben es ſehr viele Ausleger verſtanden. Zuerſt Ambr.: Qui accedens ad Ch. relinquit legem, de servo fit liber. Quodsi iterum redeat ad legem, ipse sui accusator existit, quia factum suum condemnat. Oder, und wegen des Zuſammenhanges richtiger, in dieſem Sinne: Wer das verlaſſene (und mit Recht verlaſſene) wieder aufnimt, handelt verkehrt, und zeigt ſich eben durch die Rückkehr zum Geringeren als παραβάτης. Jetzt haben wir einen offenbaren Oberſatz, aus welchem ſich mit Rückſicht auf den vorliegenden Fall der Unterſatz leicht ſo conſtruiren läßt: wer von der Freiheit und Wahrheit des Evangeliums zur Unvollkommenheit und Knechtſchaft des Geſetzes zurückkehrt, der baut wieder, was er zerſtört hat; und hieraus der Schluß: wer alſo dies thut, beweiſt ſich eben dadurch als παραβάτης. Dies aber iſt der Beweis des Vorderſatzes in V. 17., den wir erwarteten. Und hier-

durch wird unsre Auffassung von jenem sehr bestätigt. Doch auch von denen, welche V. 17. anders deuten, haben hier Mehrere eben so erklärt; Chrys. (und fast wörtlich Theoph.): *Ὁ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν· πέπαυται ὁ νόμος, καὶ τοῦτο ὁμολογήσαμεν δι' ὧν ἀφέντες αὐτὸν κατεφύγομεν ἐπὶ τὴν ἐκ πίστεως σωτηρίαν. ἂν τοίνυν φιλονικήσωμεν στῆσαι αὐτόν, αὐτῷ τούτῳ παραβάται γινόμεθα, τὰ παρὰ τῷ θεῷ λυθέντα φιλονεικοῦντες τηρεῖν.* Luth. 1. Quando ego per fidei praedicationem docui justificationem in Cho. et legem impletam, ac per hoc peccata destruxi, si iterum legem docerem servandam ut non impletam, quid aliud facerem, quam quod peccata rursus statuerem et adhuc esse superanda operibus nostris? In qua re nihil facerem, nisi quod me vel tunc vel modo male egisse ostenderem, h. e. praevaricatorem statuerem, immo facerem me alienum a Christo, in quo justificatus fui, et denuo sub legem et peccata me traderem, aeque praevaricatorem, sicut ante Christum fui. Vgl. Winer, Flatt zu d. St. Ganz verfehlt haben den Sinn die, welche, wie Calv., Bap., den Vers für eine Selbstvertheidigung des Apostels ansehn. Theodoret findet die Uebertretung in Verlassung der Apg. XV. getroffenen Uebereinkunft, die Heiden mit dem Gesetze zu verschonen.

V. 19. Auch dieser V. beginnt mit *γάρ*; welches ist sein Zweck? Zunächst nur der, den Beweis zu geben, daß der Christ, der es wahrhaftig sey, mit dem jüdischen Gesetze wirklich ganz gebrochen habe, folglich ein Verhalten, welches Rückkehr zu ihm bezeichnete, wie z. B. das des Petrus, wirklich ein Wiederaufbauen des bereits Zerstörten seyn, also auch das Urtheil: *παραβάτην σεαυτὸν συνιστάνεις* einen so Handelnden mit Recht treffen würde. Chrys. *εἶτα καὶ πῶς ἀπέθανε* (ὁ νόμος); *δείκνυσι.* Wenn er sich aber auch hier der ersten Person bedient, so kann dieselbe nicht nur, wie V. 18., des oratorischen Fluß ungehören, denn weder das mit Nachdruck vorangeschickte *ἐγώ* (ein Grieche hätte wohl *ἐγὼ μέν* geschrieben) erlaubt dies, noch auch der mit V. 19. so nahe zusammenhangende V. 20. Paulus spricht hier ohne Zweifel von sich selbst, legt ein Bekenntniß seines eignen Sinnes und Strebens ab, das ihn zwar ein Wenig von der Hauptsache abführt, zu der er erst V. 21. wieder ganz zurückkehrt, für das wir

aber dem herrlichen Manne nur dankbar seyn können, da es uns einen tiefen Blick in sein eignes Christenleben thun läßt. Sein Zweck ist offenbar, an seinem eignen Beispiele zu zeigen, wie jeder Christ gegen das Gesetz gestellt seyn müsse. Denn auf der Stufe, auf der Er steht, da, meint er, sollen Alle stehn. — Im Hauptsatze: νόμῳ ἀπέθανον, bezeichnet νόμος, obwohl ohne Artikel, dennoch ohne Zweifel das jüdische Gesetz, das Judenthum in seinem Charakter als Gesetzlichkeit. Ich bin ihm gestorben, d. h. ich habe aufgehört für dasselbe dazuseyn; es findet zwischen mir und dem Gesetze eben so wenig mehr eine Verbindung Statt als für den Todten. Luth. 2. Nihil plane commercii est mihi cum lege. Wenn man es mit Winer durch legi valedixisse, renunciasse, übersetzt, so ist dies zwar nicht falsch, aber der wahre Sinn ist doch nicht ausgedrückt. Der Aorist bezeichnet hier wie Röm. VI, 2. ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ ein Ereigniß, davon das Todtseyn, so wie dort V. 11. erst die Folge ist. Dieses Ereigniß aber ist nicht sowohl ein Entschluß, aus Ueberlegung, oder Gefühl, oder woraus sonst hervorgegangen, sondern eine nothwendige Folge eines andern Akts, nehmlich des Glaubens an Christum. Aus Röm. VI, 2. — VII, 6. lernen wir, daß unser Apostel den Glauben, d. h. den Akt der Freiheit, durch welchen der Mensch sich mit allen Kräften seiner Seele an Christus anschließt, und gleichsam in Ein Wesen mit ihm verschmilzt, als ein Sterben mit ihm ansieht, welches den Erfolg habe, daß nicht allein sein ganzes früheres Denken, Wollen und Streben (der alte Mensch) völlig ertödtet, sondern auch alle seine bisherigen Verhältnisse im Erdenleben durchaus aufgehoben werden, so daß er geistig mit Christus aufersteht, ein neuer Mensch, begabt mit neuer Gesinnung, und in einer neuen Verfassung, nehmlich dem Reiche Gottes, lebend. Er ist daher auch frei vom Gesetz, wenn er anders dessen Untergebner war; wiefern das Gesetz nur bis an die Gruft des Lebens reicht, er aber gestorben ist, hat das Gesetz keine Anforderungen mehr an ihn zu machen; und das alles nicht sowohl, weil er so will, als weil es in der Verfassung, in die er mit Christus übergetreten ist, dem neuen Leben, nicht anders seyn kann. Daß diese Auffassung viel Bildliches in sich enthält, mag nicht geläugnet werden; aber sie enthält auch einen tiefen Sinn, und ist in hohem Grade ideal; sie ist nicht die Form der Schule und Wissenschaft, aber die des sittli-

chen Gefühls und Lebens, und als solche höchst achtungswerth und einflußreich. Nun sagt er, dies ἀποθνήσκειν sey διὰ νόμου geschehen. Daß dies nicht mit Paulus: während das (dem Juden geltende) Gesetz da war, übersetzt werden dürfe, wird wohl Jeder einsehn. Ob man aber wegen des mangelnden Artikels hier berechtigt sey, νόμος als ein Gesetz zu fassen, ist die Frage. Wenn es angeht, so wird man zwar wohl kaum an Koppes Erklärung vom göttlichen Willen oder Gesetz überhaupt (Est enim ipsa dei voluntas expresse mihi significata, ut cet.) zu denken geneigt seyn, wohl aber an die christliche Lehre oder richtiger die gesammte Veranstaltung und Verfassung des Christenthums, die P. selbst Röm. III, 27. νόμος πίστεως, VIII, 2. νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς nennt, und welche in der That als das Vermittelnde des ἀποθνήσκειν betrachtet werden kann. So haben es Viele verstanden. Außer Einigen, welche schwanken, z. B. Chrys. (dessen Erkl. der Stelle s. unten), Pel., ganz bestimmt Luther, der (2.) so erklärt: q. d. Lex Mosi accusat et damnat me; contra illam legem accusatricem et damnatricem habeo aliam legem, quae est gratia et libertas; ea accusat accusatricem et damnat damnatricem illam legem. Von derselben lex fidei (Ambr.) verstehn es Er., Brenz., Hunn., Os., Cal., Bengel, A. Daß ein guter Sinn bei dieser Deutung gewonnen werden könne, ist gewiß; aber theils nennt P. das Christenthum nirgends νόμος ohne weitern Beisatz, kann es auch nicht wohl thun, sondern νόμος ohne wie mit Artikel bezeichnet bei ihm immer das Judenthum, wiefern dasselbe göttliche Gesetzgebung war *); theils scheint es mir im Wesen des pauliniſchen Systems zu liegen, daß das Gesetz selbst als mitwirkend zu seiner Verlassung betrachtet werde, damit nicht sowohl diese als ein Abfall von göttlicher Anordnung erscheine, als vielmehr die göttliche Oekonomie selbst die Befreiung wirke. Wie er aber die Vermittelung denke, sagt er nicht. Es lassen sich verschiedene Vermuthungen aufstellen. Chrys. dachte daran, daß Deut. XVIII, 15. Mose selbst gebiete, den

*) Winzer in s. diesj. Pfingstprogr. über Röm. VII, 7—12. sagt zwar, daß ich dies fidentius quam verius behaupte; aber ich kann doch noch nicht von meiner Ansicht lassen.

künftigen Propheten zu hören. Da nun dieſer, Chriſtus, Verlaſſung des Geſetzes fordere, ſo könne man dem Geſetz nicht beßre Folge leiſten, als indem man es verlaſſe; auch Theod., Oek., geben ähnlichen Sinn, und Grotius Erklärung, der ſich Semler und Winer anſchließen, iſt im Weſen nicht verſchieden. Er ſagt: Per legem hic intelligit et legem Mosis et scripta prophetica. Atque se per ea ipsa adductum ne legem ultra in pretio habeat; nimirum quia justitia quaedam major ibi promittitur, circumcisio cordis, inscriptio in cor. Und daß im Geſetze ſelbſt deſſen einſtige Verlaſſung angedeutet werde, lehrt P. ſelbſt IV, 21 ff. Aber bei dieſer Erklärung wird der oben angezeigte Fehler in der Auffaſſung des ἀποθνήσκειν unvermeidlich. Wieder Andre denken daran, daß das Geſetz uns durch ſeine Schrecken und Drohungen und durch ſein Unvermögen, uns zu rechtfertigen, ſelbſt nöthige, an Hülfe von ſeiner Seite zu verzagen, und uns Chriſto zuzuwenden, was dann das ἀποθν. zur Folge habe. So Beza, Bald., Par., Wf., Rambach, Flatt. Hier iſt aber das Geſetz nur entfernte Urſache, und nicht eigentl. διὰ νόμου erfolgt jenes Sterben. Ein Paar andre Auffaſſungen würden wenigſtens mit der pauliniſchen Idee von dem Tode, durch welchen der Chriſt beim Eintritt in die Gemeinſchaft Chriſti zum neuen Leben hindurchgehn müſſe, in nahem Zuſammenhange ſtehn. Entweder man dächte daran, wie nach Röm. VII, 9 f. das Geſetz ſelbſt den Tod des Menſchen wirkt, alſo ſich ſelbſt um ſeine Anſprüche an ihn bringt, die es nicht erneuern kann, wenn Ch. ihn zum neuen Leben wieder aufweckt (Eph. III, 5.). Hierbei wäre das Geſetz in der That das Bewirkende des Todes. Aber der Tod iſt eigentlich nicht der, von welchem P. hier redet. Oder man nähme Rückſicht (wie auch Bull. gethan) auf Röm. VII, 1. 4., daß das Geſetz nur bis zum Tode über den Menſchen herrſcht, nicht aber drüber hinaus; alſo über den Chriſten nichts mehr zu gebieten hat. Hier müßte aber διὰ in der Bed. von κατὰ m. Akk. genommen werden. Ganz ſicher wird ſichs ſchwerlich machen laſſen, da wir immer nur errathen können, wie ers meine. — Chryſ. erklärt die Stelle: ὁ νόμος πάντα κελεύει ποιεῖν τὰ ἐγγεγραμμένα, καὶ τὸν μὴ ποιοῦντα κολάζει. Οὐκοῦν ἅπαντες αὐτῷ τετελευτήκαμεν· οὐδεὶς γὰρ αὐτὸν ἐπλήρωσεν. — ὃ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν· ὥςπερ τὸν νεκρὸν καὶ τεθνεῶτα οὐκ ἔστιν ὑπακούειν ταῖς ἐντο-

διὰ τοῦ νόμου, οὕτως οὐδὲ ἐμὶ τὸν ἐκ τῆς ἐκείνου κατάρας *) τελευτήσαντα. Τῷ γὰρ ἐκείνου λόγῳ ἀπέθανον. Μὴ τοίνυν ἐπιτιμάτω τῷ τεθνεῶτι, ὃν καὶ αὐτὸς ἀνεῖλε, καὶ θάνατον οὐ τὸν σωματικὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν ψυχικόν, δι' οὗ καὶ τὸν σωματικὸν εἰσήγαγεν. — Ἵνα θεῷ ζήσω. Der Zweck des ἀποθνήσκειν. Dem Gesetze bin ich gestorben, um für Gott zu leben, lebendig, thätig, für Gott, in seinem Dienste und für seinen Zweck, zu seyn. Vgl. Röm. VI, 11. Der Gedanke, daß unter dem Gesetze dieses nicht erfolge, liegt unverkennbar darin. Die Verbindung dieser Worte mit *χριστῷ συνεσταύρωμαι*, die Chrys. macht, ist zu verwerfen. Bull. und Mold. haben sie angenommen.

V. 20. Die ersten Worte *χριστῷ συνεσταύρωμαι* sind in manchen Ausg. zu V. 19. gezogen, z. B. von Knapp, Vater; so wenig im Grunde darauf ankommt, so gehören sie doch in sofern zu V. 20., als sie mit diesem zusammen eine Ausführung des V. 19. Gesagten enthalten. Sie werden verschieden verstanden. Am unrichtigsten wohl, und mit völliger Nichtbeachtung des Tempus von Semler, welcher darin einen Ausdruck der Bereitwilligkeit findet, für seine Lehre eben so wie Ch. den Tod zu erdulden. Ungehöriges einmischend Paulus: mit Ihm bin ich so Eines, daß, indem jene Gesetzjuden nach ihrem Gesetz ihn gekreuzigt haben, Ich selbst gegen sie wie ein von ihnen Gekreuzigter, also von ihnen und ihrem Gesetze Geschiedener geworden bin. Andre finden darin ein Bild der so vollständigen Verähnlichung mit Ch., daß alle sündlichen Begierden in ihm erstorben seyen, wie V, 24. etwas Aehnliches gesagt wird. Ambr. Hic cruci configitur Christo, qui aemulus vestigiorum ejus nulla mundi concupiscentia capitur, ut deo vivens mundo mortuus videatur. Aehnlich Bald., Grot., A. Dies hat allerdings einen guten Sinn, und ist an sich ein ächt pauliniſcher Gedanke, aber in unsern Zusammenhang gehört es nicht, oder wenigstens nicht allein, da des Gesetzes dabei nicht gedacht würde. Die richtigste Erklärung scheint auch hier wieder aus dem Römerbriefe geschöpft zu werden, wiefern P. den Glaubenden durch Glauben

*) Dies Wort fehlt im gr. Texte der Ducäusschen Ausg. Ich habe es der Version entnommen.

und Taufe als zur Theilnahme am Tode Christi gelangt betrachtet, nicht nur an den heilsamen Früchten desselben, sondern am Tode selbst, auf eine geistige Weise, selbst gestorben, und nun todt für Alles, was nicht Christus und sein Reich ist. Es liegt mithin vor Allem hierin auch der Grund, warum er sagen kann νόμῳ ἀπέθανον, denn auch das Gesetz gehört nicht dem Reiche Christi an; aber nicht dies allein, sondern auch das Abgeschiedenseyn in Bezug auf Welt (VI, 14.), Sünde (Röm. VI.), u. s. w. Sehr zweckmäßig ist auch das Perfektum an dieser Stelle, den aus dem συσταυρωθῆναι hervorgegangenen Zustand zu bezeichnen. Ich bin einmal gekreuzigt mit Christus, sagt er, nun bin ich todt für Alles außer ihm, es geht mich alles gar nichts mehr an, so wie es keinen Reiz mehr für mich hat, so hat es keinen Anspruch, kein Recht mehr an mich; mein Tod hat alle und jede Verbindung aufgehoben. Welch ein Mann, der das von sich, und mit vollkommnem Recht, behaupten konnte! Von den Erklärern, welche sich dieser Betrachtungsart am meisten nähern, ist zu nennen Luther (2.): loquitur hic non de crucifixione imitationis s. exempli, — sed loquitur hic de illa sublimi concrucifixione, qua peccatum, diabolus, mors, crucifigitur in Christo, non in me. Hic Ch. solus omnia facit, sed credens concrucifigor Cho. per fidem, ut et mihi illa sint mortua et crucifixa. Er. Paraphr. At ego per baptismum una c. Christo sum crucifixus, una c. illo mortuus rebus hisce crassioribus, quae carnem potius quam spiritum sapiunt, adeo non teneor, ut illis sim mortuus. Recht gut auch Lap., Par.; auch Winer und Flatt können hierher gezogen werden. — Der große Umfang dessen, was in συνεσταύρωμαι enthalten ist, verbunden mit der Ergriffenheit des Apostels selbst von dem, was er sagt, ist nun Ursache, daß er, ganz vergessend, daß er eigentlich nur eine Rüge an Petrus referirt, sich über die wahre Beschaffenheit seines religiösen Lebens noch Etwas verbreitet. Möglich zwar, daß es ihm in Antiochien eben so gegangen, denn Leuten von seiner Durchdrungenheit wiederfährt dergleichen jedesmal, wenn sie in ihrer Rede an den Gegenstand anstreifen, der für sie das höchste Interesse hat; aber eben so unrichtig würde es seyn, zu glauben, daß er hier bloß referire, als die Annahme ist, daß er mit Bewußtseyn seine Relation verlassen habe. Das Eine wie das Andre würde ein Verkennen seines

Geistes und seiner Gemüthsart seyn. — ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ. So, als ein Satz, nicht, wie noch in Griesb., Knapps, Vaters, Ausgg., ζῶ δέ, οὐκέτι ἐγώ, d. h. als zwei Sätze, sind die Worte zu fassen. Viele Ausleger haben sie in letzter Art gedeutet, z. B. Luth. 2. ich lebe aber, d. h. eben dieser Tod des alten Menschen mit Christus ist die Ursache eines wahren Lebens für mich geworden; aber nicht ich, non in persona vel substantia mea. Andere haben sie gar als Antwort auf den Einwurf genommen: Wie kannst du sagen, du seyest gestorben, da du doch offenbar noch lebst? Ja, erwiedere P., ich lebe, aber nicht ich, sondern ꝛc. Aber bei jeder solchen Deutung müßte P. geschrieben haben: ἀλλ' οὐκέτι ἐγώ. δὲ ist nur Zeichen der an den letzten Satz angeknüpften, zu weiterer Ausführung fortschreitenden Rede. Der Sinn: das Ich, welches jetzt in meinem Leibe lebt und thätig ist, das ist nicht mehr der alte Mensch, der sonst darin lebte und thätig war, mit seinen jüdischen Vorstellungen, seinem Gerechtigkeitsdünkel, seinen sündlichen Trieben und Neigungen, es ist ein ganz neues Wesen (Flatt: Es ist ein ganz anderes Lebensprincip in mir.). Etwas zu eng Chrysost.: τῷ μὲν Χριστῷ συνεσταύρωμαι τὸ βάπτισμα ἠνίξατο, τῷ δὲ εἰπεῖν ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ τὴν μετὰ ταῦτα πολιτείαν, δι' ἧς νεκροῦται ἡμῶν τὰ μέλη. — ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Wie wenig Semler den tiefen Sinn dieses Wortes ergründete, wenn er erklärte: Christum interpretor, illa perfectior doctrina Christi, empfindet wohl ein Jeder; weit richtiger, obwohl auch hier zu eng, Chrysost.: οὐδὲν γίνεται, φησίν, ὑπ' ἐμοῦ ὢν ὁ Χ. οὐ βούλεται. ὥςπερ γὰρ θάνατον λέγει οὐ τοῦτον τὸν κοινόν, ἀλλὰ τὸν ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν, οὕτω καὶ ζωὴν τὴν ἐκείνων ἀπαλλαγήν. θεῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλως ζῆν ἀλλ' ἢ νεκρωθέντα τῇ ἁμαρτίᾳ. — ὥςπερ ἡ ἁμαρτία ὅταν κρατήσῃ, αὕτη ἐστὶν ἡ ζῶσα, πρὸς ἃ βούλεται τὴν ψυχὴν ἄγουσα· οὕτως καὶ ἐκείνης νεκρωθείσης τὰ τῷ Χριστῷ δοκοῦντα γίνεται, οὐδὲ ἀνθρωπίνη λοιπόν ἐστιν ἡ τοιούτη ζωή, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ ζῶντος ἐν ἡμῖν, τουτέστιν ἐνεργοῦντος, κρατοῦντος. Paulus: Ich bin wie von J. Ch. beseelt und mit seinem, frei das Rechte und Gute wollenden Geiste belebt. — Ich bin, so verstehe ich den Apostel, so Eins mit ihm, der mit seinem Geiste in mir lebt und wirkt, daß es nicht anders ist, als lebte gleich Er selbst in mir; mein ganzes Leben und Wesen ist sein Werk, Er

das bewegende Princip aller meiner geistigen Thätigkeit. Aehnlich Flatt, Morus, Dissert. Vol. II. p. 241. Tittmann praef. opuscc. p. XIII., die Fl. hier citirt. So stellt uns P. sein eignes geistiges Leben mit Einem Zuge unter einem Gesichtspunkte dar, der nicht sittlicher, nicht erhabener gedacht werden kann; er selbst, d. h. der sinnliche, selbstsüchtige, nicht Gott, sondern sich selbst dienende Mensch so völlig hingegeben an Christus, das lebendige Ideal der göttlichen Vollkommenheit, daß, wie in seinem innern Denken und Wollen, so auch in seinem äußern Thun jener ganz verschwunden, nur dieser noch wirksam ist und sich offenbart. — ὃ δὲ — τοῦ θεοῦ. Die Lesart τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, die Lachmann mit BDFGH. für τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ aufgenommen hat, scheint mir weder durch diese Auktorität, welcher, wie es scheint, die aller andern Hdschr., Verss. u. VV. entgegensteht, noch auch durch ihre innern Eigenschaften den Vorzug zu verdienen. ὃ ist so wenig mit Er. durch ὅτι als mit Flatt durch καθ' ὃ zu erklären, sondern hängt eben so von ζῶ ab, als man sagt ζωὴν ζῆν, βίον βιοῦν u. dgl. Ganz eben so Röm. VI, 10. Sinn: das Leben, das ich jetzt habe und führe. Was er meine, lehrt sowohl νῦν als ἐν σαρκί. Jenes zwar könnte es ungewiß lassen, ob er die gegenwärtige Zeit im Gegensatz gegen die frühere oder eine erwartete spätere gedacht wissen wolle; aber diese Ungewißheit wird durch ἐν σ. völlig gehoben, denn damit bezeichnet er nur sein leibliches, oder Erscheinungsleben, im Gegensatz gegen das erwartete rein geistige. Paulus: Was ich nun lebe im Sinnenleib. Es scheint, als dränge ihn die Demuth, die wir ihm immer beiwohnen sehen (vgl. zu Röm. I, 12.), das was er im letzten Satze vielleicht zu Hohes von sich gesagt, noch einigermaßen zu modificiren, indem er zeigt, wie das, was er dort vom idealen Standpunkte aus von sich behauptet, sich in der Wirklichkeit gestalte, nehmlich nicht als ein Vollendetseyn, ein Haben, und Genießen, sondern ein Hoffen und Erwarten, kurz ein Glaubensleben (Vgl. Phil. III, 12—14.). πίστις τοῦ υἱοῦ τ. θ. ist hier eben so zu fassen, wie V. 16. πίστις I. X. Aber was sagt er nun mit: ζῶ ἐν πίστει? Man hat verschiedne Deutungen versucht. Ganz falsch ohne Zweifel Vat.: propter fidem, i. e. ut fidem doceam. Ein ganz Christo oder seiner Religion geweihtes Leben verstehn darunter Osiand. (i. e. juxta fidem vivo,

quemadmodum ea fides me ducit et regit, ut ex ea faciam quae scio grata esse et accepta filio dei.), Koppe (π. τ. υἱοῦ τ. θ. omne studium religionis Jesu, sive ipse eam animo teneas, sive apud alios profitearis aliisque commendes, complecti videtur.), Rosenmüller (in fide vivere est ex approbatione religionis vivere, omnem vitam impendere et accommodare illi religioni semel susceptae et probatae.), Winer (omnis mea vita consecrata est τῇ πίστει. se totum componere ad πίστιν, τῷ χριστῷ ζῆν.). Aber damit ſagte er ja doch durchaus nur, was er ſchon geſagt hat, und dies anzunehmen, geſtattet der Vorderſatz in keiner Weiſe. Noch Andre nehmen ἐν π. als per fidem, Beza, Hunn., ohne Erklärung dieſes Verhältniſſes, Bull., Bald., als ſey der Glaube das Mittel, welches ihm ſein Leben (das ſie daher anders, nehmlich von dem höhern, geiſtigen, deuten müſſen) verliehen habe; quod vivo, quod justificatus sum, fidei est beneficium, non meum meritum, tametsi juxta spiritum Christi vivam et innocentiae studeam. Aber dies erlaubt weder νῦν noch ἐν σαρκί, geſetzt auch daß man ſich ὃ gefallen ließe; auch der Zuſammenhang: Ich bin mit Ch. gekreuzigt, und lebe nun nicht Ich, ſondern Chriſtus in mir; daß ich aber lebe, habe ich durch den Glauben, empfiehlt ſich keineswegs. Es müßte vorher von ſeinem Leben, und zwar in dem Sinne des justificatum esse, die Rede geweſen ſeyn, damit er erklärend zur Angabe der Urſache vorſchreiten könnte. Brenz: ich lebe durch den Glauben, d. h. auch mein jetziges ſittliches Thun und Befolgen des göttlichen Geſetzes hat nur den Glauben zur Quelle; non enim est faciendum tamquam meritum coram deo, quia habemus meritum nostrum in Cho, sed est faciendum tamquam obedientia et gratitudo erga Chum. Auch hier ſtehn die nehmlichen Gründe entgegen. Alle dieſe Erklärungen würden nicht erfolgt ſeyn, wenn man darauf geachtet hätte, daß P. in dieſen Worten das Leben in der Wirklichkeit dem unmittelbar vorher angedeuteten idealen entgegenſtellt. Grotius hatte es wahrgenommen, und daher, obwohl zu eng gefaßt, doch der Wahrheit näher, ſo erklärt: Sustineo hoc (sc. quod adhuc fungor eis functionibus, quas haec mortalis vita exigit) sub spe vitae melioris, cujus promissis a filio ipso dei mihi factis fidem plenissimam habeo. Jenes, ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός, iſt die höchſte Höhe, zu welcher ein Menſch gelangen kann, und P. mußte wohl

empfinden, daß es auch mit ihm nicht bis zur Vollendung dieſes Zuſtandes gekommen war, daß auch ihm noch vieles Irdiſche und Menſchliche anhaftete, auch er noch keineswegs das βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως (Phil. III, 14.) erreicht hatte. Aber ſein Glaube umfaßte die Vollendung; der Glaube unſers Apoſtels iſt nun einmal nicht ein Fürwahrhalten, wie ſo Viele meinen; er iſt, wie man ganz vorzüglich aus dem erkennen kann, was er Röm. IV. über den Glauben Abrahams vorträgt, ein Ergreifen des idealen Lebens und des geſammten Heils als einer durch Chriſtum erworbenen Gnadengabe Gottes, die wir zwar noch nicht haben, die uns aber eben ſo gewiß iſt, als Chriſtus von den Todten auferſtanden iſt, und dem, welcher ſich vertrauend an dieſen von Gott gegebnen einzigen Führer hält, unverlierbar von Gott aufbehalten wird in der Ewigkeit. Mit Einem Worte, es iſt das Erfaſſen und Feſthalten der Idee in der Perſon Chriſti. Paulus ſagt demnach in unſrer Sprache ſoviel: Ideel betrachtet, iſt der alte Menſch durchaus vernichtet, lebt nichts mehr in mir als der Geiſt Chriſti; in der Wirklichkeit, in dieſem Leibesleben, habe ich dies freilich noch nicht erreicht, aber da ruht mein Leben ganz im Glauben, im lebendigen Vertrauen auf den Sohn Gottes (abſichtlich ſo bezeichnet, um auf den guten Grund zu deuten, auf welchem ſein Vertrauen ruht), der ſein Leben für mich gelaſſen hat. Daß nehmlich die Worte τοῦ ἀγαπ. — ὑπὲρ ἐμοῦ dazu dienen ſollen, ſeine Leſer von dem Grunde zu belehren, warum er ſich ſo ganz an Chriſtus hingegeben habe, iſt offenbar. Er hats um mich verdient, ich kann nichts thun, als ſein ſeyn, alles von ihm hoffen, alles auf ihn beziehn, alles um ſeinetwillen thun und leiden. Das iſt Pauli Glaubensleben; dahin war der Mann gekommen, der einſt im Dünkel ſeines geſetzlichen Wirkens Chriſtum haßte, und den Glauben auszutilgen ſuchte durch Gewalt und Morden. Und was er hier von ſich ſagt, beweiſt ſein ganzes Leben. Sein Leben und ſein Wort erklären ſich gegenſeitig; man muß in die Betrachtung des Einen eingedrungen ſeyn, um das Andre zu verſtehn, einſeitig gelingt es nicht.

V. 21. Ergriffen von ſeinem Gegenſtande, hatte der Ap. den polemiſchen Zweck ſeiner Rede einen Augenblick bei Seite geſetzt; jetzt nimmt er ihn noch einmal auf, um dieſe Gedankenreihe durch ein Endreſultat zu ſchließen. Je lebendiger aber ſein Ge-

muth von der Größe der durch Christum ihm zu Theil gewordnen Wohlthat durchdrungen war, je vollkommener er sich von allem gesetzlichen Wirken und Verdienen losgemacht fühlte, desto stärker mußte er auch den Undank empfinden, welcher im Verhalten derer lag, die, wie Petrus und die übrigen Judenchristen, derselben Wohlthat gewürdigt waren, und doch immer noch nach dem Gesetz hinüberschielten, gleich als hätte Christus ihnen keine genügende Erlösung dargeboten. Dies gab dem Folgenden die Farbe, und knüpfte es an die vorhergegangne Rede an. Οὐκ ἀθετῶ τ. χ. τοῦ θεοῦ. Es ist hier einerlei, ob man die χάρις als die Gnade selbst, oder als die aus ihr hervorgegangene Gnadenanstalt und Wohlthat verstehen will. Das Evangelium, von dem es Grotius erklärt, ist es auf keinen Fall. ἀθετεῖν, etwas, das gesetzt ist, ungesetzt machen, abrogare, tollere. III, 15., zu Nichte machen, 1 Kor. I, 19., überhaupt durch sein Denken oder Handeln beweisen, daß man Etwas als nicht seyend, nicht geltend, nicht bindend, betrachte, also: nicht achten, gering schätzen, übertreten, je nach der Verschiedenheit des Objekts. So ists an unsrer Stelle ziemlich gleich, ob man es durch tollere, oder spernere, übersetzen will. Denn der, welcher das Gesetz als nothwendig zum Heilsgewinn betrachtet, hebt, so viel an ihm ist, die göttliche Gnadenanstalt auf, aber er achtet sie auch gering. Denn a giebt die faktische Erklärung, daß er sie entweder für ungenügend oder für überflüssig ansehe. Für ihn brauchte sie nicht da zu seyn, und ist in sofern nicht da. Unser: wegwerfen, drückt vielleicht beides zugleich am beßten aus. P. sagt also: Ich werfe die Gnade Gottes nicht weg; wir würden sagen: Ich kann sie nicht wegwerfen. Hierin liegt nun aber der Vorwurf für die Gesetzfreunde, daß sie dies thun. Und daß dies der Fall sey, erklärt a noch deutlicher in den nächsten Worten: Denn wenn durchs Gesetz δικαιοσύνη gewonnen wird, wenn der Mensch durch dasselbe, durch seine Beobachtung δίκαιος (in dem oben erklärten Sinne) werden kann, so ist Christus δωρεὰν gestorben, d. h. nicht vergeblich, sondern ohne vernünftigen Grund, ohne Ziel und Zweck. Es that nicht Noth, daß er kam und starb, denn es war schon ein ausreichendes Mittel vorhanden, um ans Ziel zu gelangen. Wer also durch das Gesetz die δικαιοσύνη sucht, erklärt offenbar, daß Christi Tod ein unnützes, zweckloses Unternehmen gewesen sey.

Dies konnte nun auch von den Gegnern keiner behaupten wollen, und in sofern liegt in diesen Worten ein starkes Argument gegen ihre Ansicht von der Nothwendigkeit des Gesetzes und seiner Erfüllung, um damit das Heil und Wohlgefallen Gottes zu verdienen. So schließt die Gedankenreihe, und ein Ruhepunkt tritt ein.

Drittes Capitel.

Zwischen dem Schlusse des vorigen und dem Anfange des neuen Capitels findet keine erkennbare Verbindung Statt. Aber es bedarf keiner sehr tiefsinnigen Betrachtung, um aus den Anfangsworten des letztern und der ganzen Fassung der ersten Verse den Gemüthszustand zu erkennen, in welchem sich Paulus bei Fortsetzung des Schreibens befand. Mächtig ergriffen war er von der Größe der göttlichen Wohlthat in Christo, gewaltig durchdrungen vom Gefühle des großen Heils, dessen er selbst genoß, und seine Ueberzeugung, daß in Christo allein das Heil zu finden wäre, hatte sich durch dessen Betrachtung wo möglich noch gestärkt; der schwere Undank derer, welche ihm noch das Gesetz beifügen wollten, hatte sich ihm lebhaft vorgestellt; er hat es ausgesprochen, daß es ein Wegwerfen der Gnade Gottes sey, wer einen andern Heilsweg suchen wolle, als allein durch den Glauben an Christum, den Erlöser. Jetzt wendet sich sein Gemüth wieder ganz zu den Galatern, läßt ihn die große Gefahr erblicken, in der ein schönes Werk seiner Thätigkeit unläugbar schwebt, durch Verkennung des von ihm gezeichneten Weges unterzugehn. Er bedenkt, wie die Galat. Gemeinen vorgeschritten waren im Genuß des Heils, und wie nun durch das Hinzukommen falscher Lehrer alles anders geworden ist. Der Gedanke, ein Werk von sich untergehn zu sehn, ist betrübend für jedes Herz; seine Betrübniß wird noch verstärkt durch die Lebendigkeit seiner Ueberzeugung, durch die Größe seiner Liebe und seines Eifers für die Sache Christi,

und wohl auch durch den Hinblick auf die Folgen, die es haben muß, wenn hier die Sache der christlichen Freiheit unterliegt, und auf die Zeit, wo er selbst nicht mehr seine Gründungen gegen die Angriffe der Gegner beschützen können wird. Ein gewaltiger Unmuth ergreift ihn, und nachdem er ihm eine Zeitlang nachgehangen, nimt er den Griffel von Neuem in die Hand, und schreibt die ersten Verse, während deren Abfassung sich sein Gemüth ein Wenig beruhigt, um ihn dann in größrer Ordnung fortfahren zu lassen (bis IV, 11.). Ὦ ἀνόητοι Γαλάται. So wenig wir mit vielen alten Auslegern die Frage erheben wollen, wie P. diese Anrede aussprechen konnte, ohne die Vorschrift Christi Matth. V, 22. zu übertreten, so können wir doch nicht unbemerkt lassen, daß er sich nirgends so starker Ausdrücke bedient, wenn er an seine Gemeinen schreibt, und daß wir eben darum diese hier nur aus einer gewaltigen Angegriffenheit seiner Seele erklären können. Denn daß er nicht, wie Hieron. u. A. nach ihm gemeint, eine nationelle Unvernünftigkeit der Galater aussprechen gewollt, fällt Jedem in die Augen. Chrys. Ἀρχόμενος μέν φησιν· θαυμάζω — μεταθέσθε (I, 6.). ἐνταῦθα δὲ ὧν ἀν. Γαλ. Τότε μὲν γὰρ ᾠδίνε τὴν ἀγαπάκτησιν. ἐπειδὴ δὲ ὑπὲρ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἀπελογήσατο, εἰς μέσον αὐτὴν ἀποῤῥήξας ἐξήνεγκε μετὰ τὴν ἀπόδειξιν. — Τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν; Ueber das Verbum, seine ungewisse Etymologie, und seine verschiednen Bedeutungen können die Lexica nachgesehn werden; über die in einigen Min. und ein Paar Stellen der Väter erscheinende Form ἐβάσκηνεν die Grammatiken. Im N. T. findet sichs nicht weiter, und daß es hier die Bedeutung: beheren, bezaubern, habe, läßt sich nicht bezweifeln. Wer hat Euch bezaubert, d. h. so verblendet, so ganz euer Wesen umgewandelt? Aeltere Ausleger haben geglaubt, P. wolle mit dieser Frage die Galater entschuldigen, indem er die Schuld des Geschehenen auf ihre Verführer werfe; aber dazu war weder hier der Ort, noch konnte seine Stimmung ihn dazu bewegen. Der Sinn ist: Wie ists nur möglich gewesen, daß man Euch hat so verblenden können? Die Worte τῇ ἀλ. μὴ πείθεσθαι würden den Erfolg des βασκαίνειν bezeichnen, wie so oft in klass. und neutest. Sprache, gerade als wenn ὥστε dabei stände. Vgl. Hebr. VI, 10. u. a. St. πείθεσθαι durch gehorchen zu übersetzen (mit Erst., Win., Scholz, A.), scheint an unsrer Stelle dem Zu-

ſammenhange — ſie waren Abtrünnige — angemeſſener, als durch glauben (mit Koppe, der ſich auf Apg. V, 36. beruft, u. A.). Aber die Worte ſind höchſt wahrſcheinlich unächt. Sie fehlen in ABDFG. 17. 67. vielen Verſſ. u. Anführungen der VV. Man nimt an, daß ſie aus V, 7. hereingekommen ſeyen. In den Zuſammenhang würden ſie paſſen. οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς κ. τ. λ, ſoll nun offenbar den Grund enthalten, warum P. ſich ſo ſehr über ihren Abfall verwundern muß, daß er ihn faſt nur für eine Bezauberung halten zu können erklärt. Der ſtarke Vorwurf, der in dieſen Worten liegt, iſt leicht zu empfinden. Unſre Sprache braucht eine andre Wendung: und iſt doch ꝛc. Den Text anlangend, ſteht ἐν ὑμῖν nicht ſicher, es fehlt in ABC, mehrere Min., Syr. Erp. Kopt. Aeth. Sahid. Arm., bei Cyr., Theod. zu Pſ. IX. al. Lachm. hat es ganz ausgeworfen. προεγράφη. Die verunglückte Ueberſetzung proscriptus und praescriptus hat die Lateiniſchen Väter auf wunderliche Deutungen gebracht, die, als auf einem ſolchen Fehler ruhend, füglich übergangen werden können. Als die richtigſte erſcheint mir die des Vormahlens, Vorzeichnens, die Chryſ., obwohl er das Wort nicht gerade ausſpricht, doch bei ſeiner Erklärung offenbar im Sinne hatte, desgl. Theod. Dek.: οὕτως ἐπιστεύσατε, ὡς αὐτὸν τοῦ X. τὸν σταυρὸν θεασάμενει. Theoph. aber ſagt beſtimmt: ἐζωγραφήθη διὰ τοῦ κηρύγματος· ὑμεῖς δὲ πιστεύσαντες τῷ κηρύγματι ὡς παόντα αὐτὸν εἴδετε. Den griechiſchen Erklärern hatte alſo das Compoſ. nichts Auffallendes. Haben wir alſo auch keine Belege für dieſe Bedeutung (Ariſt. Acharn. 450., was Win. anführt, iſt mir in ſeinem Zuſammenhang nicht ſicher genug), ſo glaube ich doch, daß ihre Auktorität hier, wo die Bedeutung ſo gut paßt, Etwas gelten müſſe, und auch κατ' ὀφθαλμούς, vor den Augen, ſ. zu II, 11. ſpricht dafür. Sie iſt auch von der großen Mehrheit der Ausleger, zuletzt von Winer, Scholz, Paulus, angenommen worden; Luth. 2. q. d. nullus pictor tam proprie Christum coloribus depingere potest, ac ego eum vobis mea praedicatione depinxi, u. A. ähnlich. Nur Beza, Grot., S. Schmidt, haben noch beſonders die Präp. urgiren, und prius, oder antehac depictus, descriptus, überſetzen zu müſſen geglaubt, analog mit Röm. XV, 4. Eph. III, 3. u. a. St.; doch ohne Noth, und hier, dünkt mich, unpaſſend. Seit jedoch Semler

auf den Gebrauch von programma hingedeutet, hat die Bedeutung des Schreibens hie und da mehr Beifall gefunden. Morus: q. est palam scribere, s. rem scriptam publice in publico loco proponere, dem Flatt nachgefolgt ist. ἐν ὑμῖν, wenn es nehmlich nicht ganz wegfallen muß, glaubt Winer, nach dem Vorgange von Grot., Koppe, A. als Hebraismus mit οἷς verbinden zu müssen, weil bei der Verbindung mit ἐσταυρωμένος, ὡς nicht fehlen dürfe, und erklärt es in ipsorum animis. Aber, jenes auch zugestanden, steht dieser Deutung κατ' ὀφθ. entgegen. Wahr ist es, daß bei der Verbindung mit ἐσταυρ. wir den Sinn gewinnen: nicht anders als wenn er gleich unter Euch gekreuzigt worden wäre. Allein theils glaube ich, daß P. in so affektvoller Rede diesen Gedanken wohl ohne Vergleichungspartikel ausdrücken konnte, theils steht mir ohne diese Verbindung das Particip zu kahl da. Der Sinn müßte seyn: und zwar gekreuzigt. Aber sollte er dann nicht, wie 1 Kor. II, 2. καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος (oder auch καὶ ταῦτα) geschrieben haben? Wahrscheinlich nur in der falschen Deutung von προεγράφη begründet ist eine andere Erklärung, deren erste Spuren sich bei Ambr. finden: sensu vestro crucifixus est, quasi homo; in quo enim spes plena non est, homo est. Noch stärker Luth. 1. Ch. in aliquo crucifigi, numquam in bonum accipitur in scripturis. — Hic ait: in vobis crucifixus, utique hoc gemens et aestuans, quod Ch. non vivit, sed mortuus in eis est, h. e. fidem ejus per legis justitiam in eis exstinctam esse. — Vers. 1. q. d. jam non solum abjecistis gratiam dei, non solum Ch. frustra vobis mortuus est, sed turpissime in vobis crucifixus est. Hebr. VI, 6. Brenz, Os., und neuerlich Storr, stimmen ein, aber mit Recht verwarf schon Calvin die Erklärung als gezwungen, wie sie denn durchaus nichts für sich hat. Auch muß man, wenn man nicht die ersten Worte προεγράφη, ebenfalls anders deuten will, mit Brenz ein nunc vero hineinsetzen, das im Text nicht ist. — So bleibt also der Sinn: So klar, so anschaulich ist Euch Christus vorgehalten, gleich als gekreuzigt unter Euch, sein Tod für die Erlösung der Menschheit und Befreiung vom Gesetz ist Euch vollständig kund gemacht, und dennoch fallt ihr ab. Möchte man Euch nicht für bezaubert ansehn?

V. 2. Τοῦτο μόνον — ἀφ' ὑμῶν. Mehrere Ausleger haben hierin die herbe Ironie gefunden, daß P. ihre neue

Weisheit rühme, und sich als ihren Schüler darstelle. Luth. 2. Loquitur ista verba ex indignante animo, q. d. agite nunc, respondete mihi discipulo vestro. Tam subito facti estis docti, ut mei jam sitis praeceptores et doctores. Paulus: Dieses allein möchte ich von Euch (die Ihr jetzt etwas Besseres, als Ich wußte, gelernt habt; wie ein Schüler) lernen. Offenbar leitet sie das Wort μαθεῖν. Aber es ist ja bekannt genug, daß dies oft nichts als vernehmen, erfahren, bedeutet. Hierzu kommt, daß nicht nur kein Zeichen einer Ironie vorhanden, sondern auch die Stimmung des Apostels keine solche ist, in der man Ironie anwendet. Er ist nicht aufgebracht, sondern tief betrübt, und verzagt an ihnen, weil er wenig Hoffnung hat, sie zu belehren. In dieser Verfassung braucht Niemand Ironie, sondern das thut Jeder, daß er irgend ein Argument, das stärkste, das er eben finden kann, dem hartnäckigen Gegner, dessen Belehrung ihm angelegen ist, unter Formen wie diese vorlegt: Ich will nicht weiter mit dir disputiren, nur das Eine sage mir. Und gerade dies ist der natürlichste Sinn der Worte Pauli, den wir eben daher annehmen müssen, weil er sich, psychologisch betrachtet, als den richtigen darstellt. ἀφ' ὑμῶν steht für παρ' ὑμῶν oder den bloßen Genitiv. Der Apostel führt nun offenbar sein erstes Argument gegen ihre Ansicht herein, und zwar aus der eignen Erfahrung seiner Leser hergenommen. Als eine Erfahrungsthatsache nehmlich setzt er das λαβεῖν τὸ πνεῦμα, als eine Thatsache, die sie selbst kennen, die sie an sich selbst erfahren haben, und die er als so sicher annimt, daß er auf sie sein stärkstes Argument baut. Wenn es ἐξ ἔργων νόμου erfolgt ist, so sollen diese den Vorzug haben, wenn ἐξ ἀκοῆς πίστεως, die Leser ihm bekennen müssen, daß sie irrten, und die πίστις allein der wahre Heilsweg sey. Was ist nun das πνεῦμα, nehmlich das empfangene? denn was es sonst im N. T. sey, kann nicht die Frage seyn. *) Was es am ersten christlichen Pfingsten war, davon geben die Erfolge uns eine Kunde, an welcher uns in Ermangelung einer klareren genügen muß. Es war ein veränderter Zustand ihres moralischen Wesens, ein Zustand sittlicher Begeisterung und erhöhter geistiger Kraft, dem Erfolge ungewöhnlicher Art nach außen hin nachfolgen mußten,

*) S. m. christl. Philos. II. S. 350—371.

vielmehr das Gesetz das richtige ist, daß die materiale Welt der sittlich-intellektuellen unterworfen sey. (vgl. chr. Philos. II. S. 97 f.) Nun, das Empfangen des πνεῦμα wird an unsrer Stelle in eine unmittelbare Verbindung mit der Annahme des Christenthums gesetzt; nicht minder so häufig in der Apgsch., daß man zugeben muß, es wurde als wesentlich zu ihm gehörig, ja als eine Bedingung angesehn, ohne deren Eintreten das Christenthum nicht als genügend betrachtet werden könne; vgl. Apg. VIII, 15—17. IX, 17. X, 44 f. XIX, 1 ff. Das also ist unläugbar, daß mit dem Eintritt in die christliche Gemeinschaft immer oder doch in der Regel Etwas verbunden gewesen seyn müsse, was auch der Wahrnehmung des Menschen unterworfen war, was daher alle kennen mußten, so daß die App. niemals nöthig hatten es ihren Lesern zu beschreiben; also gewiß nichts in der Tiefe des Gemüths Verborgenes, sondern etwas in die Erscheinung Hervortretendes; aber auch nichts früher Wahrgenommenes, sondern etwas Neues; nichts Alltägliches, sondern Etwas von der Art, daß es als Werk des göttlichen Geistes angesehen werden konnte; nichts für gleichgültig Geachtetes, sondern Etwas, das man als ein hohes Gut betrachtete. Fragt man aber, was? sucht man genauere Belehrung über die Natur des empfangnen Guts, so scheint alle Forschung als verloren; denn eben weil in den Tagen der App. die Sache allgemein bekannt war, hatten sie niemals Noth, sich bestimmt darüber zu erklären, und die wenigen Notizen, welche die Apgesch. und die Briefe Pauli darbieten, geben gar kein Licht darüber. Sollen wir allgemeine Vertheilung sogenannter Wundergaben darunter denken? Oder nur an Einzele in der Gemeine? oder bloße Begeisterung? Oder gar nur tiefere Erkenntniß, klarere Einsicht in die Geheimnisse der Religion? Das Letztere gewiß am Wenigsten; auf außerordentliche Erscheinungen in der Erfahrung deutet V. 5. ohne Widerrede hin, doch eben nicht, daß sie bei Allen eingetreten. Mehr giebt unser Text nicht, mehr, so gern ich wollte, weiß ich selbst nicht; wer mehr verlangt, suche in Flatts Comm. zu d. St., oder in Koppes 5tem Excurs, ob er finden wird, was er bedarf. Für die Erklärung des Zusammenhangs wird das genügen, was uns sicher ist, nehmlich die Vorstellung eines hohen Gutes, dessen Urheber der Geist Gottes sey. — ἐξ ist Bezeichnung der wirkenden, vermittelnden Ursache. Waren es,

fragt er, ἔργα νόμου, oder war es ἀκοὴ πίστεως, was bei Euch den Empfang des πν. vermittelte? Jene kennen wir bereits, die ἀκοὴ πίστεως iſt zu betrachten. πίστις läßt ſich ſubjektiv nehmen, als der Glaube ſelbſt, und dann iſt ἀκοὴ π. die ἀκοή, welche den Glauben wirkt, der ja nach Röm. X, 17. ἐξ ἀκοῆς erfolgt; aber auch objektiv, wie I, 23. von der Glaubenslehre. Eins läßt ſich ziemlich ſo gut annehmen als das Andere, das Letztere iſt die gewöhnliche Annahme, und unſrer Vorſtellungsweiſe angemeßner. ἀκοὴ iſt verſchieden überſetzt worden, praedicatio (Er.), doctrina (Bald.), sermo (Grot.), institutio (Win.); am ſicherſten, glaube ich, führt der Hinblick auf das aus dem Römerbriefe bekannte Syſtem und den gegenwärtigen Zweck des Apoſtels. Er konnte nie zugeben, daß die Segnungen des Chriſtenthums, alſo auch das πνεῦμα, durch irgend ein ἔργον erworben würden, denn er erkennt kein Verdienſt, ja kein Mitwirken der menſchlichen Thätigkeit zu ihrer Erlangung an; ſie ſollen ganz allein aus freier, ungebundner Gnade Gottes fließen. Auch an unſrer Stelle mußte es ihm darum zu thun ſeyn, den ſchärfſten möglichen Gegenſatz gegen jedes ἔργον aufzuſtellen. Er brauchte alſo ein Wort, welches bloße Paſſivität, ein reines Empfangen des von außenher Dargebotenen bezeichnete. Nun ſtand für ihn ein Faktum, das auch ſeine Gegner ſelbſt ihm nicht abläugnen konnten, nehmlich die aus der Apgeſch. uns kund gewordne Thatſache, daß das πνεῦμα während des Anhörens der evangeliſchen Verkündigung, oder in unmittelbarer Folge ihres Vernehmens über die neuen Gläubigen zu kommen pflegte (vgl. Apg. X, 44. Außerdem, was in der Sache keinen Unterſchied macht, bei Gebet und Auflegung der Hände, VIII, 17. XIX, 6.). Was lag ihm da wohl näher, als eben das Wort ἀκοή, auditio, das in ſeiner eigentlichen Bedeutung eine reine Paſſivität bezeichnete, und bei deſſen Gebrauch er ſich von der hiſtoriſchen Wahrheit nicht entfernte? Bedenken wir dies, ſo wird uns offenbar ſeyn, daß wir dieſe eigentliche Bedeutung hier ſtreng feſtzuhalten haben. — Die Antwort auf ſeine Frage überläßt er ſeinen Leſern, nnd kann ſie ihnen überlaſſen, da nur Eine möglich war. Die Stärke ſeines hier gebrauchten Argumentes liegt vor Augen. Sein Schluß iſt dieſer: Was den Empfang des πνεῦμα vermittelt, das iſt der rechte Weg zum Heil. Nun vermittelt denſelben nicht Beobachtung des Geſetzes, ſondern

das Anhören der Glaubenspredigt (oder das Hören, welches den Glauben zeugt); also ist nicht jene, sondern dieses, der rechte Weg zum Heil.

V. 3. 4. Diese zwei Verse gehören nicht in den Zusammenhang der Argumentation, sondern haben ihren Ursprung im Ueberhandnehmen des Gefühls. Auch sie erklären sich am sichersten aus der Erfahrung jedes Menschen bei ähnlichen Vorkommenheiten. Indem wir anfangen eine fremde Thorheit mit Gründen zu bekämpfen, wird uns ihre Größe erst recht fühlbar, und, selbst wenn wir uns ernstlich vorgenommen haben, mit Ruhe und Mäßigung zu verfahren, reißt dies verstärkte Gefühl uns doch von unsrer Bahn, nicht selten zu bittern, kränkenden Worten, weg. So ists hier. Der Gedanke: τὸ πνεῦμα ἐλάβετε regt im Apostel sowohl die Erinnerung auf, wie soviel besser ihr erster Anfang war, und wie so herrlichen Fortgang er hat hoffen lassen, als auch durch den Gegensatz dessen, was sie nun an dessen Statt ergreifen, das tiefe Gefühl der großen Widersinnigkeit, die sie sich zu Schulden kommen lassen. Da steigert sich der Unmuth seiner Seele, es wird ihm unmöglich, im ruhigen Gange der Gedanken zu beharren, und sich selbst unterbrechend schreibt er die Vorwürfe nieder, die wir hier antreffen. Οὕτως ἀνόητοί ἐστε; adeone dementes estis? Thöricht zu seyn, wäre nicht gut für sie, nicht würdig des gemachten Anfangs; aber daß sie's so sehr sind! Wie groß ihre Thorheit sey, sollen die nächsten Worte lehren. Es erscheint ihm eine gar zu arge Widersinnigkeit, πνεύματι ἐναρξάμενον σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι, nachdem man das höchste, köstlichste Gut gehabt, es wegwerfen, und zu armen Stoppeln seine Zuflucht nehmen. Vgl. IV, 8. 9. Ἐνάρχεσθαι nichts weiter als anfangen; vgl. Phil. I, 6. LXX. Deut. II, 24. 25. Num. IX, 5. Mit Unrecht nimts also Grot. für ἀρξ. ἐν πνεύματι. Ἐπιτελεῖν akt. vollenden. Phil. I, 6. 2 Kor. VIII, 6. An unsrer Stelle wird es von Vielen passiv genommen, in doppelter Art, entweder als vollendet, völlig vernichtet werden; Chrys.: *Οὐκ εἶπε σαρκὶ τελεῖσθε, ἀλλὰ σ. ἐπιτελεῖσθε, δεικνὺς ὅτι δίκην ῥεμμάτων ἀλόγων λαβόντες αὐτοὺς ἐκεῖνοι κατέκοπτον, τούτων ἑαυτοὺς ἐκδιδόντων εἰς τὸ πάσχειν ἅπερ ἐβούλοντο ἐκεῖνοι, ὥςπερ ἂν εἴ τις ἀπὸ στρατηγῶν καὶ ἀριστέων μετὰ μύρια τρόπαια καὶ*

νίκας εἰς τὴν τῶν λειποταχτῶν δοὺς ἑαυτὸν ἀτιμίαν καταστῆσαι παρέχοι τοῖς βουλομένοις τὸ σῶμα. Dek. und Theoph. folgen ihm; aber Jeder fühlt, wie gezwungen dieſe Erklärung iſt. Oder ſie faſſen es in der Bedeutung: vollkommen werden, daß der Sinn dieſer ſey: So thöricht ſeyd Ihr; nachdem ihr mit dem Höheren begonnen, hofft ihr die Vollendung durch das Niedere zu erlangen. So Beza (perficimini), Semler: istis tam humilibus rebus corporeisque ministeriis putatis vos facilius perfici posse? Paulus: wollet Ihr zur Vollendung kommen durch den Sinnenleib (durch eine Gottesdienſtlichkeit, welche nur äußerlich der Körper leiſtet)? Daß dieſe Erklärung nicht richtig ſeyn könne, wüßte ich nicht zu erweiſen, denn das Verbum kann dieſe Bedeutung haben, und ἐπιτελεῖσθε in dem Sinne von ζητεῖτε ἐπιτελεσθῆναι geſagt werden. Vgl. V, 4. δικαιοῦσθε. Doch einfacher iſt wohl die Erklärung, welche, indem ſie ſich an den Gegenſatz des Anfanges hält, das Verbum als Med. betrachtet, und endigen, aufhören überſetzt, wobei dann freilich, wie auch Koppe bemerkt hat, der Begriff des Aufhörens nicht weiter zu preſſen iſt, da er nur um des Gegenſatzes willen hereingeführt iſt. Winers Erkl. carne finire h. e. ita ad τὴν σάρκα se applicare, ut in his studiis σαρκικοῖς plane acquiescas, wüßte ich nicht zu rechtfertigen. — πνεύματι, mit Geiſte; Morus: mente, ita ut religionem admitteretis, quae animo et mente constat, quae tota est interior. Ein ſolcher Gedanke wäre zwar recht ſchön und paſſend; aber nur P. denkt ihn nicht. Ihn müſſen wir aus V. 2. erklären. Dann aber iſt der Sinn dieſer: Das Erſte, womit Ihr, einſt Heiden, Euern neuen Lauf begannt, war das, daß ihr den Geiſt empfingt, alſo etwas Hohes, Herrliches, von Gott Gegebenes, das Eure eigene höhere Natur anging, höher ſtellte, veredelte. Das Merkmal des Höheren, Vortrefflichen, das in πν. liegt, iſt feſtzuhalten, um den Widerſinn gehörig zu empfinden, den P. rügen will. — σαρκί, mit Fleiſch; was er meine, liegt am Tage, nehmlich ihre Hinneigung zur Beſchneidung, zur Aeußerlichkeit des Geſetzdienſtes. Daß er es gerade ſo bezeichnete, wurde durch den Gegenſatz erfordert, und der Begriff des Niederen, Gemeinen liegt ohne Zweifel darin; aber er konnte es um ſo leichter ſo ausdrücken, als die Beſchneidung, um die es ſich vornehmlich handelte (V, 3. VI, 12.), wirklich ἐν σαρκὶ geſchah,

und auch das Uebrige des mosaischen Cultus es vornehmlich
täperlichen Beobachtungen zu thun hatte.

V. 4. Τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ. Bei weitem
meisten Ausl. von Chrys. an in langer Reihe verstehen πάσ
von den Leiden und Verfolgungen, welche die Galater um
Glaubens willen schon auszustehn gehabt, wie denn auch π. im
N. nur diese Bed. hat, und in der Annahme selbst nichts Wi
sprechendes liegt; denn daß die Geschichte uns davon nichts
det, ist kein Grund dagegen, weil uns alle Geschichte dieser
Thaten fehlt; die Erkl. Bengels: passi estis, dum patien
me sustinuistis pertulistisque me, quum vobis Chum ejus
crucem ob oculos pingerem, et in vos laborarem infirmus ca
IV, 13 f.), hat gar nichts für sich. Dagegen Homberg
er erste, der es von den göttlichen, mit der Verleihung des
es verbundenen, Wohlthaten verstanden wissen wollte, und
und Kypke, Zachariä, Koppe, Win., Flatt, beigetre
Ihr Hauptgrund ist, daß πάσχειν an sich eine vox media
und daher der Zusammenhang entscheiden müsse, ob von empfang
Wohlthaten oder Kränkungen, Leiden u. dgl. die Rede sey, di
aber erlaube hier nur an die ersteren zu denken. An Beispielen
den Gebrauch von πάσχειν ohne allen Beisatz in der verlang
Bed. lassen sie's nicht fehlen. Darauf muß ich antworten:
angeführten Beisp. entscheiden nichts, da der Sprachgebrauch
N. T. entgegenstehe, und das einzige aus der LXX. beigebrac
Esth. IX, 26. sey keineswegs zum Beweis geeignet; was
den Zusammenhang anlangt, so dürfe nicht vergessen wer
daß V. 3. 4. gar nicht im Zusammenhange stehn, weder mit V
noch mit V. 5., wo jener V. durch οὖν wieder aufgenommen w
Daher ziehe ich die dem Sprachgebrauch angemeßnere Erklär
vor. εἰκῇ bedeutet dreierlei, ohne Grund, Matth. V, 22.
Kor. XV, 2. Kol. II, 18.; ohne Zweck, Röm. XIII, 4.; o
Erfolg oder Frucht, Gal. IV, 11. An unsrer Stelle könnte
jede dieser Bed. haben; ohne Grund, wenn P. sich auf den Sta
punkt seiner Leser stellte, daß seine Lehre, für welche sie gel
det hatten, nicht die rechte wäre. Aber dies erlaubt ihm
seine Stimmung nicht. Ohne Zweck, wenn sie weiter Nichts
wollt hatten, als wieder abfallen, in welchem Falle sie sich
Leiden hätten ersparen können. Doch davon findet sich keine

deutung im Text. Ohne Frucht oder Gewinn, wenn sie, nachdem sie die Prüfung und Läuterung der Trübsal überstanden, nun hinterdrein, wo sie ihre köstliche Frucht (Röm. V, 3—5. 2 Kor. IV, 17 f.) genießen sollten, wieder abfielen, also rein umsonst geduldet hatten. Diese Erklärung hat den Vorzug, daß P. hier ganz auf eignem Standpunkt steht, und daß der Vorwurf des widersinnigen Handelns bei ihr stärker wird; auch die nächsten Worte εἴ γε καὶ εἰκῇ begünstigen sie, die übrigens die allgemein angenommene ist. — *Εἴ γε καὶ εἰκῇ.* Chrys. faßte die Worte so, daß P. hier sich selbst corrigire, um sein hartes Wort zu mildern, und anzudeuten, er hoffe, daß sie sich noch besinnen, und es dann nicht εἰκῇ seyn werde; Theod., Oek., Theoph., Ambr., Luth., Calv., Er. u. v. A., auch Zach., Mor., theilen diese Ansicht, ohne zu bedenken, daß P. wirklich hier an eine solche Milderung nicht denken konnte, wo er nichts als ernste Rüge geben durfte. Eine andere Erkl. giebt, obwohl schwankend, Koppe: potest εἴ γε accipi pro καὶ γάρ, ut 2 Cor. V, 2. — sensu hoc: utique enim hoc esset, omni tantorum beneficiorum fructu destitui, mit der Winers: quandoquidem, siquidem frustra, i. e. puto equidem ista omnia vobis frustra contigisse, im Sinne übereinstimmt. Aber obwohl an der angef. St. εἴγε siquidem zu bedeuten scheint, so ist doch die unsrige ganz verschiedner Art, und die Erläuterungen selbst stellen sich als höchst gezwungen dar. Richtiger scheint folgende: εἴγε hat die Bedeutung: wenn nehmlich, wiefern nehmlich, unläugbar Kol. I, 23. und wenn man genau auf den Wortsinn achtet, auch Eph. III, 2. IV, 21. Tritt καὶ hinzu, so wird die bei εἴγε allein als sicher dargestellte Sache unsicher gemacht, wie durch unser „noch". Wenn er nun sagt: wenn nehmlich noch ohne Frucht, so tritt hieraus sogleich der Gegensatz hervor: und nicht gar etwas Schlimmeres, und nicht gar zum Schaden. Dieser Schaden kann im Allgemeinen sich nur auf den Verlust des Heils beziehn, speciell aber auf Verschiedenes bezogen werden. Es findet sich unsre Erklärung ganz allgemein gefaßt bei Beza (Galatae a sana doctrina desciscentes non modo nullum fructum percepissent ex aerumnis quas antea ejus doctrinae caussa pertulerant, sed etiam magnam jacturam fecissent.), Grot., Schm., Seml., Scholz; bestimmter von Gericht oder Strafen bei Wolf (nach Coccej., Elsn., non tantum

perdidistis vestrarum passionum fructum, sed etiam in severum judicium incidistis), Mold., Paulus.

V. 5. Die Partikel οὖν ist das Zeichen der Wiederaufnahme früher unterbrochner Rede, wie denn auch hier in der That das erste Argument wieder aufgenommen wird, etwas vollständiger was das λαβεῖν τὸ πνεῦμα anlangt. ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμ. τ. πν. χορηγεῖν, einen Chor anführen; den damit verbundnen Kostenaufwand bestreiten; überhaupt die Kosten zu Etwas hergeben. τινά τινι πρ., Jemanden Etwas darreichen, ihn mit Etwas ausrüsten; vgl. Ocell. 4, 5. u. daf. Rudolph. Diod. Sic. I. p. 10. A. Im N. T. mit Akk. der Sache und Dat. der Person, 2 Kor. IX, 10. 1 Petr. IV, 11. Jem. Etwas darreichen, spenden; das Comp. in gleicher Bed. 2 Kor. IX, 10. Kol. II, 19. 2 Petr. I, 5. Daß der Darreichende Gott sey, versteht sich von selbst. Was aber das Präsens anlangt, so haben sich Einige daran gestoßen, wie doch das, was hier gesagt werde, als noch gegenwärtig gedacht werden solle, und daher durch das Imperfekt übersetzt (Bengel, Semler.); auch, wenn man ein Präteritum als Prädikatsverbum denkt, ist dagegen gar nichts einzuwenden. Auch dann aber wird dieses Part. uns Kunde geben, daß der Ap. diese χορηγίαν nicht als einmaligen Akt, den der Aorist bezeichnen würde, sondern als eine dauernde göttliche Wirksamkeit betrachtete. — Ἐνεργεῖν s. II, 18. δυνάμεις im Plur. bezeichnet im N. T. immer Handlungen außerordentlicher Art, die dem Betrachtenden nur durch eine höhere, mehr als menschliche Kraft vollführt werden zu können scheinen, im Hebr., wie Morus bemerkt, durch תּוֹ und גְּבוּרָה bezeichnet, Wunder. Vgl. Matth. VII, 22. Apg. VIII, 13. XIX, 11. 1 Kor. XII, 10. 28. 2 Kor. XII, 12. An unsrer Stelle haben es Viele nicht von Wundern allein, sondern auch von geistigen Veränderungen in den Gemüthern der Individuen, Calov. (non miracula, sed virtutes, quae sequuntur fidem et justificationis effecta, quas operatur deus per fideles Sp. suo instructos. tugendhafte Handlungen?), Semler (als Gegner des Wunderglaubens), gar nicht von jenen verstehen wollen; gegen den Sprachgebrauch. Daß Gott solche Thaten durch die Menschen wirke, wird Apg. XIX, 11. ebenfalls gesagt. Ueber das Tempus kann die obige Bemerkung wieder gelten. Wir sehen aber aus unsrer Stelle und 1 Kor. XII, 28., daß dergleichen Ereignisse nicht nur durch die

App., sondern auch in ihrer Abwesenheit, also durch Andere, erfolgten. Denn daß sie nicht erfolgt seyen, ist unmöglich zu behaupten, da P., an dieselben Personen schreibend, welche wissen mußten, was bei ihnen geschah oder nicht geschah, nicht von Dingen sprechen konnte, die sich gar nicht zutrugen. Mehr aber wissen wir freilich nicht. Die gewöhnliche Annahme, daß beide Participe das Subjekt enthalten, das Prädikatsverbum aber fehle, und durch ταῦτα ποιεῖ oder ἐποίει, oder sonst auf ähnliche Art, ergänzt werden müsse, ist ohnstreitig die richtige, und Koppe's Erkl.: constructio est hebraica pro tempore finito οὐκοῦν ἐχορήγησεν κτλ. ganz undenkbar, da das Subj. dann gar nicht ausgesprochen wäre. Paulus theilt, indem er übersetzt: Der nun, welcher Euch die Begeisterung gewährt, ist auch, Krafthaten wirkend, unter Euch; ist er dies ꝛc. Ebenfalls unrichtig. Die Antwort auf seine Frage läßt der Ap. wieder weg; aber ihre Andeutung liegt stark in der Wiederholung, einer Art von Herausforderung, zu behaupten, wenn sie können, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου. — Hiermit schließt das erste Argument, aus der Erfahrung. Die Darleihung des Geistes und der Kräfte ist ein Beweis, daß Gott an Jemand Wohlgefallen hat. Verleiht er sie also denen, welche sein Wohlgefallen durch die πίστις suchen, nicht aber denen, die ἐξ ἔ. ν., so kann der rechte Weg zum Stande des δίκαιος nicht durch diese, sondern nur durch jene gehn.

V. 6. Ein zweites Argument, hergenommen aus dem Beispiel Abrahams, welchen Gott nach eben der Regel behandelt hat, die P. als die einzig gültige darstellen will. In dieser Ansicht von der Stelle stimmen die Ausleger überein; nicht aber über die grammatische Verbindung. Ganz sonderbar setzt Koppe ein Kolon nach Ἀβραάμ, und meint die Eigenthümlichkeit des Briefstyls dadurch ausgedrückt zu haben. Beza betrachtet V. 6 als Vordersatz und V. 7. als Nachsatz; aber nicht allein braucht P. καθώς niemals (meines Wissens) zum Vordersatz, sondern er hätte auch, wenn ers gethan, sein zweites Argument mit dem ersten durch eine Partikel zu verbinden kaum unterlassen, während bei Beza's Auffassung alle Verbindung fehlt, und den Nachsatz nicht durch γινώσκετε ἄρα, sondern durch οὕτω γινώσκετε ausgedrückt. Gleich unrichtig wird von Mold. und Paulus καθὼς — τῷ θεῷ als Vordersatz, und καὶ — δικαιοσύνην als Nachsatz

vorgestellt, wobei Jener καθὼς durch da, dieser durch insofern übersetzt. — Καθὼς ist relatives Adverbium, und bezieht sich bei P. immer auf etwas Vorhergehendes. So auch hier; aber dies Vorhergehende scheint in sofern nicht ausgesprochen zu seyn, als es die Antwort auf die vorhergehende Frage ist. Aber dies darf gar nicht auffallen, denn durch die Wiederholung der Frage ist die Antwort für jeden Leser völlig ausgesprochen. Unsre Sprache, der das Relativ seltener und in beschränkterer Weise zur Verbindung der Sätze dient, würde hier entweder sagen: Eben so war es mit Abraham; er ꝛc. (und hieraus Koppes Abtheilung, welche ganz deutsch ist) oder: eben so glaubte Abraham ꝛc.; aber irren würde freilich, wer behaupten wollte, καθὼς sey mit οὕτως gleichbedeutend, was es so wenig ist als ὃς mit οὗτος. Diese Art zu verbinden hatte auch Beza gedacht, aber die oben angegebene vorgezogen, S. Schmidt, Semler halten sie fest. — Ἀβραὰμ — τῷ θεῷ. Citat aus Gen. XV, 6. wörtlich nach der LXX., dessen sich P. auch Röm. IV, 3. für gleichen Zweck als hier bedient, und in seinen mündlichen Vorträgen oft bedient haben mag. Abraham glaubte Gott, nehmlich als dieser ihm die wiederholte Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft gegeben hatte. Die Worte καὶ ἐλογίσθη κτλ., worin nach dem Vorgange der LXX. das Passiv anstatt des Aktivs steht, denkt P. natürlich ganz in demselben Sinne, wie er sich sonst des Ausdrucks δικαιοσύνη zu bedienen pflegt, und wenn sie gleich im Urtext einen andern Sinn darbieten, dürfen wir ihm doch dies nicht zum Verbrechen machen. Folgen wir aber seiner Deutung nach, so ist die Frage, 1) wie kann P. den Glauben Abrahams mit dem des Christen in Parallele stellen? und 2) wie ist das Argument beschaffen, das er aus dem Beispiele ableitet? Auf die erste antworte ich: weil Abrahams Glaube und der christliche in ihrem Wesen einander gleich sind. Im Objekt sind sie verschieden, denn daß Paulus, wie die ältern Theologen, den Glauben Abrahams für einen Glauben an Christum den Erlöser gehalten habe, läßt sich kaum erweisen. Aber auf das Objekt kams hier nicht an; das Wesen aber ist dasselbe. Abraham glaubte der ihm von Gott gegebenen Verheißung, so wenig Wahrscheinlichkeit zu ihrer Erfüllung auch vorhanden war; und diesen Glauben, dieses feste Vertrauen rechnet ihm Gott als δικαιοσύνη an, d. h. er betrachtet und behandelt

ihn als δίκαιος, darum daß er dieſes Vertrauen hat, ohne Rückſicht auf andre Werke, und, wie P. Röm. IV, 10. bemerklich macht, ehe er die Beſchneidung angenommen hat. Auch der Chriſt, indem er an Chriſtum glaubt, glaubt einer Verheißung, ſowohl der im A. T. gegebenen, daß ſie in Chriſtus erfüllt worden ſey, als auch vornehmlich der, daß ihm durch Chriſtum Gottes Gnade, und einſt das volle Heil, deſſen er begehrt, zu Theil werden ſolle; und glaubt dies Gott, weil Gott es iſt, der ihm die Verheißung giebt, der Chriſtum ſendet, und als ἱλαστήριον (Röm. III, 25.) darſtellt, und alles durch ihn wirkt. Dieſen Glauben nun rechnet ihm Gott ebenfalls als δικαιοσύνη an, d. h. obwohl er eine eigene δικ. nicht hat, da er ein Sünder iſt, und Gottes Willen nicht erfüllt hat, ſo läßt er ihn doch um ſeines Glaubens willen für δίκαιος gelten, behandelt und ſegnet ihn fortan als δίκαιος. So zeigt ſich die Einheit im Syſteme des Apoſtels. Die andre Frage beantwortet ſich aus der Betrachtung, daß Abraham der Stammvater des Geſchlechtes iſt, welches den Segen von Gott empfangen ſoll. Die Regel daher, nach welcher Gott gegen ihn verfuhr, muß auch die Regel ſeyn, nach welcher er das ganze Geſchlecht behandelt. Nun gelangte Jener durch den Glauben zur δικαιοσύνη, alſo werden auch alle, die zum geſegneten Geſchlecht gehören wollen, auf dem gleichen Wege dahin ſtreben müſſen. Dies iſt der eigentliche Schluß, den P. in dieſer Form nicht vorträgt. Was er im Folgenden giebt, gehört dazu, und iſt auch eine Folgerung aus V. 6., aber nur in einer anderen Form.

V. 7. Γινώσκετε ἄρα. ἄρα iſt Folgerungspartikel, und nichts anderes, weder autem noch nempe. γινώσκετε kann Indik. und Imper. ſeyn; als jenen faſſen es entſchieden Erasm., Brenz, Beza, Hunn., Bald., S. Schmidt, Semler, als dieſen Calv., Oſiand., Par., Grot., Bengel, Morus, Winer, Flatt, Scholz, Paulus. Ich glaube den Indikativ vorziehn zu müſſen, weil es eine Folgerung iſt. οἱ ἐκ πίστεως ſind die Gläubigen. Den Grund dieſer Bezeichnung habe ich zu Röm. II, 8. darin gefunden, daß ſie gleichſam durch den Glauben gezeugt ſeyen, wiefern nehmlich das unterſcheidende Merkmal ihres Geſchlechts die πίστις iſt. Auch jetzt halte ich dieſe Anſicht nicht für falſch, da es Ausdrücke giebt, worin dieſe Begriffsform augenſcheinlich hervortritt; aber möglich wäre

doch, daß sie eine andre historische Entstehung hätte. Die griechisch redenden Juden, wie wir aus P. deutlich ersehen, nannten ihre Volksgenossen τοὺς ἐκ περιτομῆς, die Heiden τοὺς ἐξ ἐθνῶν, oder ἐξ ἀκροβυστίας, die zerstreut wohnenden Juden wohl auch τοὺς ἐκ τῆς διασπορᾶς (Jak. I, 1.; wo ἐν steht.). Konnte nicht P. vielleicht bei Bildung der Formen οἱ ἐκ πίστεως, ἐξ ἔργων νόμου bloß der Analogie folgen? — Das hinzugefügte οὗτοι giebt einen besondern Nachdruck; diese, vorzugsweise vor allen Andern, d. h. bloß diese, nicht οἱ ἐξ ἔργων νόμου. — υἱοὶ Ἀβραάμ. Um dies richtig zu verstehen muß man Folgendes bedenken: So wie für jeden andern Juden, so stand auch für den Apostel der Grundsatz fest, Abrahams Söhne seyen die wahren Erben des Heils. Nur darüber konnte eine Frage entstehn, wer diese Söhne wären. Daß aber die bloße leibliche Abstammung nicht genüge, um den Menschen zum Erben des Heils zu machen, das mußte bei fortgeschrittener sittlicher Cultur auch den Besseren unter den Juden schon klar geworden seyn. Also konnte auch nicht mehr jeder Nachkomme Abrahams als Sohn des Erzvaters betrachtet werden. Die streng am Gesetz haftenden Juden freilich machten die Beschneidung zur Bedingung, es zu werden, und leicht möglich, daß auch in Galatien man sich dieses Arguments bedient hatte, Söhne Abrahams, also auch Erben des Heils, könnten die Heidenchristen nicht werden ohne die Beschneidung. Die Besseren aber, und vornehmlich Paulus, sahen sich genöthigt, eine geistige Sohnschaft anzunehmen, und an sie die Hoffnung des Heils anzuknüpfen. Nun aber gilt als Regel: der Sohn muß seinem Vater ähnlich seyn. Also muß auch der geistige Sohn die wesentlichste Eigenschaft seines geistigen Vaters an sich tragen, und eben diese wird es seyn, die ihn zum Sohne macht. Nun aber, als solche gilt dem Apostel die πίστις, denn diese war es ja, welche Abraham zur δικαιοσύνη geführt hatte. Also können ihm als Söhne Abrahams nur die gelten, welche eben diese Eigenschaft an sich haben; Söhne Abrahams, δίκαιοι, Erben des Heils, sind also nur οἱ ἐκ πίστεως. So kam es denn, daß sich die Folgerung in seinem Geiste so gestaltete, wie wir sie hier erscheinen sehn. Hierbei war freilich immer noch unentschieden, ob diese wahren viel nur unter seinen leiblichen Nachkommen gedacht werden sollten, oder ob auch über diese Grenze hinaus die πίστις als das Mittel

gelten dürfte, υἱοὺς zu erzeugen. Doch war der letztern Annahme in ſofern nichts mehr entgegen, als zur πίστις die leibliche Abſtammung nichts beitragen konnte, die περιτομὴ aber gar nicht mehr Bedingung der Sohnſchaft war. An unſrer Stelle hatte P. kein beſonderes Intereſſe, die Mitberufung der Heiden zu erweiſen, da dieſe wohl auch von ſeinen Gegnern nicht geläugnet wurde. Daher ſpricht er ſich darüber weder hier, noch im Folgenden ausdrücklich aus. Vgl. zu Röm. IV, 11.

V. 8. ἡ γραφή, die Schrift, wird hier als vorherrſchend, verkündigend, bezeichnet, alſo offenbar perſonificirt, eine Perſonification, die ſich noch öfter findet (V. 22. IV, 30. Röm. IV, 3. IX, 17. X, 11. XI, 2.), und ſehr natürlich war, da Gott als in der Schrift redend gedacht wurde. Προϊδοῦσα, vorherſehend, nehmlich damals ſchon, als ſie abgefaßt wurde; denn von Gottes ewiger Vorherſehung oder Vorbeſtimmung, an welche auch gedacht worden iſt, kann hier nicht die Rede ſeyn. Ὅτι — ὁ θεός. Die Stellung der Worte lehrt uns, daß hier nicht τὰ ἔθνη Hauptbegriff iſt, ſondern ἐκ πίστεως. Und dies die Urſache meiner obigen Behauptung, auch hier ſpreche P. nicht die Mitberufung der Heiden aus, um etwa einem Gegner zuvorzukommen, der, V. 7. zugebend, einwenden wollte, nur die gläubigen Juden ſeyen die wahren Söhne Abrahams. Wäre dies, ſo hätte P. καὶ τὰ ἔθνη geſchrieben, und gleich nach ὅτι folgen laſſen. Nun iſt die Objektsbezeichnung etwas Außerweſentliches, das ganz in Schatten tritt, Hauptſache iſt die Art des δικαιοῦν; P. behauptet alſo hier nur ſeinen Hauptſatz, die Auflegung des Geſetzes auf die Heidenchriſten iſt nicht nothwendig, denn die δικαιοσύνη wird ihnen ἐκ πίστ. zu Theil. Um die Juden kümmert er ſich hierbei gar nicht. Hieraus aber folgt, daß wir hier nicht weitere Entwickelung von V. 6. 7. oder Ableitung von Folgerungen daraus erhalten, ſondern ein neues, drittes Argument, hergenommen aus beſtimmtem Zeugniſſe der Schrift. δὲ iſt Zeichen, daß die Rede weiter fortgeht. προευηγγελίσατο τ. Ἀβρ. An ſich wäre προεῖπεν oder προήγγειλε genug geweſen, aber wiefern die Lehre von der δικαιοσ. ἐκ πίστεως den Hauptinhalt deſſen ausmacht, was P. τὸ εὐαγγ. nennt, ſo braucht er auch hier dies Verbum. ὅτι — τὰ ἔθνη. Die Lesart ἐνευλογ. für rec. εὐλογ. ruht auf der Auktorität von ABCDE, vielen min., Cyr. Theod.

Dem. Def. Die Stelle iſt, wie Winer richtig bemerkt, aus zweien des A. T. zuſammengeſetzt, nehmlich Gen. XII, 3. giebt LXX. εὐλογ. ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς; Aber XVIII, 18. ἐνευλογ. ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Das ἐν σοὶ wird von vielen ältern Theologen aller Kirchen (Brenz, Hunn., Calov, Schmidt; Bat., Lap.; Bull.), auch noch von Morus durch in semine tuo sc. Christo, erklärt; was hier gar nicht der Sinn des Ap. iſt. Denn dann hätte er eine andre Stelle wählen können. Er hält ſich offenbar an das ἐν αὐτῷ, in ihm, d. h. zugleich mit ihm, der als Vater alle ſeine Söhne ſchon in ſich ſchließt. Dies würde nicht der Fall ſeyn, wenn es auf anderm Wege als dem Wege Abrahams ſelbſt erfolgte, alſo nicht, wenn durchs Geſetz, ſondern nur, wenn durch den Glauben. Weit richtiger daher Chryſoſt.: εἰ τοίνυν οὐχ αἱ τὴν φυσικὴν ἔχοντες πρὸς αὐτὸν συγγένειαν, οὗτοι εἰσὶν υἱοί, ἀλλ' οἱ τὴν πίστιν ἐκείνου μιμησάμενοι (τοῦτο γάρ ἐστιν ἐν σοὶ τὰ ἔθνη·), δῆλον ὅτι εἰς ταύτην ἀναγκαῖον ἦν τὴν συγγένειαν. Aug.: imitatione utique fidei ejus, qua justificatus est etiam ante sacramentum circumcisionis. Luth. 1.: In Abraham benedicimur, sed in quo Abraham? Credente utique; quia si extra Abraham sumus, maledicimur potius, etiamsi in Abrahami carne fuerimus. Calv.: Haec verba procul dubio sonant, instar Abrahae oportere omnes benedici; nam est communе exemplar, immo etiam regula. Ipse autem fide consequutus est benedictionem, ergo eadem est omnium ratio. Paulus ſelbſt zieht dieſe Folgerung

V. 9. Daß er folgere, lehrt uns die Partikel. πιστὸς hier nicht fidus, verax, ſondern gläubig, wie Joh. XX, 27. 1 Tim. IV, 3. Tit. I, 6. Die Ausleger haben größtentheils geglaubt, der Nachdruck liege auf σὺν τῷ π. Ἀβρ., und daher σὺν durch ad exemplum, ad similitudinem, überſetzt, wofür Röm. VIII, 32. Kohel. II, 16. als Belege dienen ſollen, aber keineswegs können. Aber es iſt nicht ſo. Er liegt auf οἱ ἐκ πίστεως. Die Frage iſt: Wer wird mit Abraham geſegnet? d. h. wer empfängt den in Abr. verheißnen Segen? Die Juden ſagen: οἱ ἐξ ἔργων νόμου. Nein, entgegnet Paulus, ſondern οἱ ἐκ πίστεως; denn was Abr. δίκαιος machte, war ſein Glaube; wer alſo mit ihm geſegnet werden will, muß es ἐκ πίστεως erlangen, ſo wie er. In dem Adj. πιστῷ liegt alſo der Gedanke: καθὼς Ἀβρ.

ἐπίστευσε καὶ ἐκ πίστεως εὐλογήθη. Daß er hier den Begriff des Segnens (εὐλογεῖν und ſeine Verwandten im N. T. ſehr häufig), und nicht des δικαιοῦν gebraucht, hat ſeine Urſache in den Schriftſtellen, aus denen er argumentirt. Einerlei ſind aber die Begriffe nicht, wie Viele behauptet haben, ſondern die εὐλογία iſt Folge der δικαιοσύνη. Aber eben deßhalb konnte er hier dieſe Vertauſchung ohne Nachtheil eintreten laſſen.

V. 10. Hat man im vorigen V. wohl feſtgehalten, daß ſein ganzer Nachdruck auf οἱ ἐκ πίστεως lag, ſo erklärt ſich daraus auch leicht der Uebergang zu den nächſten Verſen. Obwohl nehmlich der Apoſtel ſeinen affirmativen Satz: Die Gläubigen ſind es, welche mit Abraham den Segen erlangen, von ſeinem Standpunkt aus zur Genüge erwieſen hat, ſo hält er es doch noch für nöthig, ihn durch Erweiſung des negativen Satzes, die Beobachtung des Geſetzes führe nicht dahin, zu unterſtützen. Er knüpft daher die weitere Rede durch γὰρ an die vorausgegangene, denn ſie ſoll ihr zum Beweiſe dienen. Sind nur die zwei Heilswege möglich, entweder durchs Geſetz oder durch den Glauben — und dies nahm man an —, und der erſte führt nicht zum Ziele, ſo muß der zweite dahin führen, wenn es überhaupt — woran nicht gezweifelt wurde — Gottes Abſicht iſt, die Menſchheit ſoll das Heil erlangen. Chryſ. Ἵνα μὴ τοῦτο (nehmlich V. 9.) εἰς ἀντίθεσιν λάβωσι καὶ εἴπωσιν εἰκότως ἀπὸ πίστεως ἐδικαιώθη· οὕτω γὰρ ἦν νόμος· σὺ δέ μου δεῖξον μετὰ τὴν τοῦ νόμου θέσιν τὴν πίστιν δικαιοῦσαν· ἐπὶ τοῦτο ἔρχεται, καὶ πλέον ὧν ζητοῦσιν ἐπιδείκνυσιν, οὐχὶ δικαιοῦσαν μόνον τὴν πίστιν, ἀλλὰ καὶ τὸν νόμον ἐπικαταράτους τοὺς χρωμένους αὐτῷ ποιοῦντα. — Ὅσοι ἐξ ἔ. ν. εἰσίν. Der Ausdruck ganz dem οἱ ἐκ πίστ. nachgebildet, theils der Conformität wegen, theils weil er einen andern von gleicher Kürze nicht finden konnte. Die er meint, ſind die, welche die δικαιοσύνη durch Befolgung des Geſetzes zu verdienen ſuchen, οἱ ἐξ ἔργων νόμου δικαιούμενοι, qui in illis constituunt salutis fiduciam (Calv.), die alſo eben ſowohl aus eignem freien Entſchluß dem νόμος anhangen, als die Gläubigen der πίστις. Τοὺς ὑπὸ νόμον konnte er ſie darum nicht nennen, weil er damit nicht ihr freies Streben, ſondern ihre unfreiwillige Unterworfenheit angedeutet hätte. — Κατάρα, Fluch, Hebr. קְלָלָה Gen. XLVII, 12. מְאֵרָה Mal. II, 2.; im N. T. Jak. III, 10. in der Bedeutung von exsecratio, Hebr.

VI, 8. 2 Petr. II, 14. Bezeichnung eines verfluchten Zustandes. ὑπὸ κατάραν, dem Fluche unterworfen, anheimgefallen. Wir sehen aus dem Folgenden, daß der über die Uebertreter des Gesetzes ausgesprochene Fluch gemeint ist, nehmen also das Wort in der ersten Bed.; dieser Fluch wird gedacht wie eine Last, die auf dem Menschen ruht, über ihm waltet, daher die Präp. ὑπό. Aehnliche Ausdrücke ὑπὸ νόμον, ὑπὸ χάριν Röm. VI, 14. 15. — Nach γέγραπται γὰρ hat ὅτι, das ehedem fehlte, die starke Auktorität von ABCDEFG, einigen min., Arm. Jt. Cyr. Dam. für sich. Die Schriftstelle, deren sich P. bedient, steht Deut. XXVII, 26. Im Hebr. Texte steht אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אֹתָם; in der LXX. ἐπικατάρατος πᾶς ὁ ἄνθρωπος ὅστις οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου, τοῦ ποιῆσαι αὐτούς. P. hat also, wahrscheinlich aus dem Gedächtnisse citirend, nicht die Worte, sondern nur den Sinn wieder gegeben. Wenn nun aber hier denen, welche das Gesetz nicht halten, mit dem Fluche gedroht wird, so kann es scheinen, als spreche die Stelle eher für die Ansicht der Gegner als des Paulus, indem Jene die Beobachtung des Gesetzes eben darum forderten, weil ohne sie der Segen, oder das Heil nicht gewonnen werden könnte, und aus den Worten zu folgen scheint, daß, wer das Gesetz beobachte, nicht ἐπικατάρατος, sondern δίκαιος sey. Auch P. selbst, wenn es seyn müßte, würde dies zugeben; vgl. Röm. II, 13., und in sofern folgt sein Satz aus dieser Stelle nicht. Aber er ist lebendig überzeugt, es thue schlechthin kein Mensch das, was hier gefordert wird (πᾶσι τοῖς γεγρ.), erfülle Niemand das Gesetz in seiner ganzen Ausdehnung; überzeugt daher auch, es habe Niemand etwas Anderes, als den Fluch des Gesetzes zu erwarten. Sein Schluß ist daher, wie von den älteren, den Zusammenhang immer streng beachtenden Theologen durchgängig ausgeführt wird, im Wesentlichen dieser: Wer nicht das ganze Gesetz vollkommen hält, den trifft der Fluch; Niemand ist im Stande, es vollkommen zu halten; also stehn alle, die sich ans Gesetz halten, unter dem Fluche. Uebrigens, während man sonst unter dem Gesetz die göttliche Sittengesetzgebung eben sowohl als das Ceremonialgesetz, unter dem Fluche aber die göttliche Bestrafung zu denken pflegte, hat man seit Semler die Gebote nur vom Ceremonienwesen, den Fluch aber bloß von zeitlichen und bürgerlichen Strafen zu verstehen an-

gefangen, ohne zu bedenken, daß man dabei den Standpunkt des Apoſtels ganz verließ. Denn dieſer machte keine ſolche Scheidung im Geſetz, und konnte bei dem Fluche nur an Gottes Ungnade und Strafgerichte denken.

V. 11. Obwohl nun mit dem Satze: Alle die im Geſetz Heil ſuchen, ſind unter dem Fluche, ſchon ſehr viel geſagt iſt, ſo iſt doch die Behauptung ſelbſt, daß man in der moſaiſchen Verfaſſung nicht zur δικ. gelangen könne, noch nicht ausgeſprochen. P. daher, der ſeinen Gegenſtand ganz erſchöpfen will, ſagt auch dies noch aus, und fügt einen förmlichen Beweis hinzu. Ὅτι δὲ — δῆλον. οὐδεὶς δικαιοῦται, Niemand wird δίκαιος, beſtimmter kann er es nicht ausſprechen; παρὰ τῷ θεῷ, bei Gott, d. h. vor Gott, ſo daß Gott ſelbſt ihn dafür anerkennte. Vor Menſchen mag er es wohl werden. ἐν νόμῳ, im Geſetz, d. h. in der Verfaſſung des Judenthums, wiefern er derſelben angehört, vgl. Röm. II, 12. III, 19.; nicht: durch das Geſetz. Er beweiſt auch im Folg. nicht ſowohl, daß das Geſetz nicht δίκαιον mache, als daß der Charakter dieſer Verfaſſung gar nicht dahin führe, die vor Gott geltende δικαιοσύνη zu ſuchen. δῆλον, iſt offenbar, nehmlich aus dem, was folgt. So die Meiſten; nur Homberg (nicht Beza, wie Winer ſagt; er überſetzt: Nullum autem per legem justificari apud deum, manifestum est, quoniam cet.) und Flatt nehmen das erſte ὅτι als quum, quoniam, und verbinden dann δῆλον, ὅτι κτλ. als Nachſatz; weil nun (aber) durch das Geſetz Niemand vor Gott gerecht wird, ſo iſt offenbar, daß ꝛc. Allein ſchon Wolf zeigt, daß weder ὅτι bei P. dieſe Bed. habe, noch der Zuſammenhang dieſe Auffaſſung erlaube. Wir haben dann eine Folgerung die gar nicht hierher gehört, das Citat ὅτι — ζήσεται hört auf zur Begründung gebraucht zu werden, und V. 12. verliert ſeine Bedeutung. — Ὅτι — ζήσεται. ὅτι iſt denn, und führt den Beweis herein. Das folgende Citat Habak. II, 4. mochte dem Paulus in ſeinen Disputationen ſehr geläufig geworden ſeyn, worin wohl auch die Urſache liegt, daß er es nicht einmal als Schriftſtelle bemerklich macht. Es dient ihm offenbar als Oberſatz. Seine Bedeutung beim Propheten iſt nicht die, welche P. darin findet, geht uns aber darum nicht weiter an, weil hier wie Röm. I, 17. der Gebrauch, den er davon macht, ganz deutlich iſt, nehmlich als Zeug-

us der Schrift für die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Nun fragt sich aber, wie zu verbinden sey? Die meisten ältern Ausl. verbinden ἐκ πίστεως mit ζήσεται, wie dies im Urtext und der LXX. geschehen muß; aber Hieron., Beza, Par., S. Schmidt, Mold., Seml., Bengel, Zach., Ros., Flatt, und in den Ausgg. Griesb., Knapp, mit ὁ δίκαιος, was Winer tadelt. Und doch, glaube ich, hat P. es so gedacht; denn erstlich ist hier nicht die Frage, wodurch der, welcher schon δίκαιος ist, leben, Heil erlangen werde, sondern, wodurch Einer δίκ. werde, nehmlich ἐκ πίστεως; sodann fordert der Gang des Schlusses, daß der Begriff der πίστις im Subjekt des Obersatzes stehe, weil er im Untersatze zum Prädikat gehört, und den Mittelbegriff ausmacht. Röm. I, 17. ist es nicht so, darum dort die Sache ungewisser. Uebrigens liegt ein besondrer Nachdruck auf ἐκ πίστεως, nur, ist sein Sinn, nur wer durch die π. δίκ. geworden ist, wird leben; das Ges. hat mit der πίστις nichts zu schaffen, also kann das Ges. den Menschen nicht δίκαιος machen.

V. 12. ist offenbar Untersatz, in den Worten ὁ δὲ — πίστεως, dem die nächsten nur zur Bestätigung dienen. Die Form des Satzes ist um der Uebereinstimmung mit dem Obersatze willen gewählt, und daher nicht scharf zu urgiren. Der Sinn: Das Gesetz ist nicht auf Glauben berechnet, hat mit dem Glauben nichts zu thun, fragt nicht nach Glauben, oder ist kein Glaubens-Institut wie das Christenthum. Theod. ὁ νόμος οὐ πίστιν ζητεῖ, ἀλλὰ πρᾶξιν ἀπαιτεῖ καὶ τοῖς φυλάττουσι τὴν ζωὴν ἐπαγγέλλεται. Calv. h. e. rationem justificandi hominis a fide prorsus alienam habet. Beza: non pronuntiat justum eum qui credit, sed qui fecerit quod ipsa praecipit. Ἀλλ' ὁ ποιήσας — αὐτοῖς soll das dem Christenthum gegenüber dem Judenthum eigenthümliche Merkmal bezeichnen, gerade wie Röm. X, 5. (s. zu d. St.). Während das Christenthum nur die πίστις als Bedingung des Heils anerkennt, und Gott selbst durch jenes Prophetenwort ihm Zeugniß giebt, fordert das Gesetz schlechterdings ein ποιεῖν. Die Stelle ist aus Levit. XVIII, 5., also aus dem Gesetze selbst, auch Hesek. XX, 21. Neh. IX, 29. wiederholt, und ziemlich nach der LXX. wiedergegeben. ἄνθρωπος nach αὐτὰ fehlt in ABCDFG, vielen Verss. und VV., ist also mit Recht getilgt. αὐτὰ und αὐτοῖς bezieht sich am ursprünglichen Orte auf die zuvor erwähnten gött-

lichen Gebote. Ueber das ζήσεται und seine Bedeutung ist leicht zu entscheiden; es bedeutet immer den Inbegriff des Wohlergehens, also nach den verschiednen Bildungsstufen Verschiedenes, P. dachte dabei gewiß nicht minder an ewige Seligkeit als an zeitliche Segnungen. Den Schluß läßt P. weg; er liegt aber vor Augen; wenn der von Gott gezeichnete Weg zur δικ. und zur ζωὴ durch den Glauben geht, das Gesetz aber die Menschen darauf weist, sich beides durch Erfüllung seiner Gebote zu verdienen, so kann es die Menschen nicht zum Heile führen, denn es weist nicht den rechten Weg.

V. 13. Nichts fällt hier mehr auf, als das Abwesen jedes Zeichens der Verbindung, so daß wir durchaus nicht wissen, wie P. das Verhältniß des Folg. zum Vorherg. gefaßt. Die meisten Ausl. gehn stillschweigend darüber weg; Beza, dem Beispiele des Syrers folgend, setzt at dem Verse vor; Par. meint: Paulus consulto omittit adversativam, quia haec subjicit prioribus, quasi stupori, ex terribili legis voce Galatis incusso, ex abrupto occurrens. Bengel: Hoc ex abrupto, sine conjunctione, cum indignatione quadam adversus operarios legis exclamat. Non dissimile asyndeton Col. III, 4., ubi item de Christo. Von Indignation ist hier keine Spur; die angef. Stelle dient zum Beweise, daß P. die Partikel δὲ, die dort unläugbar einzig mögliche, wirklich auslasse, und zwar, wenn sie einem ebenfalls fehlenden μὲν entsprechen würde. Eben so, nur minder deutlich, scheint mirs hier. Ich verbinde mit V. 9., so daß V. 10. nach P. Sitte (vgl. zu II, 6.) μὲν nach ὅσοι fehle, und V. 10—14. Ein Ganzes ausmachen, das zur Erklärung und Erweisung des dort ausgesprochenen Hauptsatzes diene. Daß dieses Ganze wohl in sich zusammenhange, leidet keinen Zweifel. Sehr ähnlich ist Flatts Auffassung des Zusammenhangs. Χριστὸς ἡμ. ἐξηγ. ἐκ τ. κ. τ. ν. ἐξαγοράζειν, loskaufen, vgl. IV, 5. Das Wesen der Sache, die er bezeichnen will, ist die Lösung oder Befreiung von der κατάρα. Der Begriff des Kaufens gehört der Form der Verstellung. Die zu Befreienden nehmlich werden als Gefangene oder als Sklaven gedacht (V. 23.); Sklaven zu befreien gab es nur Einen Weg, die Loskaufung. Daraus floß die Nöthigung, Christum den Befreier als den zu denken, welcher für den Preis

seines Blutes die unter dem Gesetz Gefangenen freigekauft. Wer aber sind diese? ἡμᾶς, sagt P.; dies können nicht die Menschen überhaupt seyn, wie Viele geurtheilt, denn die Heiden standen nicht unter dem Gesetz, sondern nur die, welche nach V. 10. ἐξ ἔργων νόμου ὄντες ὑπὸ τὴν κατάραν waren, die Juden, welche gläubig geworden waren, oder auch überhaupt. Für diese von Lomb., Beng., Koppe, Win., anerkannte Erklärung spricht auch der oben angedeutete Zusammenhang. Die κατάρα τοῦ νόμου ist natürlich der V. 10. ausgesprochene Fluch, dem Alle unterworfen waren, welche unter dem Gesetze standen; weil sie alle es nicht erfüllten. Der Genit. bezeichnet das Subjekt. Es versteht sich, daß P. hierunter die Strafen Gottes dachte, nicht aber leibliche und bürgerliche. Man erstaunt fast, bei Ros. zu lesen: Non obruimur lapidibus propter violatam legem de Sabbato; non excludimur e populo dei ob intermissam circumcisionem cet. Wie man nur hat Paulus so verkennen können! — Γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. indem, dadurch daß er an unsrer Statt ein Fluch wurde; ein Fluch, d. h. ein Verfluchter, mit dem göttlichen Fluch, der göttlichen Strafe, Beladner, s. v. a. ἐπικατάρατος, wieviel auch die ältern Theologen dagegen sagen mögen. ὑπὲρ ἡμῶν kann hier nur bedeuten: an unsrer Statt, nicht bloß: zu unserm Besten, wie es die gern übersetzen möchten, die nicht dulden mögen, daß P. jenes sage. Aber der Zusammenhang leidet weiter nichts, und, wie wir auch selbst denken mögen, die Ansicht von stellvertretender Uebernahme fremder Schuld ist hier klar ausgesprochen, nur in engerer Beziehung als anderwärts, wiefern nur von den Juden die Rede ist. Ob man weiter mit rec. γεγρ. γάρ, oder mit ABDFG. 17. 39. Aeth. It. Vulg. Dam. Iren. Hier. Ambr. Hil. Aug. ὅτι γέγραπται liest, ändert im Sinne nichts. Die Schriftstelle ist Deut. XXI, 23., in den Worten ein Wenig verändert. Daß dort nicht von der Kreuzigung, sondern wahrscheinlich nur von öffentlicher Aufhängung getödteter Leichname die Rede ist, konnte bei der gewöhnlichen Art, Schriftstellen anzuwenden, dem Ap. keinen Unterschied machen. Sein Schluß übrigens ist dieser: Wer am Holz hängt, ist verflucht; Christus hing am Holz; also war er verflucht. Wer verflucht ist (Strafe Gottes duldet), ist es entweder für eigne oder für fremde Schuld; Christus nicht für eigene, also für fremde, nehmlich

(hier, ſonſt weiter ausgedehnt,) für die dem Geſetz unterworfenen Uebertreter des Geſetzes.

V. 14. Ἵνα εἰς τὰ ἔ. κτλ. Der Zweck der von Ch. unternommenen Befreiung, nicht der einzige, denn an andern Stellen giebt P. andre an, ſondern der, auf den ihn gerade hier ſeine Gedankenreihe führte. Ganz ſprachwidrig iſt, wenn Paulus hier zweimal ἵνα als Zeichen eines Wunſches faßt: O daß doch alſo ꝛc. ἡ εὐλ. τοῦ Ἀβρ. Nicht „die Segnungen, wie Abr. ſie hatte" (Paulus), ſondern der dem Abr. gegebene, verheißene, auf ihn gelegte Segen, deſſen V. 8. erwähnt iſt. εἰς τὰ ἔθνη γένηται ſ. v. a. τοῖς ἔθνεσι, den Heiden zu Theil würde, auf ſie überginge. Niemand, meines Wiſſens, hat darauf geachtet, daß die Stellung von εἰς τ. ἔ. gerade dies zum Hauptbegriffe macht, während doch P. ſonſt geſchrieben haben würde: ἵνα ἡ εὐλ. τ. Ἀβρ. γέν εἰς τ. ἔ. Wir müſſen alſo fragen, wiefern der Ap. gerade dies, daß die εὐλ. zu den Heiden kommen ſollte, als Zweck, und, wiefern er den Zweck gewiß als erreicht anſieht, als Folge der Aufopferung Chriſti, und Loskaufung der Juden, betrachtet haben könne? Die ſicherſte Antwort, glaube ich, entnehmen wir aus Eph. II, 14 ff. So lange nehmlich das Geſetz beſtand, war eine undurchdringliche Scheidewand zwiſchen Juden- und Heiden-Welt aufgeſtellt; nie war zu erwarten, daß die Einen zu den Andern übergingen. Eben ſo lange aber war es ſchlechthin unmöglich, daß der Segen zu den Heiden hinüberging; denn in Abraham ſollten alle Völker geſegnet werden; dies aber konnte nicht geſchehn, ſo lange keine Vereinigung zwiſchen beiden Theilen vermittelt war. Sollte alſo jener Erfolg eintreten, ſo mußte die Scheidewand gebrochen, das Geſetz mußte aufgehoben, beide Theile gegen Gott gleichgeſtellt, auf Einen Weg des Heils gewieſen, in Einen Körper vereinigt werden. Da nun aber das Geſetz den Menſchen bis zum Tode feſthält, Niemand ſich ſelbſt von ſeinen Feſſeln löſen kann, ohne den ganzen Fluch deſſelben auf ſich zu laden, ſo blieb nur der Eine Weg, daß Gott ſelbſt die Banden löſte, indem er der Forderung des Geſetzes auf andre Art genügte. Dies geſchah durch Chriſtum, der, indem er ohne eigne Schuld den Fluch des Geſetzes auf ſich nahm, alle die, welche mit ihm Eins würden, und mit ihm ſtürben, von dem Fluch be-

setzte, und also in die Möglichkeit versetzte, ohne Furcht dem Gesetze zu entsagen. Sein Tod war also die Bedingung des Heilsgewinnes für die Heiden, also auch der Zweck seiner Aufopferung die Verleihung des Segens Abrahams an sie. — ἐν X. I. durch Christi Vermittelung, oder richtiger: vermöge der Verbindung mit ihm, in welchem, als dem Haupte, die beiden Theile der Menschheit Ein Wesen, Ein Ganzes, geworden sind. — Ἵνα τὴν ἐπαγγ. — πίστεως. ἐπαγγ. τ. πν. mit Calv., Par., Zeger. als promissio spiritualis zu fassen, ist kein Grund vorhanden; der Genitiv ist entw. subjektiv oder objektiv gebraucht. Jenes nimt Winer an, bona illa, quae a divino spiritu promissa sunt, coll. Luk. XXIV, 49. Hebr. VII, 12. X, 36. woraus jedoch nichts folgt. Er scheint mit Bull., Brenz, Lap., Grot., Par., die Worte nur als Amplification der vorhergehenden zu nehmen; also, wie Koppe, die Ausdrücke ἡ εὐλ. τ. Ἀβρ. und ἡ ἐπαγγ. τ. πν. für Bezeichnungen derselben Sache. Dies aber halte ich nicht für richtig, ist mir auch nicht gegenwärtig, daß P. jemals so schreibe. Ich nehme den Genit. objektiv, wie Apg. II, 33., daß also τὸ πνεῦμα das verheißene Gut selbst sey. So Luth. 2. Hebraismus est, promissio Sp. i. e. promissus Sp., u. v. A. Dann blickt P. hier, wie Petrus Apg. II, 16 ff., auf die Verheißung Joel III, 1. Aber wie verhält sich dabei dieser zweite Zweckſatz zum Hauptsatz? Wird er als unmittelbarer Zweck gedacht, eben so wie der erste, oder als mittelbarer, als der Zweck des ersten? Jenes ist Beza's Annahme, der er dazwischen stellt, und den zweiten Satz auf die Juden bezieht: Notat hoc inter gentes et Judaeos discrimen, quod illae ut externae accensentur, Judaeis vero ut domesticis quod promissum erat (nehmlich beatitudo aeternae spiritualis vitae, wie er spir. versteht) exhibetur. Offenbar hat ihn die erste Person in λάβωμεν geführt. Hätte aber P. Heiden und Juden hier entgegensetzen wollen, so hätte er eine Bezeichnung des Subjekts nicht unterlassen können. Entweder er schrieb λάβωσι, wie Chrys. hat, oder er setzte die erste Person ohne Pron. als Andeutung, daß er alle Gläubigen ohne Unterschied meine. Nur dieses ist paulinisch. Da aber keine Spur vorhanden ist, daß er beide Zwecke coordinire, so wird man annehmen müssen, er denke das Letzte als Folge des ersten. So Chrys.: ὁ μὲν σταυρὸς τὴν κατάραν ἔλυσεν, ἡ δὲ πίστις

τὴν δικαιοσύνην εἰςήγαγεν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ πνεύματος τὴν χάριν ἐπεσπάσατο.

V. 15. Die Hauptbeweisführung des Apoſtels iſt vorüber; daß auch er die Sache ſo betrachte, dafür ſprechen mehrere Kennzeichen in ſeiner Rede. Zuerſt findet ſich weder ein Zeichen fortlaufender Gedankenreihe, da jede Partikel fehlt; aber auch in den Gedanken ſelbſt keine Verbindung mehr mit dem Vorangegangenen; wir ſind faſt genöthigt einen Ruhepunkt bei ihm ſelbſt anzuerkennen. Sodann ändert ſich der Ton; er hört auf zu disputiren, er lehrt und beſeitigt Einwürfe, die gegen ſeine Anſicht aufgeſtellt werden konnten; und was mir Hauptſache iſt, er wird herzlicher, man empfindet, ſein Unmuth iſt gemildert, er läßt ſich herab zu ſeinen Leſern, und gebraucht zum erſten Male den Ausdruck *ἀδελφοί*, der, wenig bedeutend, wenn er (wie I, 11.) zwiſchen eingeſchoben ſteht, ſo oft er voranſteht, ſeinen Worten ein ſtarkes Gepräge der Herzlichkeit zu verleihen pflegt. Man kann den nächſten Abſchnitt V. 15—18. als bloßen Lehrvortrag betrachten; aber eben ſo wohl als Beſeitigung eines möglichen Einwurfs, daß nehmlich die Lehre vom Gewinn des Heils durch die freie Gnade mittelſt des Glaubens darum nicht gültig ſeyn könne, weil, zugegeben, was er von Abraham behaupte, doch das ſpäter eingetretene Geſetz die erſte Verfaſſung aufgehoben, und das Heil an die Erfüllung des Gebotenen geknüpft habe. So Hunn., Roſ., Scholz, Flatt. — *Κατὰ ἄνθρ. λέγω.* Eine Andeutung, daß P. herabſteige, ſeinen Gegenſtand nicht ſo behandle oder bezeichne, wie göttliche Dinge es erfordern (vgl. zu Röm. III, 5. VI, 19.); hier offenbar in dem Sinne: ich will mit Uebergehung höherer theologiſcher Geſichtspunkte die Sache bloß nach der Analogie menſchlicher Angelegenheiten betrachten, mich ganz auf die von Jedermann anerkannten Sitten und Anſichten des gemeinen Lebens berufen. Chryſ. *ἐξ ἀνθρωπίνων παραδειγμάτων.* Desgl. Oek. Theoph. u. v. A. Ambr. Exemplo humanae caussae commendare vult rationem divinae promissionis. Ueber das folgende Argument überhaupt Luth. 2.: Post principale ac potissimum argumentum P. addit aliud, sumptum a similitudine testamenti humani. Quod videtur rhetoricum esse argumentum, quamvis illud ratio cavillari possit, —. Et certe verum est, quod ista argumenta omnium infirmissima sunt,

quum ab humanis ad divina argumentamur. Darnach ſucht er die Haltbarkeit deſſelben daraus herzuleiten, daß die von ihm beigebrachte menſchliche Sitte auf göttlicher Anordnung beruhe. — Διαθήκη. Vertrag, Teſtament. In der LXX. gewöhnlich das Hebr. בְּרִית, und daher auch von dem, unter dem Begriffe eines Bundes gedachten, Verhältniſſe gebraucht, welches zwiſchen Gott und dem jüdiſchen Volke beſtand. Bund oder Vertrag iſts ohne Zweifel 1 Makk. I, 11. Von einer ſichern göttlichen Zuſage, die jedoch auch als Vertrag gedacht werden kann, findet ſichs 1 Makk. II, 54. Im N. T. unläugbar Teſtament Hebr. IX, 16. 17.; an den übrigen häufigen Stellen fehlen entſcheidende Merkmale, ob die eine oder andere Bedeutung gedacht worden ſey. An der unſrigen wird es von den lat. VV. und Späteren, die ſich bloß an ihre Ueberſetzung halten konnten, durchgängig als Teſtament gefaßt, und erſt, als man ſich ſeit dem Reformations-Zeitalter wieder zum griech. Text zurückzuwenden angefangen, tritt die Bedeutung: Bund oder Vertrag, wieder hervor, erſtere von Rold., Koppe, Morus, letztere von Beza, Lap., Par., A. feſtgehalten, während dagegen Grot., Flatt, den Begriff des Verſprechens, der rechtskräftigen Zuſage, vorziehn, Winer aber es ganz allgemein faſſen will: voluntas rite declarata, in tabulis perscripta, jede menſchliche Feſtſtellung, Willensverfügung. Sehen wir auf die Sache, ſo paſſen die beiden letzten Erklärungen gleich gut; fragen wir, wie die Hebräer es gedacht, ſo müſſen wir den Begriff des Bundes feſthalten; wie P. ſelbſt es gefaßt, iſt am ſchwerſten zu beſtimmen, da er nicht allein keine entſcheidenden Merkmale beifügt, ſondern auch das ganze Argument nicht von der Art iſt, daß ſtrenge Begriffe oder Schlüſſe darin Statt finden könnten; denn immer bleibts ein simile, das ſeine hinkende Seite hat. Faßt mans als Teſtament, ſo fehlt der Tod des Teſtirenden, den Aug. u. A. mangelhaft genug durch die Zuverläſſigkeit und Unwandelbarkeit Gottes, Bugenh. durch den Tod Chriſti zu erſetzen geſucht. Will mans als Vertrag denken, ſo fehlt menſchlichen Verträgen die hier prädicirte Unveränderlichkeit nur zu ſehr, und auch P. mußte wiſſen, daß menſchliche Verträge nicht allein vielfältig gebrochen, ſondern auch von den Vertragenden ſelbſt freiwillig oftmals abgeändert werden. Dann konnte er nur entweder darauf fußen, das nach dem Tode des Einen Theils

eine einseitige Veränderung nicht mehr möglich, oder daß keinem Dritten dieselbe vorzunehmen gestattet sey. ἀνθρώπου wird durch seine Stellung deutlich genug als Hauptbegriff hervorgehoben. P. giebt hier einen allgemeinen Satz als Obersatz eines Schlusses a minori ad majus. Ists schon in menschlichen Verhältnissen so, wieviel mehr in göttlichen! κυροῦν, mit rechtlicher Gültigkeit versehn. ἀθετεῖν ungültig machen, Vertrag oder Testament umstoßen. S. zu II, 21. διατάσσειν, akt. und med. Etwas anordnen; vgl. V. 19. 1 Kor. IX, 14. 1 Kor. VII, 17. XI, 34. al. Die Bed. ein Testament machen findet sich nicht im N. T. ἐπιδιατάσσ. nicht, wie Koppe will, rem contrariam instituere, sondern insuper constituere aliquid, neue Bestimmungen hinzufügen, welche dann freilich abändernde seyn werden. Chrys. προσθεῖναί τι. τοῦτο γὰρ ἐστὶν· ἢ ἐπιδιατάσσεται. Die Partikel ὅμως, mit der die Rede anhebt, hat sich viel Deutungen gefallen lassen müssen, da sich im Vorhergehenden nichts fand, worauf sie in ihrer eigentlichen Bed. dennoch bezogen werden konnte. Similiter (Mor., Rosenm.) kann sie gar nicht bedeuten, eben so wenig certe (Zeger.), oder quin immo (Wolf), oder vel, adeo (Grot. A.), oder doch wohl, der Griechen δήπου (zuletzt Paulus.); noch minder tametsi (Cap., der mit οὐδείς den Nachsatz anfängt). Als möglich erscheinen mir drei Wege: entweder P. dachte wirklich an eine entgegengesetzte Ansicht, und hatte dieselbe so lebhaft ins Gemüth gefaßt, daß er im Schreiben nicht daran dachte, daß er sie nicht ausgesprochen; was sowohl im Gespräch als bei kunstlosem Schreiben Jedem, und nicht selten, widerfährt. Oder er macht ein Hyperbaton, und setzt im Eifer des Vortrags die Partikel, die vor οὐδείς stehn sollte, gleich zu Anfang, in dem Sinne: eine rechtskräftige διαθ. eines Menschen, obwohl er nur ein Mensch ist, stößt doch niemand um. So Winer im Comm. u. Gr. S. 456. mit Bez. auf Herm. ad Soph. Aj. 15. (eine Stelle verschiedner Art, wo H. gar nichts darüber sagt) Döderl. ad Oed. C. 396. (wo ich bei Soph. wenigstens nichts Aehnliches finde. D. besitze ich nicht.) Oder endlich, und dies wohl das natürlichste, man denkt κατὰ ἄνθρ. λ. nicht als Parentheſe, und bezieht nun ὅμως auf diese Worte. Sinn: Ich will nur bei menschlichen Verhältnissen stehen bleiben. Dennoch u. s. w. So Erasmus: afferam exemplum rerum humanarum, quae nullo pacto con-

leudne sunt cum rebus divinis. Et tamen in humano testimonio cet. Carth.: quamvis in rebus humanis magna sit instabilitas, tamen cet. — Die Stelle 1 Kor. XIV, 7. bedarf selbst der Erklärung zu sehr, um mit Recht hier gebraucht werden zu können. Am Schlusse des Verses fehlt, wie Flatt richtig bemerkt, der Schluß: wieviel weniger könnte dies in göttlichen Verhältnissen der Fall seyn!

V. 16. Ob hier ἐῤῥήθησαν, oder mit ACDFG. mehreren min. (Zitt.), Cyr. Theod. Dam. ἐῤῥέθησαν zu lesen sey, ist um so schwerer zu sagen, als auch bei den besten Schriftstellern die Hdschr. nicht selten die letztere, wahrscheinlich spätere Form darbieten; vgl. Buttm. II. S. 121. m. Bem. z. Plat. Symp. p. 193. E. αἱ ἐπαγγελίαι, die Verheißungen. Eigentlich war es nur Eine, aber diese wurde mehrmals wiederholt; auch dachte vielleicht P. die Eine als mehrfach, wiefern der verheißene Segen mannigfach ist. καὶ τῷ σπέρμ. αὐτ. Nur Gen. XXII, 18. findet Erwähnung des Saamens Statt, weder XII, 3. noch XVIII, 18. haben sie. Hier soll nun offenbar eine Anwendung des allgem. Satzes V. 15. gemacht werden. Genau genommen müßte diese die Form haben: Das Verhältniß Abrahams zu Gott beruht auf einer διαθ. κεκυρ., oder auch: die διαθ. Gottes mit Abr. war κεκυρωμένη, um den Schluß: also οὐδεὶς ἀθετεῖ κ. τ. λ. herausziehn zu können. Diese Form aber mangelt ganz. Nicht allein ist der Begriff der διαθήκη gar nicht ausgedrückt, sondern auch durch Hinzufügung des Artikels zu ἐπαγγ. dieses unfähig geworden, Mittelbegriff zu seyn. Entweder also hat P. einen untauglichen Untersatz (was die Form anlangt) gegeben, oder er hat den begonnenen nicht vollendet, sondern es fehlt im Prädikat eine Bestimmung zu ἐῤῥήθησαν, nehmlich als διαθήκη. Gewiß ist, daß die gleich folgende parenthetische Erläuterung ihn vom begonnenen Gedanken abführt. — οὐ λέγει κ. τ. λ. Ueber diese Stelle findet sich viel in den ältern Commentaren, vornehmlich um den Ep. gegen den von Hieron. gemachten Vorwurf, aus falschen Worterklärungen zu schließen, durch verschiedne Auslegungsarten zu rechtfertigen; Flatt hat der seinigen einen besondern Anhang gewidmet (S. 248—74.). λέγει ohne bestimmtes Subj. entweder ἡ γραφή, oder ὁ ἐπαγγελλόμενος; vgl. Röm. XV, 11. al. Nun urgirt P. offenbar den Numerus von σπέρμα, ohne dabei zu

eine einseitige Veränderung nicht mehr möglich, oder daß keinem Dritten dieselbe vorzunehmen gestattet sey. ἀνθρώπου wird durch seine Stellung deutlich genug als Hauptbegriff hervorgehoben. P. giebt hier einen allgemeinen Satz als Obersatz eines Schlusses a minori ad majus. Ists schon in menschlichen Verhältnissen so, wieviel mehr in göttlichen! κυροῦν, mit rechtlicher Gültigkeit versehn. ἀθετεῖν ungültig machen, Vertrag oder Testament umstoßen. S. zu II, 21. διατάσσειν, akt. und med. Etwas anordnen; vgl. V. 19. 1 Kor. IX, 14. 1 Kor. VII, 17. XI, 34. al. Die Bed. ein Testament machen findet sich nicht im N. T. ἐπιδιατάσσ. nicht, wie Koppe will, rem contrariam instituere, sondern insuper constituere aliquid, neue Bestimmungen hinzufügen, welche dann freilich abändernde seyn werden. Chrys. προσθεῖναί τι. τοῦτο γὰρ ἐστὶν· ἢ ἐπιδιατάσσεται. Die Partikel ὅμως, mit der die Rede anhebt, hat sich viel Deutungen gefallen lassen müssen, da sich im Vorhergehenden nichts fand, worauf sie in ihrer eigentlichen Bed. dennoch bezogen werden konnte. Similiter (Mor., Rosenm.) kann sie gar nicht bedeuten, eben so wenig certe (Zeger.), oder quin immo (Wolf), oder vel, adeo (Grot. A.), oder doch wohl, der Griechen δήπου (zuletzt Paulus.); noch minder tametsi (Cap., der mit οὐδείς den Nachsatz anfängt). Als möglich erscheinen mir drei Wege: entweder P. dachte wirklich an eine entgegengesetzte Ansicht, und hatte dieselbe so lebhaft ins Gemüth gefaßt, daß er im Schreiben nicht daran dachte, daß er sie nicht ausgesprochen; was sowohl im Gespräch als bei kunstlosem Schreiben Jedem, und nicht selten, widerfährt. Oder er macht ein Hyperbaton, und setzt im Eifer des Vortrags die Partikel, die vor οὐδείς stehn sollte, gleich zu Anfang, in dem Sinne: eine rechtskräftige διαθ. eines Menschen, obwohl er nur ein Mensch ist, stößt doch niemand um. So Winer im Comm. u. Gr. S. 456. mit Bez. auf Herm. ad Soph. Aj. 15. (eine Stelle verschiedner Art, wo H. gar nichts darüber sagt) Döderl. ad Oed. C. 396. (wo ich bei Soph. wenigstens nichts Aehnliches finde. D. besitze ich nicht.) Oder endlich, und dies wohl das natürlichste, man denkt κατὰ ἄνθρ. λ. nicht als Parenthese, und bezieht nun ὅμως auf diese Worte. Sinn: Ich will nur bei menschlichen Verhältnissen stehen bleiben. Dennoch u. s. w. So Erasmus: afferam exemplum rerum humanarum, quae nullo pacto con-

nehmen wollte, nicht vollenden lassen. Jetzt kehrt er dahin zurück, wie die Worte τοῦτο δὲ λέγω lehren uns, daß er seinen Schluß in Gedanken schon vollendet hatte, ehe er abschweifte. Denn sie bringen seinen Satz nicht mehr in Form eines Schlusses herein, sondern als Wiederholung oder deutlichere Ausführung einer schon ausgesprochenen Behauptung. Ich meine aber dies. δὲ steht also nicht für οὖν, wie Bauer und Flatt geglaubt, sondern die Rede selbst hat eine andre Wendung genommen. Aehnlich λέγω δὲ IV, 1. Röm. XV, 8. gebraucht. — διαθήκη zu fassen wie V. 15. προκεκυρωμένην kann die διαθ. entweder genannt werden, wiefern sie voraus (εἰς Χριστὸν) bekräftigt, fest und gültig gemacht worden, oder, wiefern sie der Einführung des Gesetzes voranging. Das Letztere scheint für den Gegensatz angemessener, das Erste seinem Satze mehr beweisende Kraft zu geben. Denn war die διαθήκη voraus gemacht und noch nicht in Erfüllung gegangen, als das Gesetz eintrat, so wäre sie offenbar unerfüllt geblieben, wenn dieses sie aufgehoben hätte, Gott hätte also sein Versprechen nicht gehalten. Doch scheint V. 18. mehr für die zweite Bedeutung zu sprechen, indem im Falle der Aufhebung durchs Gesetz die Erlangung des Heils an eine andre Bedingung geknüpft worden wäre, als zuvor, also eine wahre ἐπαγγελία stattgefunden hätte. — εἰς Χριστὸν fehlt in ABC. 4 min. Kopt. Aeth. Arm. Vulg. It., bei Cyr. Dam. Hier. Aug. Ambr., wurde von Mill für unächt erklärt, von Lachm. ausgeworfen. Die Möglichkeit, daß es eine fremde Glosse sey, kann, glaube ich, nicht geläugnet werden. Bleibt es stehen, so bedeutet es nicht sowohl in Bezug auf Ch. (Beza, Lap., Par., Grot., A.), oder usque ad tempora Messiae, ut valeret usque ad illa tempora (Morus), als vielmehr auf Christum hin, d. h. um durch ihn in Erfüllung zu gehn. So Winer, A. Welches die πλήρωσις der διαθ. gewesen, hat vornehmlich Pareus untersucht; er findet deren drei, Gen. XV. besf. V. 18., Gen. XVII. und XXII. Chronologische und andre Gründe bestimmen ihn, die erste für diejenige anzunehmen, welche P. hier im Sinn gehabt. Es läßt sich nichts Gewisses darüber sagen. In der Zeitangabe ist die Ordnung, daß ἐνη nachfolgt, gegen die andere, daß es voranging, durch die stärkste Auktorität gestützt. Was die 430 Jahre selbst betrifft, so finden sich bei vielen Auslegern bald kürzere

bald längere Berechnungen, vornehmlich um zu zeigen, daß die auch Exod. XII, 40. vorkommende Zahl nicht vom Einzuge Jakobs nach Aegypten, sondern von irgend einem Momente des Lebens Abrahams, seinem Auszug aus Chaldäa, oder sonst, verstanden werden müsse. In neuer Zeit hat man nicht allein das Unsichere aller dieser Berechnungen eingesehn, sondern auch, wie es scheint, begriffen, daß für den exegetischen Zweck um so weniger dabei gewonnen werden kann, als wir doch nicht erfahren, wie P. selbst den Anfangstermin gesetzt, und so ist die Sache mehr den Chronologen überlassen worden. Und mit Recht. Zu Koppes Ausg. hat Tychsen noch einen besondern Excurs darüber geliefert. Sonderbar ist übrigens, daß Koppe meint, P. wolle auf die Kürze der Zeit hindeuten, die, in Vergleich mit der langen Zeit zwischen Abraham und Christus, von der Errichtung des Bundes bis zur Gesetzgebung verflossen gewesen sey, während doch im Sinne Pauli gerade die Länge derselben es seyn muß, auf die er baut. Niemand, hat er V. 15. gesagt, macht hintennach Abänderungen; wie sollten wir also denken dürfen, daß nach 430 Jahren, als der eine von beiden Theilen, Abraham, längst todt war, eine Aenderung gemacht worden sey? Richtig also Theod. μετὰ πλεῖστον χρόνον. — οὐκ ἐκυροῖ. es macht sie nicht ungültig, hebt sie nicht auf. Matth. XV, 6. Mk. VII, 13. Denkt man das Gesetz als göttliches Institut, so ist der Sinn: es kann den Zweck nicht haben, die frühere διαθήκη aufzuheben; wenn aber ohne diese Rücksicht, personificirt, als etwas neu Hinzutretendes, so sagt P.: es kann diesen Erfolg nicht hervorbringen. Das Erste ist mir wahrscheinlicher. εἰς τὸ — ἐπαγγελίαν. So, daß es, oder was den Erfolg haben würde, daß es die Verheißung zu Nichte, unwirksam machte. Καταργεῖν. Röm. III, 3. al. Die ἐπαγγελία, die Verheißung, haben wir bei P. immer als einen Akt der freien, unbedingten göttlichen Güte zu betrachten; vgl. Röm. IV, 13 ff. IX, 8 ff. Auch Koppe, Morus, Flatt deuten darauf hin.

V. 18. Die Verbindung durch γὰρ lehrt uns Beweis erwarten. Von was also? Nicht vom ganzen vorigen Verse, sondern von den letzten Worten, daß, wenn das Gesetz die Bestimmung hätte, den Bund Gottes mit Abraham, der auf bloßen Glauben gegründet war, dahin abzuändern, daß das Heil fortan

an die Erfüllung des Gesetzes geknüpft wäre, die ἐπαγγελία dadurch aufgehoben werden würde. Da er nun aber annimt, und annehmen muß, daß Letztere unwandelbar feststehe, so folgt aus diesem Beweise zugleich mit, daß das Gesetz jene Wirkung auf die διαθήκη weder haben könne, noch haben solle. — ἡ κληρονομία, das Erbe. P. denkt hierbei ohne Zweifel an das gesammte Heil, dessen der Mensch durch Christum theilhaft werden soll. Die Form des Begriffs hat sich aus den Verheißungen der Genesis gebildet, die, ursprünglich auf das Land Kanaan bezüglich (Gen. XII, 7. XV, 18. s. zu Röm. IV, 13.), allmählig weiter ausgedehnt, oder geistig ausgedeutet worden waren, und wo die LXX. die Wörter נחל, נחלה, durch κληρονομεῖν, κλῆρος u. dgl. zu übersetzen pflegt. ἡ κλ. ἐκ νόμου, nehmlich γίνεται, das Erbe kommt durch das Gesetz, nehmlich durch dessen Erfüllung, ist an diese geknüpft, von ihr abhängig; also, wenn sie erfolgt, des Menschen eignes Werk und Verdienst. Ist dies, sagt er, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγ. nehmlich ἡ κλ. γίνεται; so erfolgt das Erbe nicht mehr durch Verheißung, d. h. nach dem Obigen, nicht mehr als ein Werk der freien Gnade. Mit Recht wird von Koppe und Winer (gegen Bretschn. Lex., der in der 2ten Aufl. gebessert hat) darauf gehalten, das ἔτι nicht zu übersehn; doch faßt wohl Ersterer den falschen Gesichtspunkt, wenn er sagt: respicit ad tempora legibus Mos. posteriora, denn es ist hier allgemeiner zu fassen, und der Sinn: Dann hat es aufgehört so zu seyn, wie es doch seyn muß, daß die κλ. ἐξ ἐπαγγ. komme. Vgl. Röm. VII, 17. XI, 6. — Die Argumentation des Ap. wird nur dadurch deutlich, daß man die ἐπαγγ. in der vorhin bezeichneten Weise faßt. Dann schließt er so: Was durch Erfüllung eines Gesetzes erworben, also verdient werden muß, das ist kein Werk freier Gnade, und umgekehrt. Ist also die κληρονομία später an die Erfüllung des Gesetzes geknüpft worden, so erfolgt sie nicht mehr vermöge der Abraham gegebenen Verheißung, sondern entweder gar nicht (wenn nehmlich der Mensch das Gesetz nicht erfüllt), oder, wenn sie erfolgt, nicht mehr als ein Werk der freien verheißenden Gnade. In beiden Fällen aber ist die ἐπαγγελία zu Nichte geworden; sie ist überflüssig und antiquirt. Eigentlich konnte er hier schließen, denn er hatte durch γὰρ nur Beweis der letzten Worte von V. 17. angekündigt; aber er geht weiter, indem er das Ge-

richtiger die Juden, durch Uebertretung des Gesetzes von ihrer Sündigkeit und Sündenschuld überführt würden, was dann wohl nur denselben Zweck haben könnte, sie von dem Bedürfnisse der Gnade und Erlösung zu überführen. Calv.: Legem latam fuisse intelligit, ut transgressiones palam faceret, eoque modo homines cogeret ad agnitionem sui reatus. Aehnlich Bull., Beza, Hunn., Calov, A. Winer: ut manifestam redderet (Rom. III, 20. VII, 7.) atque ita argueret illam, quam Judaei peccando sibi contrahebant, culpam, ohne jedoch den Zweck der Hinführung auf das Bedürfniß der Gnade als hier mit gedacht anzuerkennen. Dieser Ansicht beizutreten verhindert mich vornehmlich der Artikel vor παραβ. Dieser deutet schlechterdings auf schon vorhandene παραβάσεις hin, nicht auf solche, die erst kommen sollten, und die Stelle Röm. V, 20., wo allerdings P. einen solchen Gedanken ausspricht, wie Luther hier finden wollte (s. zu d. Stelle, vgl. XI, 32.), kann darum nicht hierhergezogen werden, weil etwas anders ist ἡ ἁμαρτία, die im Innern befindliche Sündigkeit, und αἱ παραβ. die unsittlichen Handlungen. Aber auch die Ansicht der übrigen kann hier nicht gelten, da auch der Gedanke: sie sollten von der Sünde und Schuld überführt werden, durch diese Worte entweder gar nicht, oder höchst unverständlich ausgesprochen wird. So wenig er also unpaulinisch ist, so wenig kann ich ihn in dieser Stelle finden. Aber wie dürfen wir an vorhandene παραβ. denken, da doch P. sagt, ὅτι οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις (Röm. IV, 15.), und χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά. (Röm. VII, 8.)? Bringen wir ihn nicht mit sich selbst in Widerspruch, was bei jener Ansicht nicht Statt findet? Ich glaube nicht, wenn wir nur recht auf den Unterschied der Stellen achten. In der ersten Stelle ist παράβασις in eigentlichster Bedeutung zu nehmen, nehmlich Uebertretung, die allerdings nicht möglich ist ohne ein Gesetz, das übertreten werden könnte; Röm. VII. aber ist keineswegs sein Sinn, daß die Menschheit ohne Sünde gewesen seyn würde, wenn das Gesetz nicht gekommen wäre, sondern nur, daß die im Menschen ruhende Sündigkeit sich erst durch das Hinzutreten des Gesetzes recht entwickelt, und deutlich offenbart habe, was nach V, 20. XI, 32. zu Ausführung des göttlichen Erlösungszwecks nothwendig war. Daß P. Sünde und Versündigungen auch ohne Gesetz anerkannte, lehrt nicht allein, was er Röm. 1.

und sonst von den Heiden sagt, sondern auch Röm. V, 13. Widerspruch entsteht also nicht aus der Annahme, zu der uns der Artikel führt. Nun nehmen wir die παραβάσεις in weiterem Sinne, als Abweichungen, Verlassungen des Weges, welchen Gott Abrahams Geschlechte vorgezeichnet hatte, nehmlich des Glaubens, als der wahren Heilsbedingung, besonders wohl Hinneigung zum ägyptischen Götzendienste. Es bedurfte daher eines Zaums, welcher, so wenig er die Sünde aufheben, oder die Menschheit bessern, oder gar das Heil bringen konnte, doch diesen Abweichungen ein Ende machen konnte und sollte. Und dieser war das Gesetz. Es hätte desselben nicht bedurft, wenn die παραβ. nicht gewesen wären; also waren diese die Ursache seiner Hinzufügung. Und gerade von diesem Gesichtspunkt aus wird ja auch weiter unten V. 23 f. das Gesetz dargestellt. So erklärt auch Chrys. (τουτέστιν ἵνα μὴ ἐξῇ Ἰουδαίοις ἀδεῶς ζῆν καὶ εἰς ἴσχατον ἐξολισθαίνειν κακίας, ἀλλ' ἀντὶ χαλινοῦ ὁ νόμος αὐτοῖς ἐπικείμενος ᾖ, παιδεύων, ῥυθμίζων, κωλύων παραβαίνειν εἰ καὶ μὴ πάσας, ἀλλ' ὅμως κἂν ἐκ μιᾶς τῶν ἐντολῶν.), Oek., Theoph., Grot., Oeder, Semler, Koppe, Morus, Paulus. Andre wollen beides verbinden, z. B. Brenz, Lap., Os., Morus, Flatt., was aber nicht richtig seyn kann. — Ἄχρις οὗ — ἐπήγγελται. Mit Unrecht erscheinen diese Worte bei Griesb., Vater, Knapp, und in Commentaren, als Parenthese, während sie doch wesentlich zum Satze gehören, und für P. ein Hauptgedanke sind. Wiefern nehmlich das Gesetz nur ein Zusatz ist, um bestimmter Ursache willen beigefügt, konnte es wieder aufgehoben werden, wenn die Ursache beseitigt wurde, und daß es wirklich aufgehoben sey, hat er ja zu zeigen vor. Darum fügt er nun den Zeitpunkt hinzu, bis zu welchem es nur dauern sollte (dieses Sollen liegt im Conj., für den die blühende attische Sprache den Opt. gebraucht haben würde; vgl. Röm. XI, 25.); nehmlich bis auf Christus. Denn daß dieser das σπέρμα (Zin. hat πλήρωμα, wohl Reminiscenz von Röm. XI, 25.), und alle abweichende Deutungen hier wie V. 16. abzuweisen seyn, versteht sich wohl von selbst. Die Lesart ὃ ἐπηγγ. für ᾧ ἐπ. findet sich nur in Min. Hdschr., und ist entweder Schreibfehler oder Aenderung des nicht begriffenen Dativs. Das Verbum selbst ist in der Vulg. und den lat. VV. als Medium, also transitiv, gefaßt,

und auch Flatt will es so verstehn. Und allerdings, an der einzigen Stelle des N. T., wo das Perf. vorkommt, Hebr. XII, 26., hat es die transitive Bedeutung, aber nicht allein hindert dies nicht, es an andern Stellen passiv zu nehmen, wie dies bei vielen Verbis im Perf. der Fall ist, sondern 2 Makk. IV, 27. giebt auch ein sicheres Beispiel dieses Gebrauchs (ὁ *Μενέλαος τῆς μὲν ἀρχῆς ἐκράτει, τῶν δὲ ἐπηγγελμένων τῷ βασιλεῖ χρημάτων οὐδὲν εὐτάκτει.*); so daß, da die Ergänzung von ὁ θεὸς immer mißlich wäre, man wohl auch hier die passive Bedeutung festhalten muß. Und zwar als versprechen, da hier die offenbarste Beziehung auf die Verheißungen Statt findet, welche Abraham erhalten hatte. Bretschneider im Lex. nimt es zwar auch passiv, übersetzt aber: cui demandatum est, ut legem mosaicam tollat, was abgesehen davon, daß diese Bed. sonst im N. T. nicht vorkommt, auch darum unmöglich ist, weil von Aufhebung des Gesetzes gar noch nicht die Rede war, also auch kein Leser daran denken kann. Wie ist nun aber der Dativ zu verstehn? Entweder so, daß er nur bedeute ad quem pertinebat promissio; Winer: in quem facta, *εἰς ὃν κεχρωμένη ἦν ἡ διαθήκη.* V. 17.; Bull.: cui debebatur prom.; oder daß P. hier nicht an die Verheißung denke, daß in Abrahams Saamen die Völker gesegnet werden sollen, sondern an die andere, deren er Röm. IV, 13. auch gedenkt, daß sein Saame das Land erben sollte, woraus die spätere Zeit den Erdkreis machte (s. zu d. St.), als dessen Herr ja P. Christum denkt. — Hiermit ist nun aber die eigentliche Antwort auf die Frage *τί οὖν ὁ νόμος;* geschlossen, oder richtiger abgebrochen, und P. begiebt sich in eine zu seinem Gegenstande wesentlich nicht gehörende Abschweifung bis zu Ende von V. 20. Luth. 2. (wenn ich nicht irre, der Einzige, der darauf aufmerksam macht.): Digressiuncula est, quam P. non absolvit, sed tantum obiter attingit et transit. Mox enim redit ad institutum suum. (V. 21.) Fuit autem haec occasio digressionis: Incidit ei ista differentia legis et evangelii, quod lex sc. quae addita est promissionibus, non solum differat ab Ev. tempore, sed etiam auctore s. caussa efficiente. — *διαταγεὶς δι' ἀγγ.* Die Verbindung ist mit dem Hauptsatze zu machen, und der Inhalt in jedem Falle eine Erklärung über dessen Prädikat *προσετέθη. διατάσσειν* s. V. 15. *διὰ* führt darauf, daß Gott die Gesetzgebung nicht selbst unmittelbar, sondern durch

den Dienst der ἀγγέλων vollbracht habe. Denn die Bedeutung, in Beiseyn der ἀγγ., welche Rolde (b. Wolf), Lösner zu Apg. VII, 53., Morus, behaupten, möchte durch 2 Tim. II, 2. Philo ad Caj. 49. noch nicht genug gestützt erscheinen, da der Sinn von διὰ in einigen Formeln durchaus nur diesen Formeln eigen zu seyn pflegt. Aber wer sind die ἄγγελοι? Da die mosaische Erzählung von der Gesetzgebung nichts von Engeln als Gehülfen derselben meldet, so schwankte Chrys., ob er an sie, oder an die Priester denken sollte, Ambr. erklärt sich für Mose, Josua, und die Propheten bis auf Johannes den Täufer, und Kühn (Spicileg. Obss. ex Phil. ad h. l.) stimmt ihm bei. Aber ἄγγ. sind im N. T. nur Engel, und wollte man auch Apg. VII, 53. nicht für sicheres Zeugniß annehmen, Hebr. II, 2. würde die Sache doch unbezweifelt machen. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß das spätere Judenthum eine Menge von Handlungen, welche das frühere Gott unmittelbar zuschrieb, durch seine Diener, die himmlischen Heerschaaren, vollführen ließ, während er selbst, der höchste Herrscher, seinen Thron im Himmel nicht mehr verließ. Was war daher natürlicher, als daß man auch bei solchen Werken Gottes, welche die ältesten Urkunden schlechthin als solche berichteten, eine Mitwirkung dieser Zwischenwesen annahm? Und, läßt sich auch von Philo, wie Lösner a. a. O. zeigt, dies nicht behaupten, so sind doch aus den Talmudisten sichere Belege dafür beigebracht worden. Warum sollte nicht auch Paulus, der in allem, was nicht seiner Hauptlehre widerstritt, auf dem Boden der jüdischen Theologie, in der er unterrichtet war, feststehen blieb, derselben Ansicht gehuldigt haben? Auch in die LXX. hatte sich Deut. XXXIII, 2. für die Worte מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ die Uebersetzung ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ eingeschlichen. Was nun die Theologen bis in neue Zeiten über die Verrichtung, welche die Engel bei der Gesetzgebung gehabt, behauptet und gestritten, geht uns nichts mehr an; die drei Stellen des N. T., wo der Sache erwähnt wird, besonders Hebr. II, 2., lassen annehmen, man habe ihnen die Verkündigung des Gesetzes selbst beigelegt. Und nicht mit Unrecht meint Gabler (n. theol. Journ. B. 3. S. 349.), daß P. bei der Anführung dieses Umstandes den Zweck gehabt, es als wesentlichen Unterschied zwischen der Schließung des Bundes mit Abraham und der Gesetzgebung bemerklich zu machen,

daß dort Gott unmittelbar, hier nur durch seine dienenden Geister gehandelt habe, und eben darauf auch die nächsten Worte, ἐν χειρὶ μεσίτου, zielen. ἐν χ. ist das Hebr. בְּיַד, s. Gesen. Hebr. Wörterb. 1 Makk. I, 44. III, 5. Weish. XI, 1., also durch. Μεσίτης, ein Vermittler; Diod. Sik. IV. p. 179. D. μεσίτης τῶν ὁμολογιῶν. Im N. T. heißt Christus μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων 1 Tim. II, 5. Vermittler des neuen Bundes Hebr. VIII, 6. IX, 15. XII, 44. Auch an unsrer Stelle hat man an ihn gedacht; Chrys.: Μεσίτην ἐνταῦθα τὸν Χριστόν φησι, δεικνὺς ὅτι παρῆν καὶ τὸν νόμον αὐτὸς ἔδωκεν. Aehnlich Dek., Theoph., Aug. Mediatorem J. Ch. secundum hominem dici ex illa ejusdem Ap. sententia fit planius, quum dicit: 1 Tim. II, 5. Desgl. Ambr., Hier., Er. u. v. A. Aber diese Meinung ruht auf gar keinem Grunde, und ist von Vielen längst widerlegt. Nur von Mose kann hier die Rede seyn; auch ist aus den Talmudisten gezeigt worden, daß er von ihnen so bezeichnet werde. Auf dieser Seite stehn Theod., Luther, Beza, Lap., Grot., und sämmtliche Neuere. Wenn man nun endlich fragt, warum doch P. diese Worte beigefügt, so wird man leicht einsehen, daß sein Zweck nicht seyn konnte, durch Hindeutung auf das Feierliche der Gesetzgebung dem Gesetze selbst einen höhern Glanz zu geben, etwa, um den Verunglimpfungen derer zu entgehn, die ihn als Gesetzfeind lästerten, wie Par., Zach., Morus, urtheilten, sondern weit wahrscheinlicher, zu zeigen, wie viel tiefer das Gesetz auch an äußrer Würde stehe, da es nicht unmittelbar von Gott, sondern durch eine doppte Vermittelung, der Engel und eines Menschen, dem Volke mitgetheilt worden sey. Dahin geht auch die Meinung Semlers u. ein. A. Storr dagegen ist der Meinung, P. wolle hieraus beweisen, daß das Gesetz wirklich τῶν παραβ. χάριν gegeben sey, wiefern es dem Volke so erschrecklich gewesen, daß es Gottes Stimme nicht unmittelbar vernehmen können, sondern Mose's Vermittelung bedurft habe. Nur steht in dieser Stelle selbst gar nichts von der Schrecklichkeit des Gesetzes.

V. 20. Von dem undurchdringlichen Dunkel, welches auf diesem Verse ruht, wird sich der Leser eine Vorstellung machen, wenn er vernimt, daß unter mehrern Hunderten von Auslegungen, die nicht allein in Commentaren befindlich, sondern in einer Menge von Monographien, Programmen, Journalen und Recen-

sinen zerstreut, von einzelen Schriftstellern mit mehr oder minder Vollständigkeit gesammelt sind, wohl nicht zwei übereinstimmende gefunden werden. Was wollen wir nun thun? Diese alle prüfen? Ich gestehe, daß ich dies nicht vermag. Abgesehen, daß bei einer gründlichen Prüfung der Raum dieses Buches unendlich anschwellen, die Geduld auch des beharrlichsten Lesers ermüden, und am Ende doch nur ein trauriges Resultat gewonnen werden würde, gebricht es mir zu dieser Unternehmung an den unentbehrlichen Mitteln. Erfordert würde eine genaue Kenntniß aller dieser Erklärungen aus eigner Anschauung, nicht nur aus fremder Relation, und diese kann ich nicht gewinnen. Weder öffentliche noch Privat-Bibliotheken von solchem Umfange stehn mir zu Diensten, daß ich wenigstens den größten Theil der hierher gehörigen Schriften zu Gesicht bekommen könnte, für die eigne aber alle zu erwerben, möchte so unmöglich als unbelohnend seyn. Und wenn ich alles vor mir hätte: — ehrlich zu reden, ich würde es über mich nicht vermögen, ein Werk zu beginnen, das meiner Natur ganz widerstreiten würde. Was also? Selbst forschen, was wir finden können. Finden wir auch die Lösung des Räthsels nicht — und ich sage voraus, daß wir sie nicht finden werden —; so wissen wir doch am Schluß, warum wir sie nicht finden können, und überdies muß es uns leichter werden, uns in die fremden Auflösungsversuche hineinzufinden. Wir fragen zuerst, Wem wir die Rede dieses Verses zuzuschreiben haben, dem Apostel selbst, oder einem Andern, der dann sein Gegner seyn müßte. Dieses angenommen, wo hebt seine Gegenrede an? Etwa mit V. 19.? Dann ist Eins von Zweien möglich: entweder sie geht ununterbrochen fort, oder sie wird durch Antworten unterbrochen. Sollte das Erste seyn, so müßte sie bis V. 21. reichen, und erst mit μὴ γένοιτο die Antwort beginnen. Aber nicht allein hat τί οὖν ὁ νόμος; uns eine vollständige Frage dargeboten, das Folgende bis ἐπήγγελται aber eine passende und nach Form und Inhalt ganz paulinische Antwort; sondern es ist auch zu fragen, ob denn jemals P. seinem Gegner eine so lange Rede in den Mund lege? Die längste, die ich kenne, ist Röm. III, 5—8.; aber wie verschieden von unsrer Stelle in ihrer Form, wie überall durchflochten von Antworten, von Bemerkungen, die den Leser auf den rechten Weg zurückleiten sollen! Außerdem aber allenthalben kurze Fragen, denen augenblicklich

bestimmte Antwort folgt. Ich würde mich daher mit keiner Deutung befreunden können, die auf dieser Basis ruhte. — So sollen auch hier Rede und Gegenrede mit einander wechseln. Aber wie? V. 19. bis ἐπήγγελται bildet ohne Zweifel die erste Abtheilung. Was aber der Rest? Er müßte Fortsetzung der fremden Rede seyn. Grammatisch kann er es vielleicht, obwohl ich den Artikel vor διαταγείς ungern vermissen würde. Dann ist der Sinn: Wie? Das Gesetz, durch Engel und den Mittler Mose proklamirt, es wäre nur hinzugefügt τῶν παραβ. χ. — ἐπήγγ.? Dann müßten die Worte δι' ἀγγ. ἐν χ. μ. die Würde des Gesetzes erhöhen sollen. Dies könnten sie in Vergleich mit jeder menschlichen Gesetzgebung, nicht aber mit der unmittelbar von Gott gestifteten διαθήκη, auch nicht im Munde eines Judenchristen, der gewiß wie alle App. Christum über alle Engel erhaben dachte. Wenn also P. so fragen ließ, so beging er einen großen Fehler; er gab dem Gegner ein schwächeres Argument, als er ihm geben konnte, wenn er nehmlich die Gesetzgebung als eine unmittelbar göttliche bezeichnete, setzte sich also gerechtem Vorwurf aus. Hierauf jedoch ließe sich vielleicht antworten, der Glaube an Vermittelung der Engel sey so allgemein gewesen, daß er die ursprüngliche Vorstellung ganz verdrängt habe, und P. sie nicht habe geben können, weil man wirklich etwas Ausgezeichnetes in der Mitwirkung der Engel gefunden habe. Es sey also. So muß V. 20. die Antwort enthalten, da V. 21. unläugbar ein neuer Einwand folgt. Diese Antwort kann nur Einen Zweck haben, diese Art der Bekanntmachung geringer darzustellen als die Errichtung des Bundes mit Abraham, oder des neuen durch Christus, und da ὁ μεσίτης, Mose, und ὁ θεὸς offenbare Gegensätze sind, so müßte der Unterschied in den Prädikaten liegen. Nehme man nun εἷς als Bezeichnung der Einheit oder der ewigen Gleichheit Gottes, was soll οὐκ ἔστιν ἑνός, von Mose gesagt, enthalten, um seine Stiftung geringer darzustellen? Ich finde nichts, denn ich kann zu ἑνὸς nur μεσίτης hinzudenken, und hierin liegt nichts der Art. Denn darin liegt nichts Herabsetzendes, daß der Mittler, oder auch, ein Mittler überhaupt, nur zwischen Mehreren gedacht werden kann. Oder sollen wir auch V. 20. zur Rede des Gegners ziehn? Ganz ists unmöglich, denn vor V. 21. muß P. antworten, der nie die Antwort schuldig bleibt, noch bleiben kann. Also den ersten Theil, und der zweite sey die Antwort. Was

könnte dann der Gegner mit den Worten ὁ δὲ — ἐστιν wollen? Ich sehe nur Eins, nehmlich sich der Annahme von Einem σπέρμα widersetzen, und zeigen, daß sie falsch sey, weil zur Vermittelung nicht Ein, sondern zwei Theile erfordert seyen, zwischen denen die Vermittelung erfolge. Aber wie? entweder er meinte Mose, so brachte er einen der Untersuchung fremden Gegenstand herein, was zwar ein ungeschickter Gegner in der Wirklichkeit nicht selten thut, aber gewiß nicht der, welcher, beide Rollen selbst übernehmend, die Wahrheit enthüllen will. Oder er meinte einen Andern; dann harmonirte seine eigne Rede nicht mit sich selbst, und auch dies läßt sich in fingirtem Streite nicht erwarten. Und Paulus Antwort? Konnte in einem sophistischen Spiegelgefecht wohl den Erfolg haben, den Gegner augenblicklich zu verblüffen, in ernster Untersuchung erlangt sie nichts, indem sie den wahren Gegenstand nicht berührt. Hieraus geht soviel, meine ich, hervor, daß wir, weit entfernt, durch Annahme fremder Rede den Knoten leicht zu lösen, nichts als Schwierigkeiten bei derselben finden, dem Ap. aufbürden müssen, entweder seinen Gegner verkehrt reden zu lassen, oder selbst verkehrt zu antworten, oder Beides. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß die Annahme falsch sey, denn es könnten noch Fälle gedacht werden, in denen sie richtig wäre, Berücksichtigung wirklicher ihm gewordener Gegenreden, oder sonst Etwas, wovon jede Spur für uns verloren wäre. Nur das ist gesagt, daß wir bei dieser Annahme keine genügende Erklärung finden können. Wir versuchen es mit eigner Rede des Apostels. Hier ist uns Einiges gewiß. Vor Allem dieses, daß wir den Zusammenhang der Rede nicht über den Vers selbst hinaus annehmen dürfen, da V. 21. gleich ein neuer Einwurf folgt. Aber auch nicht diesseits V. 19. weil mit diesem ein Einwurf begonnen hat. Noch weniger mit dem Hauptgegenstand des Briefes, da, wenn nicht mit V. 14., doch gewiß mit V. 18. die Haupthandlung geschlossen ist. Freilich liegt eben hierin ein Hauptgrund der Dunkelheit, die auf der Stelle ruht. P. läßt gewiß, wie so oft, auch hier Gedanken aus. Wo es nun einen festen Gang der Darstellung giebt, da können die fehlenden aus ihrer Stelle und sonstigem Zusammenhange mehr oder minder leicht entwickelt werden; wo dies nicht ist, z. B. bei Ermahnungen, da treten oft bei Leichtigkeit der Worte große Dunkelheiten ein (vgl. m.

Bem. zu Röm. XII. im Anfg.). Aber wir kennen doch die Grenzen, innerhalb deren sich alle Forschung zu bewegen hat. Ferner kann der μεσίτης, von welchem er hier spricht, nicht Christus seyn. Die einzige sichere Verbindung nehmlich, die wir wahrnehmen, wird durch dies Wort gemacht. Ist nun V. 19. der μεσ. nicht Christus sondern Mose, so konnte zwar P. von demselben zum Mittler der Christen übergehn, und zwischen beiden eine Parallele ziehn, aber dann mußte er, wenn er nicht alle Regeln des Denkens überspringen wollte, den Uebergang von Einem zum Andern durch irgend einen bestimmenden Beisatz, und ob es ein bloßes Pronomen war, andeuten. Da er es nicht gethan hat, so haben wir kein Recht dies anzunehmen, sondern ὁ μεσ. muß entweder wieder Mose seyn, oder nur den allgemeinen Begriff des Mittlers überhaupt bezeichnen. Alle Erklärungen demnach, welche den μεσ. auf Christus deuten, scheinen als falsch abgewiesen werden zu müssen. Eben so geht aus der Erkenntniß, daß es hier keinen Zusammenhang mit der Hauptverhandlung giebt, die Folge hervor, daß P. hier nicht vom Christenthum, oder der Rechtfertigung, oder der Verheißung, sondern vom Gesetze Etwas, was es auch sey, aussagen müsse. Und wiefern in *seinem* Munde die letzten Worte von V. 19. nicht den Zweck haben konnten, das Gesetz zu erheben, sondern vielmehr es gegen den Bund mit Abraham in Schatten treten zu lassen, kann er auch hier, wo er die angefangne Rede weiter fortsetzt, worauf δὲ führt, kaum einen andern Zweck als diesen haben. Diese allgemeinen Bestimmungen halte ich für unumstößlich, vorausgesetzt, daß P. nicht ohne allen Zusammenhang eine ganz fremdartige Bemerkung niederschrieb. Hier aber endet die rein logische Interpretation, und die grammatische soll eintreten. Aber was kann diese thun? Sie sucht Schwierigkeiten, und findet keine, keinen dunkeln Begriff, der aufzuhellen, keine verwickelte Construktion, die zu entwickeln wäre. Zwei kurze, einfache Sätze, weiter nichts. Das Subjekt des ersten sey nun der bestimmte Mittler Mose, oder es sey der allgemeine Begriff des Mittlers, das Prädikat wird immer nur bedeuten, entweder: er gehört nicht Einem an, oder: er ist nicht Mittler in Bezug auf Einen, was im Sinne keinen wesentlichen Unterschied macht, und immer unweigerlich den Gegensatz der Mehrheit gegen die Einheit hervorruft. Denn jede Erklärung von εἷς als *der Eine* weist

der Mangel des Artikels eben so gebieterisch zurück, als die Ergänzung irgend eines Substantivs, da keins vorhergegangen, das supplirt werden könnte, für unmöglich angesehen werden müßt. Da nun εἷς im ersten Satze nur die Einheit im Gegensatze gegen die Mehrheit bezeichnen kann, so kann es auch im zweiten nichts als dies, und es würde allen Gesetzen des Denkens entgegen seyn, wenn es anders wäre. Die grammatische Betrachtung kann daher nur die zwei Sätze herausbringen: der Mittler bezieht sich nicht auf Einen (sondern stets auf Mehrere); Gott aber ist Einer; und diese Sätze stehn wieder in solchem Verhältnisse zu einander, daß man unwillkührlich daraus schließen muß: also bezieht der Mittler sich nicht auf Gott allein, sondern auch auf Andere. Das ist alles, was ich sehe, aber, wie diese Sätze, und dieser Schluß mit dem Vorhergehenden verknüpt werden sollen, um irgend einen hierher gehörigen, lichtvollen Gedanken darzubieten, dazu sehe ich für mein Theil keinen Weg. Alles, was ich thun konnte, ist geschehn; um mehr zu finden, muß ich meine Leser ganz an Andre weisen. Aus dem, was ich gegeben, werden sie, glaube ich, die Grundsätze schöpfen können, deren es bedarf, um dargebotene Erklärungen zu prüfen und zu würdigen.

V. 21. Eine Folgerung aus etwas Vorhergehendem, davon belehrt uns οὖν; aber keine richtige, die Paulus anerkennen möchte, denn er wehrt sich dagegen durch μὴ γένοιτο; also ein Einwurf gegen seine Lehre, dem er zuvorkommen will. Daß er als Frage zu fassen sey, ist nicht zu bezweifeln. αἱ ἐπαγγελίαι, die Verheißungen, nehmlich die an Abraham gegebenen, auf Christum bezüglichen, in denen das Wesen des mit ihm gemachten Bundes beruhte, und in sofern dieser Bund selbst. τοῦ θεοῦ fehlt in B. clar. germ. (d. h. im lat. Texte dieser gr. lat.) Ambr.; der Artikel in FG. Nicht Grund genug zum Verdacht, den Lachmanns Einschließung verräth. κατά τινος εἶναι kann heißen: feindselig, hindernd, vernichtend, entgegenstehn. Dann würde an unsrer Stelle das Gesetz personificirt gedacht werden müssen, und die Frage wäre, ob das Gesetz den Zweck hätte, die ἐπαγγ. zu vernichten? Diese Folgerung aber konnte nach V. 17. wohl nicht mehr gemacht oder vorausgesetzt werden. Aber es kann auch bloß bedeuten: in Widerspruch stehn, entgegengesetzt seyn. Dann ist die Meinung des Fragenden, ob denn P. einen Wider-

ſpruch zwiſchen beiden behaupte, was dann ſowohl ein bloß Lernbegieriger fragen konnte, dem es auffiel, daß das Geſetz nur bis auf die Ankunft Chriſti habe beſtehen ſollen, und der es nur dadurch erklären zu können glaubte, daß er annähme, Geſetz und Verheißungen ſeyen gerade Gegenſätze, Eins das Andre aufhebend, als auch ein Gegner, der aus dem Vorigen den nicht darin liegenden Satz folgerte, um dem Ap., wenn er ihn zugeſtände, die Widerſinnigkeit und Läſterung, die darin läge, wenn das von Gott gegebene Geſetz der Verheißung Gottes widerſpräche, vorzurücken. Dieſe Auffaſſung erſcheint als die einfachſte, da ſie ſich nicht an weit Vorhergehendes (wie die von Hunn., Par., Cal., A., nach welchen der Widerſpruch darin geſucht wird, daß das Geſetz nur Verdammniß bringe, und die Verheißung Heil.), ſondern unmittelbar an das Nächſtverhandelte anſchließt. Im Verfolg zeigt die Partikel γάρ, daß P. die Abſicht hat, ſeine Verneinung der gemachten Folgerung zu erweiſen. Die hypothetiſche Form der Periode, in welcher er dies thut, mit Ind. Prät., lehrt uns, daß er einen Fall mit der Vorausſetzung annehme, daß derſelbe nicht wirklich Statt finde. Die bei ſolchem Sinne in ächter Gräcität erforderliche Part. ἄν ſcheint kritiſch nicht ganz ſicher. Sie fehlt ganz in DFG. (in FG. überdies ἦν), ein. min., ſteht nach ἦν in ein. min., nach νόμου in ABC., wo ihr Lachm. ihren Platz angewieſen hat. Es wäre nicht unmöglich, daß das jedem Griechen fühlbare Bedürfniß ihre Hinzufügung verurſacht hätte. Im Vorderſatze iſt die Frage, ob man νόμος ein Geſetz, oder das Geſetz überſetzen will. Im erſten Falle iſt zwar die Rede vom moſaiſchen Geſetz, denn darauf führt nothwendig der Zuſammenhang, aber der Sinn ſtellt ſich dann ſo: Wenn (in dem moſaiſchen Geſetze) ein Geſetz gegeben wäre, welches, d. h. ein Geſetz von der Beſchaffenheit, daß es ꝛc. Da aber nun das Particip. δυνάμενος offenbar nicht eine beſtimmende, beſchränkende, ausſondernde Bedeutung hat, ſondern offenbar beſchreiben ſoll, ſtatt τοιοῦτος οἷος δύνασθαι, oder ὅστις δυνηθείη, ſo weiß ich in der That nicht, ob der Artikel vor demſelben ſprachlich ganz gerechtfertigt werden kann. Doch möchte Apg. IV, 12. vielleicht als ähnliches Beiſpiel gelten dürfen, und Demoſth. Phil. I, 7. p. 46. δύναμιν τὴν ἐκείνῳ παρατεταγμένην iſt auch ähnlich. Der Gebrauch von νόμος ſcheint in einer Stelle wie dieſe, wo doch gewiß

vom mos. Gesetz die Rede ist, dieser Auffassung kein Hinderniß entgegenzustellen. Wollte man aber durchaus νόμος das Gesetz, nehmlich das mos., bedeuten lassen, so könnte der Sinn nur seyn: wenn das Gesetz, welches gegeben ist, vermöchte, d. h. εἰ ὁ νόμος ὁ δοθεὶς (eig. δεδομένος) ἠδύνατο. Dies müßte dann P. in dieser Form gedacht haben: wenn das Gesetz gegeben wäre als ein solches, welches vermöchte; allerdings ziemlich gezwungen, und bei weitem nicht so einfach, als bei der ersten Auffassungsart; doch die Anwendung des Artikels ein Wenig begründeter. — ζωοποιῆσαι, lebendig machen. Nach P. Ansicht ist der Mensch, wenn er sich selbst überlassen bleibt, und nichts weiter zur Unterstützung hat, als die Röm. I, 19 ff. angedeutete, von der Menschheit aber unbenutzt gelaßne, allgemeine Offenbarung, einem Todten gleich zu achten, worüber uns Eph. II, 1 ff. am Deutlichsten belehrt. Auch darf uns die Stelle Röm. VII, 9. ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· darin nicht irre machen, als habe P. geglaubt, erst das Eintreten der ἐντολὴ bringe den Tod hervor, der außerdem nicht eintreten würde (s. zu d. St.); sondern P. prädicirt dieses sittliche Todseyn ohne Unterschied von allen Menschen, also gewiß auch von den Israeliten zu der Zeit, als sie das Gesetz erhielten. Alle mithin bedürfen einer Neubelebung, d. h. einer Zurückversetzung in den Zustand eines sittlichen Lebendigseyns, und es ist nur die Frage, von was dieselbe zu erwarten sey? P. leitet sie zwar sonst bestimmt von Christus und seiner Anstalt ab (Eph. II, 5. Kol. II, 13.); hier aber setzt er den Fall, welchen die Juden annehmen mußten, nehmlich daß das Gesetz diese Wirkung habe. Wäre das Ges., sagt er, im Stande, den Menschen in ein sittliches Lebendigseyn zu versetzen, dann wäre ὄντως, in der That, — d. h. das wirklich, was die jüdische Partei jetzt fälschlich behauptet — die δικαιοσύνη eine Frucht des Gesetzes. Wiefern dies? fragen wir. Ich glaube, P. urtheilt so: Wer Gottes Gesetz in der That erfüllt, ist δίκαιος. Daß es nicht erfüllt wird, davon liegt die Ursache in dem Tode, in welchem die Menschheit begraben liegt. Vermöchte also das Gesetz dem Menschen das innere sittliche Leben zu ertheilen, das ihm fehlt, so gäbe es ihm das Vermögen der Erfüllung, so erfüllten also die Menschen das göttliche Gesetz. Thäten sie aber dies, so würden sie δίκαιοι, erlangten eine eigne, selbst erworbene δικαιοσύνη (Röm. X, 3. Phil. III, 9.).

Wäre aber dies — die Folge ſpringt nun in die Augen —, ſo wäre durch die Einführung des Geſetzes die Verfaſſung, welche das Heil aus der ἐπαγγελία durch die πίστις, alſo ohne Geſetz und Geſetzwerke allein aus Gottes freier Gnade, gewinnen lehrte, unnütz gemacht, ja aufgehoben; dann alſo wäre ein wahrer Widerſpruch zwiſchen beiden Verfaſſungen, die Eine höbe die andre auf. Dies aber war die Annahme der jüdiſchen Partei; es haben alſo diejenigen Recht, welche, vorausſetzend, daß die obige Frage vom Gegner aufgeworfen werde, behaupten, P. retorquire hier das Argument auf ſeine Gegner (Beza, Calv., S. Schmidt, A.). In jedem Falle aber zeigt er, daß nicht ſeine Lehre es ſey, bei welcher Geſetz und Verheißung einander widerſtreiten, ſondern die entgegengeſetzte, daß alſo nicht er den Widerſinn begehe, zwei göttliche Veranſtaltungen als widerſprechend darzuſtellen, ſondern eben die, welche unter dem Vorwande, Gottes Auktorität aufrecht zu erhalten, die Beachtung des Geſetzes zur Bedingung der δικαιοσύνη machten. — Nun aber konnte er noch Eins von Zweien thun; entweder den Beweis fortſetzen, indem er ſagte: nun aber vermag das Geſetz jenes nicht, alſo auch nicht dieſes; oder, auf das fußend, was er ſchon ausgeſprochen hat, dieſe Gedanken ſeinem Leſer überlaſſen, und Statt deſſen einfach darſtellen, was das Geſetz, da es nun doch mit der δικαιοσύνη unmittelbar nichts zu ſchaffen habe, und andrerſeits eben ſo wenig ohne Zweck gegeben ſeyn als die abrahamiſche Verfaſſung aufheben könne, im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie zu bedeuten habe. Welches von Beiden er gethan, muß der Verfolg uns zeigen.

V. 22. Zuerſt das Einzele. ἡ γραφή, die Schrift, wird von vielen Auslegern bloß vom Geſetz als ſolchem verſtanden, vornehmlich, weil ſie das συγκλείειν als eine wahre Aktivität faſſen zu müſſen glauben; ſo Theoph. Ambr. Ex. Beza, u. v. A. Erſt S. Schmidt erklärt ſich dahin, daß es weiter, und zwar von der ganzen Schrift des A. T. zu faſſen ſey, und Semler, Koppe u. ſ. w. folgen. Daß ἡ γρ. oft perſonificirt erſcheine, und ſoviel bedeute, als Gott oder der Geiſt in der Schrift, iſt bei V. 8. bemerkt; aber dies pflegt nur ſo zu geſchehn, daß das Prädikat ein Verbum dicendi, jubendi u. dgl. iſt; und man begreift, daß es nicht geſchehen konnte, wenn von einer Handlung Gottes geredet wurde, die in der Schrift berichtet wird, und noch weniger,

wenn auch dieſes nicht der Fall iſt. Dies wird uns hier leiten müſſen. P. ſagt ἡ γρ. συνέκλεισε τὰ πάντα ὑφ' ἁμαρτ. (So A. Lachm. für ὑπὸ). In τὰ πάντα hat man nichts zu ſuchen, als alle Menſchen, gleichviel ob Juden, ob Heiden; omnes populos, ſagt Grot. Doch erklärt ſich nicht nur Semler gegen dieſe Deutung, τ. π. non tam pro πάντες accipio, quam eo sensu, omnia semper quasi plena peccatis, non minuitur multitudo vitiorum per istam legem (wie kann dies darin liegen?), ſondern auch Calvin, an den ſich Beza, Wolf, Schmidt, Kamb., Beng. nahe anſchließen, ſagt: Omnia dicendo plus expressit quam si omnes dixisset. Neque enim solos homines, sed quaecunque habent vel afferre possunt (Schm. nos et omnia opera nostra), complexus est. Noch auffallender Brenz, der die Thiere mit einbegriffen denkt, die ja ſeit dem Sündenfalle den Gehorſam gegen die Menſchen abgelegt, und hierdurch mitwirken, dieſe beſtändig an ihre Sündigkeit zu erinnern. συγκλείειν, einſchließen, einſperren; vgl. V. 23. Luk. V, 6. ὑφ' ἁμαρτ., unter die Sünde, die unter dem Bilde eines Alle umſchließenden, auf Allen ruhenden, Netzes oder Kerkers gefaßt werden muß. Aber was ſagt er damit? Ein Paar ſonderbare Erklärungen ſind die von Pelag. (Adveniente Christo qui sub lege Mosis erant conclusi sunt peccato, si ultra in legis observatione permanere voluerint. Quia maledicti qui umbrae legis deservierunt veritate praesente.), und Bengel (peccatores antea securos comprehendit et conclusit omnes simul.). Die einfachſte Erklärung wäre: unter die Gewalt der Sünde geben, der Sünde gleichſam zu Gefangenen hingeben. So ſagt P. von den Heiden Röm. I, 24. 26. 28., Gott habe ſie zur Strafe in ein unſittliches Leben hingegeben, παρέδωκεν αὐτούς, und Röm. XI, 32. mit ganz ähnlichen Worten συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. Ueberhaupt kann die Anſicht, daß Gottes Rettungsplan ein tiefes Verſunken der Menſchheit in die Sünde in ſich faſſe, als pauliniſch gar nicht geläugnet werden, und wir können hier ſehr gern den Satz dulden, Gott habe Alle der Sünde unterthan werden laſſen, um Alle durch den Glauben zum Heile zu führen. Aber nur ἡ γραφὴ ſcheint nach dem Obigen dies ſchlechthinnige nicht zu geſtatten. Hierin liegt auch wohl die Urſache der gewöhnlichen Auslegung: die Schrift erklärt, daß es ſo ſey. Dieſe

Deutung, die auf den ersten Blick nur Eine scheint, theilt sich, genauer betrachtet, in zwei wesentlich verschiedene. Nach der Einen, älteren, überführt die Schrift, oder das Gesetz, indem sie dem Menschen gebietet, was er nicht erfüllen kann, und für die Nichterfüllung mit Strafe droht, jeden Einzelen unbedingt von seiner Sündigkeit, und treibt ihn so in die Enge, daß er aus Noth Christum, den Erretter, suchen muß. Chrys. τὸ συνέκλεισεν ἤλεγξέν ἐστι, καὶ ἐλέγξας κατεῖχεν ἐν φόβῳ. — εἰ μὴ νόμος ἐδόθη, πάντες εἰς κακίαν ἐξώκειλαν, καὶ οὐδεὶς ἔμελλεν Ἰουδαίων ἔσεσθαι ὁ ἀκουσόμενος τοῦ Χριστοῦ. νυνὶ δὲ δοθεὶς δύο ταῦτα κατώρθωσεν, ἀρετὴν σύμμετρον παιδεύσας τοὺς προσέχοντας, καὶ πείσας εἰδέναι τὰ οἰκεῖα ἁμαρτήματα, ὃ μάλιστα αὐτοὺς ἐποίει προθυμοτέρους πρὸς τὸ ζητεῖν τὸν υἱόν. Noch stärker erklärt Theoph. συγκλεῖσαι durch δεῖξαι αὐτοὺς ἁμαρτάνοντας καὶ συνωθῆσαι, ἵνα τῆς ἀφέσεως ἐπιθυμήσωσι καὶ προσδράμωσι τῷ ταύτην δυναμένῳ παρασχεῖν Χριστῷ. Sehr ähnlich Ambr., und Er., Par. u. a. Theologen drücken sich in gleichem Sinne aus. Nach der andern, neuern, Auffassung haben wir bloße Belehrungen der Schrift, wie deren Röm. III, 9 ff. zu finden, nicht an das Gewissen des Einzelen, sondern an den Verstand Aller gerichtet, darunter zu verstehn. Diese können dann im nächsten Satze ἵνα κτλ. nur noch eine logische Folgerung finden, ut intelligamus (Seml., Koppe, Ros., Flatt, A.), quo appareat (Win.), u. dgl. Aber schon aus diesem Grunde kann ich ihnen nicht beistimmen, wenn ich auch zugeben wollte, daß das kräftige Bild eine so matte Deutung habe. Ἵνα — πιστεύουσιν muß Zweckſatz seyn. Wir betrachten ihn vor der Entscheidung. ἡ ἐπαγγ. wird mit Recht allgemein objektiv gefaßt, von dem Heil, welches dem Abraham und der Welt in ihm versprochen war. ἐκ πίστ. δοθῇ ist zu verbinden, es sollte gegeben, richtiger geschenkt werden, als freie Gnadengabe, durch den Glauben; τοῖς πιστεύουσιν, nicht überflüssig; denn es sollte nicht τοῖς ἀνθρώποις als solchen, auch nicht τοῖς Ἰουδαίοις oder τοῖς ἔθνεσιν als solchen, sondern, wem es geschenkt wurde, nur wiefern er glaubte, also in der That τοῖς πιστ. geschenkt werden. πίστις I. X. wie II, 16. — Der zweite Satz hat also unstreitig diesen Sinn: damit der Glaube, und zwar der Glaube allein, das Mittel des Heilsgewinns für alle die würde, welche desselben theilhaft würden.

Was kann nun der Hauptsatz enthalten? Unmöglich nur das Zeugniß der Schrift von der allgemeinen Sündigkeit, denn von diesem Zeugniß, dieser bloßen Belehrung, konnte jenes nicht der Zweck seyn, weil es der Erfolg nicht seyn konnte. Auch die Ueberführung der Gewissen von ihrer Sündenschuld, wenn anders die Worte dies bedeuten können, konnte höchstens Ursache werden, daß Alle das Heil in Christo *suchen* gingen, nicht aber daß es ihnen *durch* den *Glauben gegeben* wurde. Nur das kann P. folgerichtig sagen: Weil Gott allen das Heil nur durch den Glauben geben wollte, so versperrte er ihnen jeden andern Weg. Dies that er aber, wenn er nicht allein die Heiden ohne Gesetz so tief in die Sünde versinken ließ, daß sie nur durch Glauben und Gnade ihr entgehen konnten, sondern auch die Juden, denen er das Gesetz gab, um sie vor allzuweitem Abweichen zu bewahren, doch trotz dem Gesetze Knechte der Sünde bleiben ließ, ihnen also nicht ein Gesetz gab, das sie von der Sünde befreite, sondern ein solches, das sie darin bleiben ließ, bis er ihnen den Glauben als Rettungsmittel gab. Daraus geht hervor, daß wir im Hauptsatze an eine Handlung Gottes denken *müssen*; da wir aber nicht annehmen können, daß ἡ γρ. für ὁ θεὸς stehe, so bleibt nur übrig, es so zu verstehn: Gott hat nach dem Zeugnisse, nach den Erklärungen der Schrift, z. B. solchen wie Röm. III, 9 ff., Alle, Juden wie Heiden an die Sünde hingegeben, der Sünde unterworfen, damit ꝛc. Nun ist nur noch die Frage übrig, wie sich dieser Gedanke zu V. 21. verhalte? Die Meisten denken ihn als Untersatz eines Schlusses, also den V. 21. begonnenen Beweis fortgesetzt. Seinem Inhalte nach könnte man sich dies gefallen lassen, obwohl auch dieser nicht eben die Form eines Untersatzes an sich trägt. Der Schluß wäre dann nicht ausgesprochen, läge aber dem Inhalte nach in ἵνα — πιστεύουσιν. Aber die Partikel widersteht. Ἀλλὰ macht keinen Untersatz, sondern καὶ μήν, νῦν δέ, oder δὲ allein. Wäre nun in Inhalt oder Form der Sätze selbst etwas Zwingendes, so müßten wir uns wohl gefallen lassen, daß die Part. nicht richtig angewendet sey. Da dies, wie eben gesagt, nicht ist, so behauptet sie ihr Recht. Wir betrachten daher ἀλλὰ wie ein stark betontes Aber zu Anfange, d. h. legen ihm den Sinn bei: es ist aber nicht so, sondern —. P. setzt also den Beweis nicht fort, sondern fängt an, das wahre Verhältniß des Gesetzes zur Heils-

anſtalt weiter aufzuklären, womit er V. 23. fortfahren wird. Er ſagt ſonach: Das Geſetz widerſtritte der Verheißung, wenn es den Menſchen zum innern ſittlichen Leben und hierdurch zur δικαιοσύνη führen könnte. Das kann es aber nicht, ſondern nach dem Zeugniſſe der Schrift ſelbſt hat Gott alle in die Knechtſchaft der Sünde — die einmal in der Welt war — hingegeben, weil ſeine Abſicht war, durch das Mittel des Glaubens Allen, die davon Gebrauch machen würden, das in Abrahams Samen der Welt verheißne Heil aus freier Gnade zu ertheilen.

V. 23. Jetzt lag abermals keine Frage näher als dieſe, was doch das Geſetz, oder die geſetzliche Verfaſſung ihren Untergebenen geſollt, wenn ſie nun einmal das Heil nicht bringen konnte; die Frage, die ſich P. oben V. 19. ſchon geſtellt, aber in ihrer Erörterung durch eine Zwiſchenfrage ſich ſelbſt unterbrochen hat, drang mit verſtärkter Gewalt an das Gemüth eines jeden denkenden Leſers ein; und Paulus, der ſo gern, wenn die Gelegenheit ſich bietet, umfaſſende Anſichten der Menſchengeſchichte aufſtellt, kann auch hier dieſem Drange nicht widerſtehn, ſondern geht von nun an darauf ein, dem Judenthum die Stelle anzuweiſen, die ihm die Weisheit Gottes in der Erziehungsgeſchichte der Menſchheit gegeben hatte. Das Heidenthum ging ihn hier nichts an; er läßt es daher auf der Seite liegen, und zeigt uns nur in wenigen paſſenden Bildern, wie die jüdiſche Menſchheit, herausgetreten aus dem Zuſtande der Kinderunſchuld, durch die Gebundenheit des Geſetzes zur einzig wahren, in der πίστις ruhenden, Freiheit hindurch geführt worden ſey. Die Anknüpfung macht er an die Worte ἐκ πίστεως und τοῖς πιστεύουσιν. Gottes Zweck war, daß durch die πίστις das verheißne Heil an die Menſchheit kommen ſollte. Ehe es aber dahin kam, und kommen konnte, mußte das Geſetz eintreten, den Menſchen feſſelnd und erziehend. Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθ. τ. π. Die grammatiſch genauere Stellung πρὸ δὲ τοῦ ἐ. findet ſich in wenigen unbed. Hdſchr. und bei Oek., und iſt ſicher Correktur. Unter πίστις haben Manche Chriſtus ſelbſt verſtehen wollen; Pel.: priusquam veniret cui crederemus, Bull. Par. (beſonders wegen ἐλθεῖν); Andre Chriſtus und die Verkündigung der Lehre vom Glauben, Brenz: priusquam venisset Ch. et praedicaretur ev. de fide in Ch., Oſ.; die Meiſten die evangeliſche Lehre überhaupt, Beza: Evangelii et justitiae

per id annunciatae exhibitio realis, Bald., Grot., Cal., Koppe, Mor., Flatt, A. Aber, wenn ich auch nicht mit Winer behaupten möchte, daß πίστις gar nicht objektiv gebraucht werde, so war doch hier wahrlich nicht der Ort von der Glaubenslehre zu reden, und weit richtiger daher Semler: tempus fidei et doctrinae melioris, und Winer: bevor die π. als das Mittel zur (wahren) Gottgefälligkeit den Menschen gewährt wurde. — Vor Christus, das will P. sagen, war die πίστις noch nicht da, denn die Menschen hatten theils noch kein Objekt des Glaubens, das erst in ihm erschien, theils — was er jedoch mehr im Folgenden errathen läßt, als ausspricht — noch nicht die gehörige Reife, um den Glauben mit seiner Freiheit zu erfassen. Daher kam der Glaube erst, als Christus kam. Doch könnte man sich auch gefallen lassen, daß er die neue Verfassung selbst, deren charakteristisches Merkmal die π. war, im Gegensatz gegen die frühere, den νόμος, durch dies Wort bezeichne. — ἐφρουρούμεθα, φρουρεῖν, bewachen, durch Hüter, 2 Kor. XI, 32., daß Jemand nicht entkomme; aber auch bewahren, Phil. IV, 7. 1 Petr. I, 5., daß er nicht Schaden leide, oder umkomme. Beide Bedeutungen haben hier Anhänger gefunden; denn daß nicht nur (nach Koppe) der Begriff der langen Zeit, welche die Juden unterm Gesetze zugebracht, darin liege, ist wohl klar. Die erste Auffassung ist die gewöhnlichste, auch, glaube ich, wie dem griech. Gebrauch, so dem Zusammenhange angemessenste. Die andre, die Winer giebt, kann ich doch weder in Calvins noch Semlers Worten so ganz wiederfinden. Der letzte sagt zwar sub legis praesidio custodiebamur, aber von asservare finde ich doch nichts. συγκεκλεισμένοι, wenn nicht das Ansehen der Auktorität von ADFG. Cyr. Dam. (B. hat συγκλεισμένοι) für συγκλειόμενοι nach Lachmanns Vorgang weichen soll, obwohl der Sinn mehr für die ver. spricht; eingeschlossen, eingesperrt. ὑπὸ νόμον kann mit συγκλ., aber, wenn φρουρ. die Bed. in Verwahrung seyn, wirklich hat, auch mit diesem verbunden werden. Wir wurden unter dem Gesetze in Verwahrung gehalten, eingesperrt, d. h. wie in einem Kerker. εἰς τὴν — ἀποκαλυφθῆναι. Dieselbe Wortstellung Röm. VIII, 18., die genauere τὴν πίστιν τὴν μ. ἀ. bei Theoph. Wenn von der πίστις gesagt wird: ἔμελλεν ἀποκαλ., so liegt darin der Sinn, daß vor Christus die πίστις noch im göt-

göttlichen Rathschlusse verborgen gewesen, die neue Verfassung nur im Gedanken Gottes bestanden habe. Erst durch sein Leben und Sterben trat sie in die Wirklichkeit ein, und wurde in sofern offenbart. Dek. ἐδήλωσεν ὅτι ἄνωθεν ἡ εἰς X. πίστις προώρισται, ἀλλὰ νῦν γέγονε τοῖς ἀνθρώποις καταφανής, ὅτε καὶ ἡ ἐνανθρώπησις. εἰς wird insgemein als Zeichen angenommen, daß diese ἀποκάλυψις das Ziel gewesen, bis zu welchem die Bewachung Statt gefunden habe; woraus denn folgt, daß mit derselben letztere aufgehört, also der Sinn: bis auf die Offenbarung der πίστις, welche nach Gottes Rathschluß eintreten sollte. Grot. ad tempus usque, dum revelaretur evangelium, u. so die Meisten. Dies scheint auch das Einfachste. Raphelius jedoch (Annot. Polyb. p. 518.) hat aus Beispielen des Polyb. die Bedeutung hergeleitet, ad fidem adigi atque necessitate quadam impelli. Wirklich hat in seinen Beispielen συγκλ. τινὰ εἴς τι die Bed. Jemanden so einengen, daß er nur noch diesen Einen Ausweg hat, und mit dieser Deutung würde die Lesart συγκλειόμενοι sich rechtfertigen. Aber nicht allein συγκεκλ. gar nicht, sondern auch die Meinung des Apostels kann nicht die seyn, daß die Menschheit zum Glauben gedrängt und gezwungen worden sey. Wir finden also im ganzen Verse diesen Sinn: So lange wir (d. h. die Juden) unter dem Gesetze standen, so waren wir wie in Schranken eingeschlossen und unter Wache und Aufsicht gestellt, um nicht durch ein ungebundenes Ausschweifen uns völlig von Gott und dem Heilswege zu entfernen, bis auf die Zeit, wo mit dem Eintreten der πίστις wir der Freiheit theilhaftig gemacht werden sollten und konnten; das Gesetz also ein Zaum für die der Freiheit noch nicht fähige Menschheit. Chrys. ὥσπερ ἐν τειχίῳ τινὶ τῷ φόβῳ κατέχων αὐτοὺς καὶ τῷ βίῳ τῷ κατ' αὐτὸν ὁ νόμος ἐτήρει τῇ πίστει. Luth. 2. Antequam veniret tempus evangelii et gratiae, erat hoc legis officium, ut ea conclusi custodiremur tanquam in carcere. — Lex primum civiliter cohibet et includit impios, ne pro libidine sua praecipites ferri possint in omnia scelera. Deinde spiritualiter ostendit nobis peccatum, perterrefacit et humiliat nos, ut sic pavefacti agnoscamus miseriam et damnationem nostram.

V. 24. geht der Ap. zu einem neuen Bilde über, und da er mit der folgernden Partikel ὥστε anfängt, so müssen wir an-

nehmen, daß er in dem ersten etwas Vollständiges zu geben geglaubt. γέγονεν, ist gewesen. P., der es gar nicht mit dem zu thun hat, was das Gesetz für den Einzelen sey, sondern immer die Gesammtheiten, und größere Zeitperioden, zu umfassen pflegt, betrachtet hier durchaus die Vergangenheit, und zwar aus dem Standpunkte der durch Christum (wenigstens ideal) hervorgerufenen neuen Gegenwart. παιδαγωγὸς ἡμῶν. Die παιδαγωγοὶ der Griechen waren gewöhnlich Sklaven, welche den Knaben beigegeben wurden, nicht sowohl um sie zu erziehen, d. h. zu unterrichten, zu bilden überhaupt (auch Chrys., Oek., Theoph., machen strengen Unterschied zwischen dem παιδ. und dem διδάσκαλος, als dessen Gehülfen Chrys. den π. bezeichnet,), als um sie zu begleiten, wenn sie ausgingen, und Aufsicht über sie zu führen, und so weniger einen fördernden als einen hindernden, hemmenden, Einfluß über sie zu üben. Kurz, sie waren nicht in höherm Sinn Erzieher, sondern bloße Knabenhüter und Knabenführer. Daß sie, als παιδαγωγοί, auch Lehrer gewesen, ist mir nicht wahrscheinlich, obwohl ich gern zugebe, daß Ein Individuum bisweilen die Person des Lehrers mit der des Führers vereinigt habe. Nehmen wir nun hier εἰς Χριστὸν bloß temporal, bis auf Christus, so braucht das Wort nichts weiter zu umfassen, als der griech. Sprachgebrauch mit sich bringt. Das Gesetz war dann nur der Hüter und Aufseher, damit das Volk des Abweichens nicht zuviel machte, sondern in einer gewissen äußern Zucht erhalten wurde; und so scheint dieser Gebrauch für den bloß temporalen Sinn zu sprechen. Auch 1 Kor. IV, 15. nöthigt nicht zu andrer Annahme. So Koppe, Mor., Ros., A. Nimmt man aber die Präp. als Zweckbezeichnung, auf Christum, d. h. zu seiner Aufnahme, wenn er käme, wie Luth., Seml., Win., A., so ist der παιδ. mehr als jenes; er ist Erzieher, der das Volk auf Christum vorbereitete. Dafür scheinen die Worte ἵνα ἐκ π. δικαιωθ. zu sprechen. Doch nicht nothwendig. Dies wäre nur dann, wenn dieser Satz etwas enthielte, was von der Menschheit gethan werden sollte in Bezug auf die neue Art des Heilsgewinns. Da er aber nur sagt, was ihr widerfahren sollte, so kann auch seine Meinung bloß diese seyn: Gott wollte, daß wir ἐκ πίστεως gerechtfertigt würden. Damit dies möglich würde, konnte er uns nicht in völliger Ungebundenheit uns selbst überlassen, sondern

mußte uns bis auf die Zeit, wo der Glaube möglich würde, unter Zucht stellen, und hat es durch das Gesetz gethan. Freilich geht dadurch die Ansicht von dem Judenthum als Verbreitungs- und Erziehungs-Anstalt verloren, die wir gern bei Paulus finden möchten; aber es kann uns nicht darauf ankommen, daß P. sage, was wir wünschen, sondern daß wir richtig verstehen, was er sagt. Beachten wir aber den bloßen Gebrauch, so scheint er nur Jenes zu sagen. Sagt er aber mehr, braucht also das Wort in edlerm Sinne, so werden wir das Erzieheramt darein setzen, daß das Gesetz den Menschen durch den Röm. VII. beschriebenen innern Widerstreit auf das Bedürfniß der Erlösung führe. Daß aber das Gesetz ein Erzieher der Menschheit wirklich war, wird man erkennen, wenn man erwägt, was ich an andern Orte, sowohl über den Stand der Gebundenheit überhaupt, als über das Judenthum besonders ausgeführt habe (chr. Phil. §. 105—107. 175 f.). — Nun zieht P.

V. 25. den Schluß daraus: ἐλθούσης — ἐσμέν. Da das Ziel erreicht ist, bis zu welchem uns der παιδαγωγὸς zu führen hatte, so bedürfen wir seiner hinfort nicht mehr, sein Auftrag ist erfüllt, und wir sind frei. Also haben auch die Juden nichts mehr mit dem Gesetz zu thun. Zu τῆς πίστεως setzt Chrys. erklärend hinzu τῆς εἰς τὸν τέλειον ἄνδρα ἀγούσης, und Theod. zum ganzen Vers: οἱ γὰρ ἐν ἕξει τῆς παιδαγωγικῆς ἐπιμελείας οὐ δέονται. Beide fassen also die Sache aus dem Gesichtspunkte der erlangten Mündigkeit.

V. 26. Den Satz: οὐκέτι ὑπὸ παιδ. ἐσμεν, obwohl derselbe aus dem Vorhergehenden schon folgte, will doch P. nun noch beweisen, da ihm zuviel daran gelegen ist, die Ueberzeugung davon bei seinen Lesern zu begründen, als daß er nicht jeden Weg ergreifen sollte, ihnen diese Wahrheit anschaulich zu machen. Denn daß γὰρ nicht immo vero (Koppe.) oder sonst etwas, sondern denn bedeute, thut kaum zu erwähnen Noth. Er führt aber den Beweis aus dem Begriffe der υἱῶν θεοῦ. Sein Schluß ist dieser: Ein υἱὸς ist nicht ὑπὸ παιδαγωγόν, also auch ein υἱὸς θεοῦ nicht unter dem von Gott gesetzten Pädagogen, nehmlich dem Gesetze; nun aber sind alle Christen υἱοὶ θεοῦ, also stehen Christen nicht unter dem Gesetz. — Nun aber bezieht sich die Unterworfenheit unter den Pädagogen auf die Zeit der Unmündigkeit, und

im Vorigen hat P. die Zeit des Gesetzes, zwar nicht mit deutlichen Worten, aber doch in sicherer Andeutung als die der Unmündigkeit bezeichnet; so kann er fast nicht anders als den υἱὸς als mündigen, erwachsenen Sohn betrachten. Nur unter dieser Voraussetzung gilt sein Beweis. Daher haben denn auch die Ausleger alle den Begriff so gefaßt. Im Worte υἱὸς liegt dies nicht, und P. selbst scheint empfunden zu haben, daß sein Beweis eben in diesem Begriffe eine schwache Stelle hatte; daher er ihn durch die IV, 1 ff. hinzugefügte Erläuterung, in welcher die Beziehung auf Mündigkeit und Unmündigkeit bestimmt hervortritt, zu verstärken sucht. Ueber den Begriff eines υἱὸς θεοῦ ohne diese Rücksicht sind bei Röm. VIII, 14. die Erläuterungen gegeben worden, welche nöthig waren, um der nicht seltenen Vorstellung, als wäre der Mensch als solcher ein Sohn Gottes, und brauche nur die Kenntniß davon zu erhalten, daß Gott sein Vater sey, was unsern Apostel anlangt, entgegenzutreten. Denn diesem ist Niemand υἱὸς θεοῦ, sondern Jeder soll es erst durch den Glauben an Christum werden. In wiefern, lehrt nichts deutlicher als unsre Stelle. In dieser ist vornehmlich der Nachdruck zu bemerken, welcher auf πάντες liegt, und der Uebergang von der ersten Person zur zweiten. Bisher mußte er jene brauchen, weil er nur von der Judenwelt sprach; jetzt, wo es ihm darauf ankam, auf das Thörichte hinzuweisen, welches darin liegen würde, wenn seine Leser sich unter die Gewalt des Pädagogen begeben wollten, konnte er dieselbe nicht beibehalten, wenn er nicht den Mißverstand wagen wollte, als rede er auch jetzt noch bloß von Juden, und gab daher, um diesem vorzubeugen, lieber die Allgemeinheit auf, welche durch die erste Person ausgedrückt worden wäre. Als Mittel, ein υἱὸς zu werden, bezeichnet er die πίστις. Die Worte ἐν Χ. Ἰησοῦ die in cod. B. Theodoreti fehlen, können von πίστεως getrennt werden; dann ist der Sinn: in Christo, d. h. vermöge der mit Ch. bestehenden Verbundenheit seyen die Gläubigen υἱοὶ θεοῦ. Doch sind sie Eph. I, 15. unläugbar damit verbunden, und können es daher auch hier; ja man hat dann nicht einmal anzunehmen nöthig, daß ἐν für εἰς stehe, weil der Glaube auch als das Vertrauen gefaßt werden kann, welches auf Ch. gegründet sey. Zwar fordert die genaue Sprache dann Wiederholung des Artikels; aber es kann mit vielen Beispielen belegt werden, daß P.,

ſo genau er ſonſt (mit wenigen Ausnahmen in beſtimmten Fällen, im Gebrauche des Art. iſt, gerade dieſe Wiederholung oft verſäumt, und die Auslaſſung ſteht alſo der Verbindung nicht entgegen.

V. 27. Während der (nicht einmal ausgeſprochene) Oberſatz: Ein (erwachſener) υἱὸς ſteht nicht mehr unter dem Pädagogen, keines Beweiſes bedurfte, ſchien der Unterſatz: Alle Chriſten ſind υἱοὶ θεοῦ dem Ap. eines ſolchen zu bedürfen, und dieſen giebt er nun. Er leitet ihn aus der Taufe her. εἰς χριστὸν βαπτισθῆναι wird hier, wie Röm. VI, 3. nur ſo verſtanden werden können, wie jeder Leſer es verſtehen konnte, nehmlich als Bezeichnung des Akts der Aufnahme in die chriſtliche Gemeinſchaft, ohne weitere Nebenbeſtimmung, denn hier wie dort ſoll die Erklärung über die Bedeutung des Akts erſt hinzugefügt werden. Ueberhaupt werden die Bemerkungen, die ich dort gemacht, hier großentheils wieder gelten, und zwar vornehmlich die, daß P. hier gar nicht von dem ſpreche, was der neue Chriſt bei der Taufe gethan, ſondern was mit ihm dabei geſchehen ſey, nicht was er gedacht, angelobt, ſich vorgeſetzt, ſondern was ihm von Seiten Gottes zu Theil geworden ſey. Denen allen nun, welche getauft ſind, ſagt er: χριστὸν ἐνεδύσασθε. Sonderbar, ich kann es nicht bergen, erſcheinen mir die, zum Theil ſehr gelehrten Unterſuchungen, woher P. dieſes Bild entlehnt habe, ob von der Annahme der römiſchen toga virilis, oder einem andern heidniſchen Gebrauche, oder von einem jüdiſchen Ritus, oder woher ſonſt. Ich kann ſie nicht wiederholen; wem es frommt, der ſehe Wolf z. d. St. oder Deylings Obss. sacr. III. p. 406 ff. nach. Auch die Meinung Beza's u. A., es ſey von den neuen Kleidern hergenommen, welche man dem Täuflinge nach der Taufe angelegt, ſpricht mich nicht an. Denn erſtlich, weiß man denn gewiß, daß dies in der erſten Zeit der Kirche ſchon geſchehen? Und zweitens, wenn es geſchah, war nicht vielmehr umgekehrt dieſer Gebrauch aus der Vorſtellung von der Veränderung hervorgegangen, welche durch die Taufe mit dem Getauften erfolge, und ein Symbol derſelben? Auch lag ja das Bild ſo nahe, und war dem Ap. ſo vertraut, daß es wahrlich nicht erſt Noth that, es aus heidniſchen oder jüdiſchen Gebräuchen zu entlehnen. Fragen wir lieber, was es in ſich ſchließe? Großes und Erhabenes, iſt meine Antwort. Er brauch daſſelbe in eigentlicher Bedeutung von Anlegung eines Kleides

oder einer Rüstung Röm. XIII, 12. Eph. VI, 11.; sodann uneigentlich, sich gleichsam mit Etwas überkleiden, ἀθανασίαν, ἀφθαρσίαν, 1 Kor. XV, 53. 54., wo die Umwandlung der sterblichen und vergänglichen Natur in eine unsterbliche und unvergängliche durch dieses Bild beschrieben wird; also sich in das verwandeln, die Natur dessen annehmen, was man gleichsam anzieht; daher καινὸν (νέον) ἄνθρωπον ἐνδ. Eph. IV, 21. Kol. III, 10. Annahme einer neuen Natur, wie er es ja auch als ein ἀνακαινοῦσθαι bezeichnet. So wird also auch Χριστὸν ἐνδύσασθαι nichts Geringeres seyn, als eine Annahme der Natur Christi, eine so vollständige geistige Vereinigung mit ihm, daß der Mensch gleichsam von ihm umschlossen, Ein Wesen mit ihm, selbst Christus wird, eben das vollständige Verschwinden der eignen sündlichen Individualität, welches unter einer andern Form oben II, 20. beschrieben wurde. Er gebraucht denselben Ausdruck noch einmal Röm. XIII, 14.; aber während er hier von der Veränderung der geistigen Natur spricht, welche dem Christen in der Taufe widerfahre, meint er dort die geistige Verähnlichung, die er anzustreben habe, ein Unterschied, auf den auch Luth. 2. u. A. aufmerksam gemacht haben. Ist nun aber der Mensch durch die Taufe so Eins mit Christus, eben das, was Christus ist, geworden, so ist er auch Sohn Gottes, wie es Ch. ist. Chrys. εἰ ὁ Χριστὸς υἱὸς τ. θ., σὺ δὲ αὐτὸν ἐνδέδυσαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ὁμοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν ἦλθης.

V. 28. Wie immer, so auch hier seinen Hauptzweck in Allem verfolgend, läßt P. die Gelegenheit nicht vorübergehn, seinen Lesern zu zeigen, wie da, wo der Mensch mit Christus gleichsam bekleidet ist, alle Unterschiede des Lebens aufhören, Keiner mehr dies oder jenes, Alle bloß das sind, wozu sie Christus macht. Aehnlich Kol. III, 11. ἔνι, dort wie hier vorkommend, eig. es ist darin, d. h. es ist vorhanden, il-y-a. οὐκ ἔνι Ἰουδ. οὐδὲ Ἕλλ., weder Jude noch Grieche (Heide) ist vorhanden, d. h. die Begriffe: Jude, Grieche, sind verschwunden; wo Christus angezogen worden ist, da giebt es keinen Juden und keinen Griechen mehr, sondern nur noch Christen. Ob hier ἔνι aus ἔνεστι entstanden oder ein Adverbium ist, wie Buttm. ausf. Gr. II. S. 299. Winer Gr. 73. wollen, ist im Sinne gleichgültig; doch möchte ich fragen, wie man Stellen wie Demosth. Phil. I. p. 42. cap. 3.

ἅπανθ' ὅσα καὶ ἐν ἄλλοις τισὶν ἀνθρώποις ἐνι, κἂν τοῖς μετ' ἐκεινον χρὴ νομίζειν ἐνεῖναι mit der letzteren Ansicht vereinigen wolle? Der Sinn des Ganzen, alle Unterschiede der Nation, des Standes, ja sogar des Geschlechtes, haben hier ein Ende. Von der Ertheilung göttlicher Gnadenwohlthaten, bei denen alle diese Rücksichten nicht mehr gelten, woran nebst Andern auch Winer denkt, ist wohl an dieser Stelle nicht die Rede, um so weniger, als er im nächsten Vers besonders darauf zu sprechen kommt. Auch der Satz πάντες γὰρ — Ἰησοῦ erlaubt es nicht. In diesem bietet anstatt des rec. Textes zuerst *A.* ἅπαντες γὰρ ὑμεῖς ἐστε Χριστοῦ Ἰησοῦ. Dies paßt zu V. 29. ganz vortrefflich, und wenn nicht εἷς in ὑμεῖς verloren gegangen, könnte leicht die bequemere Anschließung beider Verse die ganze Lesart erzeugt haben, die zum Vorhergehenden weit schlechter paßt. Ferner Theoph. ἐστὲ εἷς, FG. Vulg. It., einige gr. und die lat. VV. ἓν. Dies würde den Sinn geben: Ihr alle zusammen seyd (nicht Jeder etwas für sich, sondern) Ein Ganzes, Ein in Christus verbundnes Wesen. Dazu aber war hier nicht der Ort. Er konnte nur εἷς sagen, Einer, d. h. einerlei, Jeder was der Andre ist, nehmlich ein Christ, ein Mensch, der Christum angezogen hat, und weiter nichts. Chrys. Τουτέστι μίαν μορφὴν, ἕνα τύπον ἔχετε πάντες τὸν τοῦ Χριστοῦ. Bull. qui baptizatur, exuitur omnibus aliis formis, quas habet in hoc seculo, et induitur una forma, quae vocatur Christus.

V. 29. Eine Folgerung über die Früchte, welche aus der besprochenen Veränderung hervorgehn. Sie gehört nicht wesentlich in diesen Zusammenhang. Aber weil doch der Hauptstreit eben darüber war, ob denn auch Heiden, ohne durch die Beschneidung in Abrahams Volk aufgenommen zu seyn, an dem ihm verheißnen Erbe Theil nehmen könnten, kann P. nicht unterlassen, auch diese Folgerung hier zu ziehn, um, was er oben gesagt hat (V. 7. 9.), dadurch noch mehr zu bestärken. Daß der Vordersatz εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ Varianten hat, darf uns nicht wundern, da er nicht so beschaffen ist, wie er seyn sollte, um die Folgerung evident zu machen. Daher finden wir εἷς ἐστε ἐν X. I. in DE., πάντες ἓν ἐστε ἐν X. I. in FG. Betrachten wirs aber genauer, so sehen wir, P. konnte nicht schreiben εἰ δὲ εἷς ἐστε ἐν X. I., denn nicht aus diesem ἕνα εἶναι folgte, was er folgern wollte,

seyen nur aus dem Χριστὸν ἐνδεδύσθαι. Dies hätte er wiederholen können; aber dies stand zu fern; näher war ἐν Χριστῷ εἶναι; doch davon unterscheidet sich nicht wesentlich Χριστοῦ εἶναι, d. h. zu Christo gehören, gleichsam ein Theil von seinem Wesen seyn. Daraus macht er nun den Schluß. Christus ist das wahre σπέρμα, die Gläubigen sind so mit ihm verschmolzen, daß sie als Theile seines Wesens betrachtet werden können; so müssen auch sie σπ. Ἀβρ. seyn. Sind sie aber dies, so sind sie auch κληρονόμοι, wie er Röm. VIII, 17. folgert, und zwar κατ' ἐπαγγελίαν, nach der Verheißung, verheißungsmäßig. καὶ, das hier Lachm. mit ACDE. Kopt. Arm. Vulg. Dam. PP. latt. ausgelassen hat, scheint mir doch durch den Sinn schlechterdings gefordert zu werden.

Viertes Capitel.

Wie schon bei III, 26. bemerkt worden, ist es hier die Absicht des Verfassers, die vorher gebrauchten Bilder von dem Zustande der Judenwelt unter dem Gesetz noch weiter zu erläutern, und durch bestimmte Rücksicht auf die Zustände der Mündigkeit und Unmündigkeit zu befestigen. Daß er hier auf die Verhältnisse des jüdischen Volks vorzüglich Rücksicht nehme, ist offenbar; doch wird im Verfolg gezeigt werden, daß er seine Ausdrücke absichtlich so gewählt hat, daß sie auch auf die Heidenwelt einige Anwendung duldeten. Auch das muß im Voraus bemerkt werden, daß er auch hier nicht von den Individuen, sondern von den Gesammtheiten als moralischen Personen spricht; so wie, daß sein Standpunkt in dieser Darstellung etwas von dem bisherigen verschieden ist. Während er nehmlich im dritten Cap. zu bestimmen gesucht hat, wer ein Sohn Abrahams sey, und wie man sowohl dies als auch υἱὸς θεοῦ werde, nimmt er hier seine Personen als bereits wirkliche Söhne, aber in verschiedenen Lebensaltern. Ueber die Art der Beweisführung durch Bilder, wie das folgende fällt

Luth. 2. ein, für ſeine Zeit gewiß nicht unmerkwürdiges Urtheil: Quia incidit ei adhuc exemplum hoc politicum de herede parvulo, adducit et illud, ut vel eo rudes Galatas fallat. Sic sancta quadam astutia insidiatur ipsis et tentat eos capere, ut alibi dicit: quum essem astutus, dolo cepi vos. Vulgus enim similitudinibus et exemplis facilius capitur, quam arduis et subtilibus disputationibus, libentius videt bene pictam imaginem quam librum bene scriptum. — Die Anknüpfung geſchieht durch λέγω δὲ, und Wiederholung des Begriffes κληρονόμος. Jenes, wie bei τοῦτο δὲ λέγω III, 17. bemerkt worden, dient als Andeutung, daß P. fortfahre, und zwar um früher Geſagtes zu erklären. Erasm.: Hoc more P. loqui solet, quoties ingreditur interpretari quae dixerit. Die Erklärung aber bezieht ſich nicht allein auf III, 29., ſondern auf den ganzen Abſchnitt V. 23 ff. ὁ κληρονόμος, der Erbe, iſt hier in eigentlichem Sinne zu nehmen. Nur iſt gefragt worden, ob P. den wirklichen Erben, deſſen Vater geſtorben iſt, oder bloß den künftigen, während der Vater noch lebt, verſtanden habe. Die ältern Ausleger ſchweigen größtentheils, behandeln aber die Stelle ſo, daß man ſieht, ſie meinen das Erſtere; die Neueren neigen ſich auf die andre Seite hin, und zwar denkt Grot. (und Roſ.) den Vater als auf Reiſen befindlich, ohne allen Grund, Wolf nach Neubours (in Bibl. brem.) Vorgange, Mold., Baumg., Seml., Flatt, A. verſtehen es von den filiis familiarum, die nach Römiſchem Rechte von ihren Vätern ſklavenmäßig gehalten wurden, bis der Vater ſelbſt ſie nach freier Willkür losgab; und zwar beſonders weil die V. 2. vorkommende Formel ἄχρι τῆς προθ. τ. πατρὸς mit den geltenden Rechtsbeſtimmungen nicht übereinkomme. Paulus ſelbſt hat vielleicht ſo ängſtlich nicht geforſcht, wie er es meine, ſondern das durch V. 29. wieder angeregte Bild weiter ausgeführt, wie es für ſeinen Zweck am paſſendſten war. Eine ſchwache Stelle behält es, wie jede Vergleichung; aber zum Weſen der Darſtellung trägt ſie nichts bei. Nimmt man den Erben im eigentlichen Sinne, ſo könnte man ihn hier als Erben Abrahams denken, worauf V. 29. recht leicht führt; nur freilich die προθεσμία τ. π. paßt dann nicht. — νήπιος nicht infans, ſondern impubis. οὐδ. διαφέρει δούλου, wiefern er nehmlich nicht ſein eigner Herr iſt. κύριος π. ὤν. Dies ſcheint nicht auf den künftigen Erben hinzu-

kum, dessen Vater noch lebt, sondern auf den in das Besitzthum bereits eingetretenen, wenn ihm gleich das Verwaltungsrecht noch fehlt.

V. 2. Ἀλλὰ — οἰκονόμους. Chrys. ἐστὶ nach οἰκονόμους ἐπίτροπος Vormund. Die von Winer beigebrachten Stellen, zum Beweise, daß ἐπίτρ. auch während der Lebenszeit des Vaters gedacht werden könne, beweisen nichts; zwar Ael. V. H. III, 26. lebt der Vater noch, aber muß sich aus dem Vaterlande entfernen, bestellt also einen wahren Vormund, Xen. Mem. I, 2, 40. Ael. XIII, 44. Plut. Dem. p. 847. D. (cap. 4.) ist überall von Vormündern verwaister Söhne die Rede, und eben so in Wetsteins Beispielen. Davon verschieden ist der Gebrauch des Worts von Haus- oder Wirthschafts-Verwaltern, der sich Matth. XX, 8. Luk. VIII, 3. findet. Die Frage, wer in Bezug auf das jüdische Volk als die ἐπίτρ. zu denken sey, ob die Priester (Pelag.), oder Engel (Semler zu Baumg.), oder wer sonst, ist rein überflüssig. Da aber hier P. die ἐπίτρ. von den οἰκονόμοις unterscheidet, und diese als Verwalter des Vermögens, gleichviel ob selbstständig oder dem ἐπίτρ. untergeordnet, betrachtet werden müssen, die παιδαγωγοὶ aber so wenig als διδάσκαλοι erwähnt werden, so kann man unter den Ersten Aufseher denken, denen das Ganze der Erziehung der unmündigen Söhne obliege. — ἄχρι τῆς προ. τ. π. Man betrachtet προθεσμία als Adjektiv, und ergänzt nach Lamb. Bos ἡμέρα, aber nicht nur zeigen die von Kypke, Wetstein, A. in Menge beigebrachten Stellen aus Schriftstellern aller Art kein Beispiel, wo ἡμέρα wirklich dabei stände, im Gegentheil viele, wo es gar nicht hinzugedacht werden kann, sondern ich glaube auch deßhalb das Wort als Substantiv nehmen zu müssen, weil das Adjekt. gen. comm. seyn würde. Doch sey dem, wie ihm wolle, die Bedeutung ändert's nicht; es ist die vorbestimmte Zeit, der bestimmte Termin. Nun ist allerdings zuzugeben, daß das römische Recht dem Vater nicht gestattete, die Mündigkeit seines Sohnes nach eigner Willkür zu bestimmen, und auch P. dies wissen konnte oder mußte; aber als ausreichenden Beweis für die darauf gegründete Vorstellung kann ich es doch nicht annehmen, da P. wenn er den Gebrauch für seinen Zweck benutzen wollte, fast genöthigt war, diese kleine Abänderung vorzunehmen. Uebrigens

war ja hier der Vater und der Geſetzgeber die nehmliche Perſon, nehmlich Gott.

V. 3. Die Anwendung des Obigen. Ἡμεῖς, Wir, die wir κληρονόμοι ſind, die durch Chriſtum aus dem Stande der Unmündigkeit zur Mündigkeit emporgehobne Menſchheit. Vornehmlich blickt er wohl auf die Juden hin; denn ſein Hauptzweck iſt die Lehre von der Befreiung vom Geſetz; aber, wie ſich ſogleich zeigen wird, iſt es ihm hierin darum zu thun, eine gewiſſe Uebereinſtimmung in der bisherigen Stellung zwiſchen Juden und Heiden bemerkbar zu machen, weil er V. 8. 9. das Beſtreben der Heidenchriſten als einen Rückſchritt zu bezeichnen vorhat; in ſofern kann man auch die Heiden mit verſtehn. Aug. nahm es wegen V. 8. von dieſen allein, und meinte das ἡμεῖς dadurch zu rechtfertigen, daß P. als Heidenapoſtel ſich wohl unter den Heiden mit begreifen könne. Daher er auch die στοιχεῖα von den Elementen der Welt verſtehen und auf den Naturdienſt der Heiden beziehen konnte. Die Meiſten bloß von den Juden, auch Mor., Flatt. Beide völlig gleichſtellend Winer; wie wir Koppe. ὅτε ἦμεν νήπιοι; als wir unmündig waren, nehmlich vor Chriſtus, und alſo unfähig zur Freiheit und zum Begreifen der hohen Geheimniſſe von der Erlöſung. Es verſteht ſich, daß er nicht von Individuen ſpricht. — ὑπὸ τὰ στοιχ. — δεδουλωμένοι. Man kann conſtruiren: ἦμεν ὑπὸ τὰ στ. τ. κ., δεδουλωμένοι, wir ſtanden unter den στ., als Unterworfene; aber auch in Eins verbunden ἦμεν δεδουλ. ὑπὸ τὰ στ. d. h. wir waren unterworfen, (wie V. 1. geſagt iſt, οὐδὲν διαφ. δούλου), und zwar unter die στ. τ. κ. (welche nach V. 2. unſre ἐπίτροποι waren); eine prägnante Conſtruktion, aus zwei Sätzen Einer gebildet, und dieſe wahrſcheinlich die richtige. τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Fragen wir zuerſt nach der Sache, die P. meint, ſo ſtellt ſich als das Richtigſte dar, daß P. hauptſächlich die Religion ſeines Volkes meine, aber dabei den Zweck habe, dieſelbe als eine ſolche darzuſtellen, welche der Periode der Unmündigkeit angemeſſen geweſen, und in dieſer Beziehung den heidniſchen Religionen gleichzuſetzen ſey, und daß er daher vornehmlich auf den, im Leben überdies am meiſten hervortretenden Theil derſelben hinblicke, welchen ſie mit dem Heidenthum gemein hatte, nehmlich die Menge von Ceremonien und äußerlichen Satzungen, mit denen ſie behaftet war.

hinaus ging nun für den Ausdruck für ihn die Nothwendigkeit jener, denſelben ſo zu wählen, daß er nicht nur der Rückſicht auf die Unmündigkeit entſprechend, ſondern auch ſo allgemein wäre, daß auch vom Heidenthume derſelbe gebraucht werden könnte, und dieſe Aufgabe hat er, meines Bedünkens, ſo gelöſt, daß es in gleicher Kürze nicht beſſer möglich war. Das Wort στοιχεῖον, deſſen urſprüngliche Bedeutung eines in der Reihe ſtehenden Pfahls bald in die des Grundbeſtandtheils der Wörter, alſo des Lautes und Buchſtabens, dann auch des Grundbeſtandtheils der Dinge überhaupt, alſo des Elements, überging (vgl. die gründliche Erörterung Rudolphs zu Ocellus S. 402 ff.) — eine Bedeutung, die ſich auch Weish. VII, 17. 4 Makk. XII, 13. 2 Petr. III, 10. 12. findet —, bedeutet auch die elementa litterarum, die erſten Anfangsgründe der Wiſſenſchaft. Könnte nun P. an unſrer Stelle entweder bloß vom Heidenthume (vorausgeſetzt daß er dies als einen Naturdienſt angeſehen hätte), oder von der Religion der Kinderzeit noch vor der moſ. Geſetzgebung ſprechen, ſo würde man ſeinen Ausdruck ganz buchſtäblich als einen Dienſt der Elemente, d. h. der Naturkräfte, Feuer, Sonne, Mond, u. dgl. zu verſtehen haben, wie von Aug. u. A. (Gennadius b. Oek. verwirft dieſe von ihm als die gewöhnliche bezeichnete Erkl.) geſchehen iſt. Da aber das Judenthum, welches alles dies verabſcheute, mit begriffen werden muß, iſt dieſe Erklärung zu verwerfen, und entweder mit Chryſ. (ὁ μὲν θεὸς ἐξαρχῆς ἐβούλετο ταῦτα χαρίσασθαι. ἐπειδὴ δὲ ἔτι νηπιώδέστερον διεκείμεθα, ἀφῆκεν ὑπὸ τὰ στ. τ. κ. εἶναι, τοιούτοις νομηνίαις καὶ σάββασι. αὗται γὰρ ἡμῖν αἱ ἡμέραι ἀπὸ δρόμου σελήνης καὶ ἡλίου γίνονται), Theod., Oek., Gennad., Theoph., Ambr., Pel., an die von den Bewegungen der Weltkörper abhängigen heiligen Zeiten, deren V. 9. erwähnt wird, hinzublicken, alſo jene Wortbedeutung feſtzuhalten, nur auf andre Sachen bezogen; oder das Wort von elementis oder rudimentis zu verſtehn. Dieſe Erklärung iſt die herrſchende geworden; Erasmus (in den Annott., denn in der Paraphr. giebt er die von Chryſ.) ſagt: de ceremoniis Judaeorum agit et hominum institutionibus, quae velut exordia data sunt hominibus rudibus adhuc et nondum capacibus evangelicae doctrinae. Brenz: Legem et opera ejus vocat elem. mundi, h. e. Alphabetum. Nam quod est Alph. in doctrina litterarum — hoc est

lex Mosi et opera ejus in consequenda justitia. Koppe: puerilis quaedam disciplina; u. ſ. f. Auch ſcheint ſie die paſſendſte zu ſeyn, beſonders wegen στοιχεῖα. Es ſind Elemente des Wiſſens in Bezug auf Religion. Als ſolche konnte er nun auch, ohne ihnen zuviel zuzugeſtehn, die heidniſchen Religionen bezeichnen, und der Ausdruck hat die Allgemeinheit, welche wir begehrten. Aber was bedeutet τοῦ κόσμου dabei? Die Meinungen ſind ſehr verſchieden; Er.: mundum vocat quicquid est visibile et caducum; Calv.: Perinde est ac si diceret: Non habebamus nudam veritatem, sed implicitam terrenis figuris. Ergo quod extrinsecum erat, id ex mundo fuisse docet, tametsi subesset coeleste mysterium. Beza: nomen mundi non refero ad ipsa elementa, sed ad discipulos, ut quum dicitur Dominus sic dilexisse mundum cet. Grot.: Rudimenta, quae quia Judaeis cum mundo sunt communia, vocantur τοῦ κόσμου a majore ea usurpantium parte, ut Col. II, 8. 20. Cal.: quia externa tantum erant et mundana. S. Schmidt: optimum videtur el. m. vocari legem, quia partim mundus aliquid de ea scit, partim et imprimis, quia opera legis sunt hominum et humanum quid. Wolf findet darin eine Hindeutung auf ihren einſt nothwendigen Untergang, und ſo Andere anderes. Mir ſcheint die Vergleichung von Kol. II, 8. 20., obwohl dieſe Stellen ſelbſt der Erklärung zu ſehr bedürfen, um hier als Erklärung gelten zu können, doch auf Eins zu führen. Beide nehmlich erlauben nicht, den κόσμος als das Weltall zu denken, ſondern führen auf den Begriff „Welt" im Sinne der nicht chriſtlichen, noch in geiſtiger und ſittlicher Verkehrtheit begriffenen Menſchheit. Nehmen wir es hier eben ſo, ſo werden wir finden, daß der ganze Ausdruck zwar der Sache nach an verſchiednen Stellen Verſchiedenes, überall aber im Begriffe Eins bedeuten kann, nehmlich Anfangsgründe des Wiſſens, wie „die Welt" ſie hat und haben kann, im Gegenſatz gegen die höhere und vollkommnere Weisheit der υἱῶν τοῦ θεοῦ. Und ſo erſcheint auch durch dieſen Beiſatz der Ausdruck ſo generell gefaßt, daß er auf das Heidenthum recht gut paſſen kann; und überdies könnte die darin liegende Amphibolie von στοιχεῖον ſowohl als κόσμος vielleicht nicht unabſichtlich ſeyn. Der Sinn des Verſes iſt demnach: So waren daher auch wir zur Zeit unſrer geiſtigen Unmündigkeit in einer geiſtigen Gebundenheit, welche darin beſtand, daß wir den Feſſeln einer Religion unter-

wesen waren, wie sie für ein unmündiges, in Verkehrtheit befangenes Menschengeschlecht seyn mußte, nehmlich einer unvollkommenen Elementarreligion.

V. 4. 5. wendet sich der Apostel zu der durch Christus gewirkten Befreiung, die er, wie die Erlösung in jeder andern, hier von ihm nicht beachteten Beziehung, als ein Werk Gottes, durch ihn vollbracht, ansehen lehrt. ὅτε — χρόνου s. v. a. πληρωθέντος δὲ τοῦ χρόνου, d. h. als das Maß der von Gott bis zur Befreiung und Mündigkeits-Ertheilung vorausbestimmten Zeitperiode voll geworden war; ein aus dem Hebräischen in die Sprache der LXX., des Josephus, und des N. T. übergegangenes Bild. πλ. τ. χρ. ist also nicht die προθεσμία selbst, sondern diese trat erst ein, als der χρόνος, die bestimmte Zwischenzeit, voll, d. h. vorübergegangen war. Eben so πλήρωμα τῶν καιρῶν Eph. I, 10. — ἐξαπέστειλεν. In der doppelten Präp. hat man schwerlich Ursache, mit den ältern Theologen etwas Besonderes zu suchen; es ist bekannt, daß die Sprache des N. T. Zusammensetzungen liebt, und daher auch Compositis neue Präpositionen vorsetzt. Vgl. I, 14. — γενόμενον ἐκ γυναικός. Lange Zeit boten diese Worte den Christologen eine willkommene Gelegenheit dar, über die Menschwerdung Christi zu dogmatisiren, und zu polemisiren. Diese Zeit ist vorüber, und wir rufen sie selbst durch Berichterstattung nicht zurück, da P. an alles dies gewiß nicht gedacht hat. Wir finden darin nichts Anderes, als eine Beschreibung der Menschwerdung des Sohnes, seiner ταπείνωσις oder κένωσις (Phil. II, 7. 8.), entweder um durch Andeutung der tiefen Erniedrigung, welche sich der Sohn gefallen lassen, auf die Größe der erzeigten Gnade hinzuweisen, oder um zu lehren, wie er uns gleich werden mußte, ein Mensch wie wir, um Menschen zu erlösen. Die Lesart γεννώμενον hat weder die besten Hdschr. noch das Tempus zu ihrer Empfehlung. Sie kann zufällig oder aus dogmatischen Ursachen entstanden seyn. — γενόμενον ὑπὸ νόμον. Wollte man, mit Koppe, Flatt, diese Worte wegen des gleichen Verbi einander parallelisiren, und daher nichts weiter darin finden, als eine Bezeichnung seiner jüdischen Geburt, so würde man den Ap. sonderbar und ziemlich zwecklos reden lassen. Die Einerleiheit des Verbi ist rein zufällig, und dies Glied ist als ein besonderer Relativsatz, ὃς ἐγένετο ὑπὸ ν. von dem vorhergehenden zu

trennen, und mit dem Zweckſatz ἵνα — ἐξαγοράσῃ zu verbinden. Alſo der Sinn: Gott ſandte ſeinen Sohn, der von einem Weibe geboren, und dem Geſetze für den Zweck unterthan wurde, um ꝛc. Wenn Flatt ſagt: Der Zweck ſeiner Sendung ging zunächſt die Juden an, denen er beſtimmt verheißen war, ſo iſt dies, ſo allgemein ausgedrückt, unpauliniſch; denn nur in der Einen Beziehung, welche P. hier allein ins Auge faßt, nehmlich auf die Befreiung vom Geſetz, konnte der Ap. dies behaupten wollen. In allen übrigen gehörte ſein Chriſtus der ganzen Menſchheit an. — War aber die Befreiung vom Geſetz der Zweck ſeiner Uebernahme deſſelben, ſo mußte dieſe Uebernahme nothwendig ſeyn, um den Zweck zu erreichen; der, welcher Andre vom Geſetz erlöſen wollte, mußte ſich freiwillig demſelben unterwerfen. Wiefern dies nothwendig war, ſagt P. weder hier noch ſonſt, und die Meinungen der Theologen gehen den Exegeten nichts an; nur das muß bemerkt werden, daß die bei Semler und Paulus vorkommende Anſicht, als gehe die Befreiung daraus hervor, daß Chriſtus nach dem jüdiſchen Geſetze und von deſſen Verwaltern als Uebertreter hingerichtet worden ſey, alſo ſeine Freunde nichts mehr mit ihm, das ihrem Haupte den Tod gebracht, zu ſchaffen haben dürfen, — wodurch die Losſagung vom Geſetz ein Akt der Rache wird — gewiß nicht die des Apoſtels ſey. Am wahrſcheinlichſten hat er an Stellvertretung gedacht, worauf auch ἐξαγοράζειν (ſ. III, 13.) führt. Daß οἱ ὑπὸ νόμον bloß die Juden ſind, verſteht ſich. Sehr zweckmäßig geht daher der Ap. im nächſten Gliede aus der dritten Perſon, die eigentlich erfordert würde, in die erſte über, und ſetzt ἀπολάβωμεν, denn dies ſollte Allen zu Theil werden. Ἀπολαμβάνειν, wieder erhalten, Luk. XV, 27. Daher Vulg. reciperemus, und Aug. Non dixit accipiamus, sed recipiamus, ut significaret hoc nos amisisse in Adam, ex quo mortales sumus. Aber Paulus lehrt an keiner Stelle, daß die Menſchheit die υἱοθ. einmal gehabt, wozu es ihm doch an Gelegenheit nicht hätte fehlen können; alſo kann er auch nicht lehren, daß wir ſie wieder erhalten ſollten. Dann bedeutet aber ἀπολαμβ. auch: Etwas empfangen, was der Andre irgend wodurch uns zu geben ſchuldig geworden iſt, das uns beſtimmte Theil empfangen, z. B. Erſatz Luk. XVIII, 30. Lohn oder Strafe, Luk. XXIII, 41. Röm. I, 27. Kol. III, 24. Daher die Erklärung des Chryſ.:

πολὺς εἶπεν ἀπολάβωμεν, δεικνὺς ὀφειλομένην· ἄνωθεν γὰρ ἐπηγγείλατο, der Theoph. mit Etwas mehr Worten folgt. Auch Bengel theilt diese Ansicht. Allgemeiner Winer: ἀπολ. dicuntur impr. illi, qui, quae ipsis destinata et quasi reposita sunt, accipiunt. Doch läßt sichs auch so denken, daß die υἱοθ. Frucht der Erlösungsthat Christi gewesen sey. τὴν υἱοθεσίαν, die Sohnschaft, welche wir nehmlich jetzt haben. υἱοθ. eig. Adoption, das Wort, dessen P. sich bedient, um die Stellung der Christen gegen Gott, wiefern sie zu Söhnen geworden sind, substantivisch zu bezeichnen. s. zu Röm. VIII, 15. Der Begriff der Mündigkeit, der genau genommen hier hervorzuheben war, ist auch hier, wie oben III, 26. nicht mit ausgedrückt worden. Denn im Worte selbst liegt er nicht. Das Verhältniß dieses zweiten Zwecksatzes zum ersten fasse ich wie III, 14. Das ἐξαγοράζειν Zweck des ὑπὸ νόμον γενέσθαι, selbst aber nur Mittel zu höherm Zweck, nehmlich zum Gewinn der υἱοθ., des höchsten Gutes, für die Menschheit. Das höchste Gut ist sie, wiefern die Anwartschaft auf alle Güter des Heils in ihr enthalten ist.

V. 6. ὅτι δὲ — υἱοί. Wie dieser Satz zu fassen sey, wird verschieden geurtheilt. Die Vulg. giebt quoniam, was darauf führt, daß die Sendung des πνεῦμα als eine Folge der υἱοθεσία, eine aus ihrem Empfang hervorgegangene Gnadenwohlthat zu betrachten sey, wie dies auch die Ansicht von Beza, Lap., Bald., Grot., Beng., Seml., Mor., Ros., Scholz, Paulus, wirklich ist. Ihr aber steht vornehmlich entgegen, daß ὅτι, wenn es einen Vordersatz bildet, bei P. wohl nie die Bedeutung „weil" hat. In dieser Bedeutung würde er διότι oder ein anderes Wort gesetzt haben. Richtiger erscheint daher die Ansicht des Chrys., mit welcher Theoph., Ambr., Pel., Hunn., Os., Par., Schmidt, Mold., Baumg., Koppe, Morus, Flatt, harmoniren, daß P. seinen Lesern einen aus ihrer eigenen innersten Erfahrung hervorgehenden Beweis darbiete, der sie nicht daran zweifeln lasse, daß sie υἱοὶ seyen. Einen solchen Beweis nun konnte ihnen das πν. geben, wenn es das in ihnen wirkte, was er hier sagt; und sie bedurften eines solchen, um dem, was er von der Sohnschaft sagt, festen Glauben beizumessen, und sich dadurch bewegen zu lassen, ihre Freiheit vom Sklavenjoche des Gesetzes lebendig anzuerkennen. Calv.: Adoptionem, cujus me-

minerat, ad Galatas pertinere ostendit argumento a consequenti. — Sp. Ch., inquit, vobis auctor est atque hortator, ut audentis patrem vocare deum. Ergo certum est vos esse dei filios. Das πνεῦμα werden wir hier wie ſonſt nicht von der Wirkung verſtehen, welche Gott in ihnen hervorgebracht, nehmlich der kindlichen Geſinnung, denn dieſer wird erſt nachher erwähnt, ſondern vom Urheber derſelben, dem in ihnen wohnenden göttlichen Geiſte. Die Bezeichnung als πν. τοῦ υἱοῦ darf uns nicht auffallen, da ſie auch ſonſt ſo vorkommt, daß ſie mit πν. τοῦ θεοῦ oder ἅγιον als gleichgeltend erkannt werden muß, vgl. Röm. VIII, 9 ff. 2 Kor. III, 17. Phil. I, 19. Sie iſt aber auch ſehr paſſend, wiefern der Geiſt des Sohnes am geeignetſten ſeyn muß, die Ueberzeugung, Söhne zu ſeyn, in den Gemüthern anzuregen. Calv.: Hoc quoque circumstantiae loci melius congruit, quod vocat Spum. fil. dei, quam si alio quovis epitheto usus esset. Ideo enim nos filii, quia eodem Spu. cum filio unico praediti. Hunnius: Data opera nominat h. l. fil. Sp., ut ostendat filiis dei adoptivis per gratiam adoptionis conferri eundem illum Spum., quem filius in deitate possidet per naturam. Vgl. Par., Koppe, A. Ueber ἐξαπέστειλεν dogmatiſirte die frühere Zeit, wie ſich erwarten läßt. εἰς τὰς κ. ἡμῶν. So auffallend hier beim erſten Blick die erſte Perſon, ſo iſt doch die Autorität von ACDFG, vielen Min., It. Vulg., und verſchiedenen Citationen der VV. faſt entſcheidend für dieſelbe gegen rec. ὑμῶν. Auch verſchwindet das Auffallende zum Theil, wenn wir bedenken, daß einmal es zweckmäßig war, die Gabe des πνεῦμα als eine allgemeine den Chriſten als ſolchen ohne Unterſchied ertheilte zu bezeichnen, dann aber auch dem Ap. im Schreiben noch der Gedanke kommen konnte, daß er den galatiſchen Leſern dieſelbe nicht mit voller Zuverſicht zuſprechen durfte, da ſie dem Abfall zu nahe ſtanden, um den Einfluß des πν. kräftig zu empfinden. In wiefern aber daſſelbe die Gewißheit von der υἱοθεσία verleihe, ſollen die nächſten Worte zeigen: κράζον ἀββᾶ ὁ πατήρ. κράζειν, eig. ſchreien, im N. T. rufen; vgl. Joh. I, 15. VII, 28. Warum P. das Syriſche ἀββᾶ gebrauche, und darnach die griech. Ueberſetzung ὁ πατήρ (Nom. als Vokat., wie im Griech. bei Appellativis häufig.) hinzufüge, iſt, wie bei Röm. VIII, 15., ſo auch hier, Manches geurtheilt worden; es ſoll geſteigerter Aus-

druck der kindlichen Gesinnung seyn (Hunn., Par.), oder andeuten, daß Juden und Heiden den heiligen Geist erhalten, der sie Gott als Vater anrufen lehrt (Os., Beng., Seml.), u. dgl.; aber das Wahre ist doch wohl nur, daß P. das griechischen Lesern unverständliche Wort erklären will, wie Erasm., Beza, Koppe, Win., Flatt, A. erklären. Aber warum überhaupt erst das fremde Wort gebrauchen? Winer giebt einen Grund an, der mir annehmlich scheint: quid si respiciat solennes precum formulas, quae ab hoc vocabulo incipiebant? — Wenn er nun hier sagt, das πνεῦμα in unsern Herzen rufe ἀββᾶ, so ist der Sinn derselbe wie Röm. VIII, 15. ἐν ᾧ κράζομεν ἀββᾶ, was auch hier FG. darbieten; nehmlich: der in unsern Herzen wohnende und wirkende Geist wirke ein so inniges Gefühl der Sohnschaft, daß wir in unsern Gebeten Gott mit frohem, freiem Muthe als unsern Vater anreden, d. h. uns als wahre Kinder an ihn als unsern wahren Vater wenden können.

V. 7. Folgerungen aus Obigem, und zwar zuerst des Satzes, dessen Beweis V. 6. hatte geben sollen, zu größerer Bekräftigung, und um zugleich das Gegentheil zu verneinen, wiederholt. ὥστε, Zeichen der Folgerung; οὐκέτι Rückblick auf die frühere Zeit unter den στοιχείοις, im Stande der Unmündigkeit, die nun ein Ende hat; die zweite Sing. als Hinwendung zu jedem Einzelen eine eindringende Rednerfigur. Mit der zweiten Folgerung weicht P. etwas von der richtigen Bahn der Gedanken ab, indem er hier wieder wie III, 29. und Röm. VIII, 17. aus dem Begriffe des Sohnes den des Erben ableitet, während er doch in der hier zu Ende gehenden Gedankenreihe gleich Anfangs von diesem Begriffe ausgegangen war (V. 1.), und also gar nicht mehr die Frage behandelt, ob, und unter welchen Bedingungen Einer κληρονόμος werde. Nach κληρονόμος bieten die Auktoritäten sehr Verschiedenes. C. gar nichts; Kopt. Aeth. Arm. bloß θεοῦ; AB. Vulg., einige BB. διὰ θεοῦ, Theoph. mit ein Paar Min. μὲν θεοῦ, συγκληρονόμος δὲ Χριστοῦ aus Röm. VIII, 17., u. s. f. Offenbare Zeichen, daß P. selbst gar nichts nachfolgen lassen, wie schon Semler urtheilte. Lachm. διὰ θεοῦ, was sich wenigstens durch innern Werth nicht empfiehlt.

V. 8. Nachdem nun P. die Zeit der Unmündigkeit der Menschheit und ihre Erhebung daraus zur Mündigkeit theils all-

gemein, theils mit beſondrer Rückſicht auf das Judenvolk, deſſen Geſetz als fortan überflüſſig darzuſtellen hier ſein Hauptzweck iſt, genügend beleuchtet hat, wendet er noch einmal um, in der Abſicht, einen Blick beſonders auf das Verhalten der Galater zu werfen, der ſie belehre, wie ſo verkehrt ſie handeln, da ſie, aus dem Heidenthum zum Chriſtenthum berufen, ſich von dieſem zur knechtiſchen Geſetzlichkeit umwenden wollen. Ein Zeichen des Verlaſſens ſeiner jetzigen Materie, und Zurückkehrens zu etwas Früheren, iſt alſo in der Part. ἀλλὰ zu ſuchen. Τότε μέν, dem V. 9. νῦν δὲ entſpricht, Hindeutung auf die Zeit, in der ſie noch νήπιοι waren, und als ſolche den στοιχείοις unterworfen. ἐδουλεύσατε — θεοῖς. Das Verbum δουλεύειν wird zwar, wie das hebr. עבר, dem es entſpricht, auch von dem Dienſte gebraucht, welchen der Menſch Gott leiſten ſoll, und daher auch von den Chriſten geſagt, vgl. Röm. VI, 19. 22.; betrachten wir aber den Zuſammenhang unſrer Stelle mit V. 1. 3., ſo wird nicht unwahrſcheinlich, daß der Begriff des δοῦλος hier beſonders hervorgehoben werde, wie er auch V. 9. wieder δουλεύειν braucht. Dennoch würde mir „die Knechte machen", was Paulus beide Male braucht, als zu gemein erſcheinen. Man könnte hier das Imperf. erwarten, das einige unbedeutende Auktoritäten wirklich darbieten; aber ich glaube, der Aoriſt iſt mit Abſicht gebraucht, um jene δουλεία ſchlechthin in die Vergangenheit zu ſtellen ohne alle Nebenrückſicht. Die Lesart φύσει μὴ für μὴ φύσει ſcheint durch die Auktorität von ABCDEF. 17. 71. 73. 80. h. Athan. Nyſſ. Baſ. Cyr. Theod. Oek. Ambr. Hier. ſo feſt geſtützt, daß ich urtheilen muß, Lachmann habe ſie mit vollem Rechte aufgenommen, und mich wundere ſie von Winer verworfen zu ſehn. Warum denn allen Hauptauktoritäten zu Trotz die Stellung beibehalten, welche der Zufall aus geringern Hdſchr. in die erſten Ausgaben gebracht hatte? Dazu kommt, daß bei der bisherigen Stellung die Negation nicht zum Partic., ſondern zu φύσει gehören würde, und ich weiß nicht ob ich irre, wenn ich behaupte, daß dann gar nicht μή, ſondern οὐ ſtehn müßte. Denn der Sinn iſt dann: τοῖς οὐσι θεοῖς οὐ φύσει (ἀλλὰ ἀνθρωπίνῃ αἱρέσει oder dgl.), Ihr dientet denen, welche Götter ſind nicht durch ihr Weſen, ſondern ꝛc. Die Lesart der Handſchriften dagegen hat dieſen Sinn: Ihr dientet denen (d. h. den Weſen), die vermöge ihr

ur Natur, ihres Wesens keine Götter sind, grade so, als wenn sie Götter wären. Uebrigens spricht hier P. ganz seinem übrigen System angemessen. Denn daß den Gegenständen des heidnischen Cultus gar keine Realität zukomme, ist seine Meinung keineswegs; nicht ohne Nachdruck sagt er 1 Kor. VIII, 5. εἰσὶ θεοὶ πολλοί; aber für wahre Götter erkennt er sie nicht an. Während er nun 1 Kor. X, 20. 21. geradehin andeutet, daß diese Götter Teufel seyen, läßt er es hier klüglich unberührt, was sie seyen, und bringt nur darauf, daß sie keine Götter seyen. Diese Stelle ist zugleich eine der entscheidendsten dafür, daß er es nur mit Heidenchristen zu thun hatte, indem er nirgends auch nur die kleinste Spur giebt, daß er sich hier an diese besonders, und dann etwa wieder an Andre wende. Und da er offenbar hier auf V. 3. zurückblickt, so wird es klar, daß unsre oben ausgesprochene Ansicht über die Wahl des Ausdrucks στοιχεῖα die richtige seyn müsse. Die Worte οὐκ εἰδότες θεόν sollen offenbar die Ursache bezeichnen, warum sie früher den eingebildeten Göttern gedient, nehmlich weil sie Gott nicht gekannt; und dienen seinem schon durch μὲν (das ihm so seltne Wort) angedeuteten Zwecke. Dieser ist nehmlich ihr früheres Verhalten als der Entschuldigung fähig darzustellen, um das jetzige desto stärker rügen zu können. Damals, ist sein Sinn, war es kein Wunder, daß Ihr den στοιχείοις unterworfen waret, und eingebildeten Göttern dientet, denn Ihr kanntet Gott nicht. Eben deßhalb aber war es unnöthige Mühe, wenn ältere Ausleger den anscheinenden Widerspruch unsrer Stelle mit Röm. I, 19 ff. durch mancherlei Deutungen zu heben suchten. Auch 1 Thess. IV, 5. sagt er dasselbe von den Heiden. Für entschuldigend nehmen diese Worte auch Theoph., Bull, Os., Seml.

V. 9. Seiner eigentlichen Rüge πῶς — στοιχεῖα stellt er nun noch in den Participialgliedern die Momente voran, die sie am stärksten hätten vor dem Rückfalle bewahren sollen. γνόντες θεόν, nachdem Ihr Gott erkannt, d. h. kennen gelernt, habt, worin liegt: obwohl es geschehen ist. Daß dieses Erkennen Gottes in keinem niedern Sinne gefaßt werden dürfe, auch vom Ap. als eine Sache von hohem Werthe gedacht werde, liegt am Tage. — Μᾶλλον δὲ — θεοῦ. P. corrigirt den gebrauchten Ausdruck, was μᾶλλον δὲ zu bewirken pflegt. Es hätte nehmlich

das γινώσκειν, welches eine Aktivität andeutet, den Schein hervorbringen können, als wäre der gethane Vorschritt ihr eignes Werk und Verdienst, was P. durchaus nicht dulden kann. Um ihnen daher diesen Dünkel zu nehmen, und zugleich durch Hinweisung auf die ihnen zu Theil gewordne Wohlthat die Größe ihrer Schuld in stärkeres Licht zu setzen, fügt er hinzu: oder vielmehr γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ. Aber was besagen diese Worte? Ich kenne zwei Haupterklärungen, die eine: Ihr seyd von Gott erkannt, zu Gnaden angenommen, als seine Söhne anerkannt worden, kurz Andeutung des ihnen von Gott erwiesenen Wohlwollens. Oek. οὐ γὰρ ὑμεῖς, φησὶν, ὀλιγῳ πόνῳ τὸν θεὸν εὕρετε, ἀλλ' αὐτὸς ἐν πλάνῃ διάγοντας ἐπεσπάσατο. Bald. In gratiam recepti ac pro filiis et heredibus habiti. Grot. A deo ipso approbati. Par. Dicitur deus cognoscere quos diligit, gratia sua dignatur, nescire quos negligit, rejicit. Viele Andre in ähnlichem Sinne. Die zweite findet sich bei Beza, Bull., Lap., Wolf, Seml., Koppe, Flatt, und beruht darin, daß man γνωσθῆναι die Bedeutung eines hebr. Hophal beilegt, scire facti, sagt Beza, mit Vergleichung von 1 Kor. VIII, 3., also s. v. a. zur Erkenntniß Gottes gebracht werden. Koppe sucht die Nothwendigkeit dieser Erklärung aus dem Gegensatze zu erweisen, und den Gebrauch aus der Liebe zu Gegensätzen zu entschuldigen. Aber nicht allein findet diese Nothwendigkeit gar nicht Statt, sondern diese Bedeutung läßt sich auch in keiner Stelle erweisen. S. Winer Gr. S. 216. Die Sache ist sehr einfach. Nicht, daß Gott ehedem von ihnen nichts gewußt, sagt P., sondern weil sie sich von ihm abgewandt gehabt, habe auch Gott sich von ihnen abgewandt, sie nicht kennen, nichts von ihnen wissen mögen (Vgl. Matth. VII, 23.). Jetzt aber habe er sich ihnen wieder zugewandt, und sie als die Seinen anerkannt; Auffassungsarten, von denen das A. T. ja fast allenthalben, zumal in den Propheten, Beispiele giebt. Ihrem Wesen nach ist daher die erste Erklärung die richtige. — Nun die Rüge selbst: πῶς ἐπιστρέφετε κ. τ. λ., d. h. wie könnt Ihr nur ꝛc.? wie ists nur möglich, was kann Euch nur bewegen, daß Ihr ꝛc. Vgl. über πῶς II, 14. Die στοιχεῖα sind offenbar die auch V. 10. theilweise genannten Beobachtungen des jüdischen Gesetz- und Ceremonien-Dienstes. Denn daß die Gal. sich nicht zum Hei-

thum und seinen Gebräuchen hinwenden wollten, ist so gewiß, daß man sich wundern muß, wie Ambr., Pel., A. haben daran denken können. Das beigefügte πάλιν hat diese und Andre in den Irrthum gebracht, indem sie nicht begreifen konnten, wie P. wieder sagen könne, da sie doch vorher mit jüdischen Satzungen nichts zu thun gehabt? Dies ist auch die Ursache, daß Manche, zuletzt Flatt, πάλιν durch ἔμπαλιν, retro, erklären zu müssen, geglaubt, um nicht eine Rückkehr, sondern einen Rückschritt vom Besseren zum Schlechteren darin finden zu können. Luther 2. hilft sich damit, daß er sagt: quicunque articulo justificationis excidit, ignorans dei est et idololatra. Ideo perinde est, sive postea redeat ad legem, sive ad cultum idolorum cet. — Ratio haec est, quia deus non vult cognosci nisi per Christum. Und so Andere anders. Alles wird klar, wenn man festhält, was über στοιχεῖα gesagt ist. Στ. waren im Judenthum, στ. im Heidenthum; in sofern waren beide einander gleich. Mochten sie sich nun auch nicht zu den verlassenen στοιχ. zurückwenden, immer kehrten sie dahin zurück, von wo sie ausgegangen waren, zur Elementar- und Kinder-Religion. So sagt er nichts, was er nicht behaupten könnte, und man hat nicht erst nöthig, zu Vermuthungen, wie die Rösselsche (s. Flatt), seine Zuflucht zu nehmen, als müßten die galatischen Christen vor ihrer Bekehrung Proselyten gewesen seyn. Auch das ist nicht nöthig, das πάλιν mit Wessel, Wolf, Semler, A. nur auf das δουλεύειν zu beziehn, was ja doch nur im folgenden Satze möglich wäre, im ersten aber nicht. Er nennt die στοιχεῖα ἀσθενῆ καὶ πτωχά, schwach und dürftig, entweder nur um sie ganz allgemein in ihrer Unvollkommenheit im Vergleich gegen die neue Heilsanstalt darzustellen — und dies scheint mir das Richtige —; oder, wenn man doch in den einzelen Ausdrücken etwas suchen will, ἀσθενῆ, wiefern sie nicht vermögen den Menschen zur δικαιοσύνη zu führen, πτωχά, wiefern sie ihm keinen wahren Segen, höchstens arme Brosamen, darbieten können. Man vergleicht Hebr. VII, 18. Bengel: Debilitas opposita parrhesiae filiali, egestas opulentiae hereditatis. — οἷς — θέλετε. ἄνωθεν, von oben her, Jak. I, 17. al. wiefern aber von einer abfließenden Sache der Anfang oben zu denken ist, von Anfang an, Luk. I, 3. Apg. XXVI, 5., nicht selten bei Chrys., z. B. zu III, 17. σκόπει δὲ ἄνωθεν τὸ ὑπό-

δειγμα, d. h. von Anfang an, der Reihe nach in ſeinen Theilen. Dann: von vorn herein, von Neuem. πάλιν ἄνωθεν ein Pleonasmus, der auch Weish. XIX, 6. vorkommt, und ſeines Gleichen bei den beſten Schriftſtellern hat, aus denen es an Beiſpielen bei den Sammlern nicht gebricht. Daß P. ſagt, den στοιχ. dienen, hat für mich nichts Auffallendes, wie es für Flatt gehabt. δουλεύειν kann auch hier, wie V. 8. ſeine eigentliche Bedeutung feſthalten: Sklaven der στοιχεῖα werden. θέλετε, Ihr wollt, d. h. habt Luſt, Begehren darnach. Nicht sponte servitis, denn nicht allein thaten ſie's noch nicht, ſondern es läßt ſich auch der in der attiſchen Gräcität nicht unbekannte Gebrauch von ἐθέλειν ποιεῖν τι als sponte, haud invitum facere aliquid, im N. T. nicht erweiſen.

V. 10. hat unläugbar den Zweck, die V. 9. aufgeſtellte Behauptung durch Beiſpiele zu beweiſen. Darin liegt denn auch die Urſache, daß P. ausſchließlich jüdiſcher Ceremonien und Satzungen, ſelbſt der Beſchneidung, nicht erwähnt, ſondern ſolche nennt, welche das Judenthum mit dem Heidenthum gemein hatte. Denn nur hierdurch konnte er ſeine Leſer überzeugen, daß ihr jetziges Streben eine wahre Rückkehr zum verlaßnen Dienſte ſey. Die einzeln Ausdrücke ἡμέραι, μῆνες, καιροί, ἐνιαυτοί, genau zu beſtimmen, ſcheint nicht von Nöthen, Sabbate, Neumonde, heilige Zeiten, Feſte, auch heilige Jahre, fallen Jedem von ſelbſt ein. Man vergleicht auch Kol. II, 16. παρατηρεῖσθαι, observare, gewöhnlich im N. T., Aktiv und Med. in der Bedeutung des Auflauerns, vgl. Mark. III, 2. Luk. VI, 7. XIV, 1. XX, 20., auch bewachen, Apg. IX, 24. Hier offenbar beachten, wiefern nehmlich ein Tag heiliger als der andre ſey. Bengels (u. A. vor ihm) Meinung, es liege in der Präp. hier, wie ſonſt allerdings manchmal, eine Andeutung, daß das τηρεῖν mit Unrecht geſchehe, observatis quasi sint aliquid, praeter fidem, worin Baumg. mit ihm harmonirt, hat nichts für ſich. — Aber nicht unbeachtet darf bleiben, welche Vorſtellung P. vom chriſtlichen Cultus haben mußte, da er Beobachtung heiliger Tage ſchlechthin als ein δουλεύειν τοῖς στοιχείοις betrachten lehrt. Natürlich auch, denn ſein Chriſtenthum ſollte ein ununterbrochner Gottesdienſt ſeyn; da konnte kein Unterſchied mehr unter den Tagen bleiben.

V. 11. Ein Schlußwort, enthaltend das Ergebniß deſſen, was in Galatien geſchah, auf ſein Gemüth. φοβοῦμαι ὑμᾶς. Das Pron., das einige Min., lat. VV. und Theoph. weglaſſen, kann nicht wohl mit Winer durch Attraktion erklärt werden, daß es aus dem folgenden Satze heraufgenommen wäre. Denn dieſe Art der Attraktion findet nur Statt, wenn das in den Hauptſatz heraufgenommene Wort Subjekt des abhängigen Satzes iſt. Aus dieſer Gattung ſind auch ſeine Beiſpiele, daher ſie nichts beweiſen. Es bleibt daher nur übrig, den Satz als ganz iſolirt, den folgenden bloß als Erläuterung zu denken. Ich fürchte Euch, ſagt er; d. h. mir iſt bange vor Euch und Euerm verkehrten Sinn, nehmlich wohin derſelbe Euch noch führen wird. Dann aber — eine prägnante Conſtruktion — wird auch ein neuer Satz von φοβοῦμαι abhängig gemacht. Denn Frageſatz: Habe ich nicht gar ꝛc., wie ihn Paulus nimmt, kann er wohl nicht ſeyn. — κοπιᾶν, von κόπος, arbeiten, und zwar mit Anſtrengung; εἰς τινα, in Bezug auf Jemand, für oder an Jemand, Röm. XVI, 6.; der Indik. Prät. nach μή, weil ſeine Beſorgniß nichts anders iſt, als die Meinung, das Gefürchtete ſey wirklich ſchon geſchehen. S. Matth. Gr. S. 1001. und oben zu II, 2. — Dies alſo iſt das Endreſultat ſeines Sinnens über das Verhalten der Galater; P. fürchtet, alle ſeine Arbeit an ihnen ſey umſonſt geweſen.

Von V. 12. bis 20. folgt eine Stelle, die in den paulini-ſchen Briefen einzig iſt in ihrer Art, und uns den Charakter des Apoſtels aufſchließt, faſt wie keine ſonſt. Seine Irrung mit der galat. Gemeine mußte ſehr bedeutend, ſeine Furcht, daß ſein Werk bei ihnen untergehe, ſehr gegründet ſeyn, ſelbſt ſehr unangenehme Details mußten ſich zwiſchen ihm und ihnen bei ſeinem letzten Beſuch ereignet haben. Darum — ohne Zweifel nach einem kurzen Innehalten ſeit V. 11. — keine Disputation mehr, keine Argumentation, ſondern bloße Rede zu den Herzen, viel Ausdruck tiefer Empfindung, viel herzergreifende Wendungen und Gedanken. Die ganze Stelle geht aus dem Innerſten ſeines Gemüths hervor, iſt der ſprechendſte Beweis ſeiner innigen Liebe zu ſeinem Werk und ſeinen Gemeinen, und zugleich der Stärke der Empfindung, die ſeinen Charakter eigen iſt. Aber dies giebt auch der Erklärung eine eigne Schwierigkeit. Solche Rede weicht nicht nur überhaupt von der des ruhigen Verſtandes ab, und verlangt nicht nach lo-

gischen, sondern nach oratorischen und psychologischen Grundsätzen behandelt zu werden, sondern gestaltet sich auch nach der individualen Eigenthümlichkeit des Redenden in Jedes Munde anders, und kann, meiner Ueberzeugung nach, nur durch ein möglichst tiefes Eindringen in diese Eigenthümlichkeit einigermaßen genügend, vollkommen aber nur von dem begriffen werden, der bei einem ganz ähnlichen Charakter sich in ähnlichen Lagen befunden hat. Daher finden sich denn auch bei Luther 2., als derselbe seine kränkendsten Streitigkeiten schon bestanden hatte, und, bei ähnlicher Gemüthsart und gleich redlichem Eifer, wissen mußte, wie es thut, seine Arbeit vernichtet zu sehn, gar schöne Worte über diese Stelle. Auch der feinfühlende Bullinger scheint den Schatz der Empfindung gekannt zu haben, der in ihr liegt. Aber nicht ohne Furcht gehe ich an ihre Erklärung. Zu den schwersten Disputationen wird Verstand erfordert, und Jeder setzt daran, soviel er hat; hier — ein Gemüth wie das des Apostels selbst; ists da nicht hohe Vermessenheit, ihn verstehn und auslegen zu wollen? Und überdies nur allzugroße Gefahr, daß der Leser, der Beurtheiler zumal, in den Text hineingetragen nenne, was nur aus demselben heraus empfunden worden ist. Doch es darf nicht unterbleiben, ich gebe was ich kann.

Da mit V. 21. der ganze Ton sich wieder ändert, und neue Disputation beginnt, so kann man auf den Gedanken kommen, P. habe hier schließen wollen, es sey ihm aber später noch mehr beigefallen, was er daher nachbringe. Aber es läßt sich auch annehmen, daß ihn bloß hier sein Gefühl überwältige und fortreiße, dann aber bei allmähligem Nachlassen seiner Heftigkeit das Begehren, sie durch Argumente zu ergründen, neue Kraft gewinne, und zu neuen Versuchen forttreibe. So pflegen wir zu thun; wenn wir uns vergeblich bemüht, unsern Gegner durch unsre Gründe zu überzeugen, so schweigen wir einige Augenblicke, während in unserm Innern große Bewegung ist; dann, Stellung, Ton der Stimme, Alles verändernd, versuchen wir, ob wir nicht durch sein Herz den Weg zu seinem Verstande finden mögen. Unterdeß aber erwacht von neuem das Bewußtseyn der Wahrheit unsrer Ansicht, der Unwiderleglichkeit unsrer Gründe, und nicht lange, so streiten wir wieder mit den Waffen des Verstandes. Ist nicht P

Rede gerade so beschaffen? So muß sie auch ganz aus diesem Standpunkte beurtheilt werden.

V. 12. *Γίνεσθε — ὡς ὑμεῖς.* Der an sich leichte Wortsinn hat verschiedne Deutungen erfahren. Sie lassen sich in zwei Hauptklassen bringen; die eine findet darin eine Ermahnung, eben so, wie er selbst, allem jüdischen Wesen zu entsagen, und fest in christlicher Freiheit zu bestehn. Mit mancherlei Schattirungen, besonders in Bezug auf die Worte ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, findet sich diese Auffassung bei Chrys. (welcher den Sinn giebt: Ich bin so eifrig fürs Gesetz gewesen, wie Ihr jetzt, und dennoch völlig umgewandelt. Ahmt mir hierin nach.), Theod., Oek., Theoph. (alle drei ganz an Chrys. angeschlossen), Aug., Ambr. (beide den zweiten Satz in dem Sinne fassend: auch ich bin ja ein Mensch wie Ihr, und habe mich doch befreit. So könnt auch Ihr es thun.), Pel. (imitamini me gentiliter viventem, quia et ego gentiliter vivo), Bugenh. (Ich bin aufgestiegen von den Satzungen der Welt zu Gott; so seyd Ihr auch aufgestiegen von den Abgöttern gleich zu demselbigen Gotte. Sind wir nun gleich worden in Gott durch Christum, so bitt ich Euch, l. Br., laßt uns gleich bleiben.), Lap., Par., Bald., Semler, Koppe, Scholz, Win., Flatt, A. Die andre Klasse findet hier eine Ermahnung, die Liebe, die er ihnen zeige, durch gleiche Liebe zu erwiedern. Dahin gehört Luther (1. Sensus: ego quidem non sum iratus a vobis, non exasperastis me. Ita rursus nolite a me laedi et exasperari, sed commune malum utrique deploremus cet. 2. Sitis affecti erga me ut ego erga vos, q. d. forte nimis acriter objurgavi vos, sed condonate mihi hanc asperitatem, et judicate non ex verbis cor, sed ex affectu cordis mei verba cet.), Menz, Hunn., Os., Cal., Wolf, Zach., Morus. In anderer Weise Beza (Estote quasi ego. Sic a Latinis amicus dicitur alter ego, vel alter idem. Mira enim phrasi declarat apostolus in Gal. benevolentiam singularem, q. d. estote ego, quandoquidem ego sum vos, addita tamen particula ὡς, qua uti solemus ut molliatur dicendi genus) und ganz einstimmend Grot. Diese letzte Ansicht liegt dem Zusammenhange so fern, und ist in den Worten so wenig begründet, daß sie schlechthin abgewiesen werden darf. Um unser eignes Urtheil zu bestimmen, stellen wir folgende Fragen auf: 1) in wiefern war P. geworden wie seine

Leſer? (Denn daß im zweiten Gliede das Verbum in anderm Tempus genommen werden dürfe, kann, wie auch Winer zeigt, nicht bezweifelt werden.) 2) in wiefern kann er fordern, daß dieſe werden wie er? 3) in wiefern findet der durch ὅτι angezeigte Cauſſalnexus Statt? — Auf die erſte antworte ich: Entweder wiefern er mit Ablegung alles jüdiſchen Weſens, nicht minder des innern Strebens und Dünkels, als des äußern Beobachtens und Vermeidens, ſich ihnen, den Heiden (in keinem Falle Juden, wie Chryſ. urtheilte), gleichgeſtellt hatte (vgl. Phil. III, 7 ff. 1 Kor. IX, 19 ff.); oder wiefern er in ſeinem Unterrichte ſich zu ihrem Unverſtande herabgelaſſen hatte (vgl. 1 Kor. III, 1. 2.). Beides pflegte P. zu thun, beides müſſen wir auch in Galatien als geſchehn annehmen; an und für ſich alſo kann er auf das Eine ſo wohl als auf das Andere hinweiſen. Auf die zweite Frage gilt die Antwort: Entweder er will, ſie ſollen ſich zu der Freiheit der Intelligenz erheben, mit welcher ſie ihn, von aller menſchlichen Satzung los, allein das chriſtliche Weſen ergreifen ſehn; oder ſie ſollen in göttlicher Geſinnung ſeine Nachahmer werden. Auch hier konnte er an ſich beides fordern; doch wiefern von der Geſinnung hier gar nicht die Rede iſt, ſcheint das Letztere das Richtige zu ſeyn. Mit dieſer Annahme aber harmonirt dann auf ſeiner Seite nicht ſo wohl die erſte der obigen Antworten, denn das heidniſche Weſen hatten ſie ſchon abgelegt, bedurften alſo der Ermahnung nicht, und das jüdiſche wollten ſie erſt annehmen, konnten es alſo noch nicht ablegen, als die zweite; denn als ein guter Lehrer war er zu ihnen hinabgeſtiegen, um ſie zu ſich heraufzuheben. Darin beſtärkt uns aber noch der oratoriſche Zweck der Worte. Sehen wir nehmlich auf die dritte Frage, ſo muß ich antworten: Ein Nöthigungsgrund, oder eine abſolute Verpflichtung kann aus ſeinem Verhalten nicht abgeleitet werden, da es nicht als allgemeine Regel gelten kann: wenn ich mich dir gleich ſtelle, ſo mußt du dich mir; wohl aber für das Gefühl lag eine Aufforderung darin, wiefern er für den Zweck, daß ſie werden ſollten, wie er war — was er ſchlechthin von ihnen fordern konnte — ihnen das Opfer des eigenen Herabſteigens gebracht hatte. Zwar würde καθὼς hier paſſender geweſen ſeyn; aber oratoriſch konnte er wohl das ſtärker dringende ὅτι gebrauchen. Wir entſcheiden uns daher für dieſe Auffaſſung, die, wenn auch nicht einerlei mit der zuerſt erwähn-

ten fremden, ihr doch ähnlich ist. — Das nun folgende ἀδελφοί kann vermöge seiner Stellung eben sowohl mit dem ersten, als dem zweiten Satze, δέομαι ὑμῶν, verbunden werden; wiefern es aber offenbar eine herzliche Ansprache enthält, in welchem Falle es P. voranzustellen pflegt (vgl. zu III, 15.), halte ich für richtiger, es mit den meisten Ausgaben zum letzteren zu ziehn. Wo hat aber der Satz δέομαι ὑμῶν seine Objektsbezeichnung? Um was bittet der Apostel? Im Folgenden ist wenigstens nichts ausgesprochen; es müßte geradezu supplirt werden. Da erscheint mirs denn bequemer, es im Vorherg. zu suchen; und wenn wir dies thun, gewinnt die Rede an Eindringlichkeit. Er bittet, wo er schelten könnte, er bittet um das, was er im Namen Christi fordern könnte, er bittet als um Etwas, das man ihm zu Liebe thun soll, während es doch nur zu ihrem Heil geschehen soll; wer fühlt nicht das tief Ergreifende darin, wer hat in ähnlichem Falle nicht schon eben so gethan? Es ist die Rhetorik des Herzens, wenn es stark angegriffen ist, und nur noch diesen Ausweg sieht. So müssen wir dies annehmen. Noch stärker offenbart sich das Herz des Mannes in den Worten οὐδέν με ἠδικήσατε. Die gewöhnliche Meinung ist, er brauche dieselben nur, um den Verdacht von sich abzuwehren, als habe er die ernsten Worte, die er bisher an sie gerichtet, aus persönlichem Unwillen gesprochen. Aug. Opportune ac decenter facit eos recolere caritatem suam, ne tanquam inimicum illum deputent. Dicit enim: fratres, precor vos, nihil me laesistis, tanquam si diceret: ne ergo putetis quod ego laedere vos cupiam. Aehnlich Theoph., Pelag, Luth., Calv., u. v. A. Aber ich glaube, es liegt noch mehr darin. Sein Zweck überhaupt ist, die Galater von der Verkehrtheit ihres jetzigen Verhaltens zu überzeugen, und überzeugt von der Stärke seiner Gründe, und bewegt überdies, muß er annehmen, daß sein Brief nicht ohne Eindruck bleiben wird. Aber sie hätten sich nicht allein von der Wahrheit entfernt, sondern auch ihm selbst, und stark, gekränkt. Ihre Ueberzeugung, wenn sie eintrat, mußte also mit einem Gefühl des großen ihm gethanen Unrechts verbunden seyn, und dies Gefühl konnte, und mußte fast, die Wirkung haben, daß sie, ihn beleidigt glaubend, und seinen Unwillen fürchtend, sich scheu von ihm zurückzogen, und so, ohnerachtet ihrer Reue, doch keine rechte Versöhnung und

Wiedervereinigung zu Stande kam. Auch P. mußte dies empfinden, und während Stolz und gekränktes Selbstgefühl ihn bestimmt haben würde, die Sache ruhig mit anzusehn und abzuwarten, ob sie wiederkämen, nöthigt ihn die Liebe, ihnen auf halbem Wege entgegenzugehn, nicht nur ihnen im Herzen zu verzeihn, sondern auch mit großer Zartheit das Geschehene als nicht geschehen darzustellen, und ihnen voraus zu sagen: Ihr habt mich nicht gekränkt. Dies scheint Beza empfunden zu haben, da er erklärt: negat se ab iis affectum injuria, quia ex animo omnia condonabat, si resipiscerent. Noch mehr S. Schmidt: Rogo vos, fratres, ut, sicut dixi, sitis quemadmodum ego; nec est, ut vobis aliquid a me timeatis, aut putetis, quasi deinceps mihi non futuri sitis grati et dilecti. Etsi enim in hoc, quod ab Ev. meo abire coepistis, non bene fecistis, in eo tamen non laesistis me, quum Ev. non sit meum proprium, sed Christi, qui quum sine dubio vobis condonaturus sit, quare ego vobis succenserem? Ita Ap. removet id quod Gal. absterrere potuisset, quominus petitione illius, ut esset sicut ille, locum relinquerent. Und wer, der je als Freund, als Vater, als Erzieher, eine ähnliche Erfahrung machte, empfände nicht, daß dies das Rechte sey? Das Credo der Liebe kennt ja keinen höhern Artikel, als vergeben, vergessen, dem Beleidiger entgegengehn mit Friede und Versöhnung. Und aus ihrem Katechismus ist hier Paulus zu erklären.

V. 13. und 14. sind genau zu verbinden, wie sich bald zeigen wird. Die Part. δέ, die hier „sondern" bedeuten muß (s. zu II, 4.), leitet uns darauf, was P. will, nehmlich der negativen Versicherung: Ihr habt mich nicht gekränkt, durch die affirmative Darstellung ihres wirklichen Thuns eine Bestätigung verleihen. Freilich kann er dies nicht in Bezug auf die nächstvergangne Zeit, aber er richtet ihr Gemüth auf eine frühere, worin ein stiller Vorwurf der Veränderung, aber auch eine Entschuldigung derselben, die nicht von ihrem eignen Herzen, sondern von fremder Aufhetzung ausgegangen sey, enthalten ist. Εὐηγγελισάμην ὑμ. τ. πρότερον. Dies τὸ πρότερον, das erste Mal von zweien, fordert gebieterisch die Annahme einer zweimaligen Anwesenheit bei ihnen, ehe der Brief geschrieben wurde, und nur einer zweimaligen. Es kann nicht heißen: früher einmal, denn dies wäre πρότερον ohne Artikel; auch nicht zum ersten Male überhaupt,

dem Dieß wäre πρῶτον; eben so wenig zum ersten Male unter andern, was durch τὸ πρῶτον auszudrücken gewesen wäre. τὸ πρ. fordert ein τὸ δεύτερον, oder τὸ ὕστερον, welches den letzten, wie mir scheint, dem Briefe kurz vorangegangenen Besuch bezeichnet. δι' ἀσθένειαν τ. σ. Unter der ἀσθένεια verstehn die alten Kirchenlehrer größtentheils die Verfolgungen, welche P. um der evangelischen Verkündigung willen zu erdulden gehabt; später dehnte man den Begriff weiter aus, um darunter alle Arten äußerer und innerer Leiden und Anfechtungen, auch wohl die Unansehnlichkeit seiner äußern Erscheinung und die Kunstlosigkeit seiner Lehrvorträge zu verstehn; nur selten wurde im Vorbeigehn an körperliche Schwachheit und Kränklichkeit gedacht, eine Vorstellung, welche, von Hieron. angeregt, von Luth. 2. u. A. bestimmt zurückgewiesen wurde. Selbst Winer, obwohl er Stolz, der so übersetzte, billigt, stimmt doch für weitere Fassung des Begriffs. Ich sehe hierzu keinen Grund im Zusammenhange, der vielmehr durch die zweimalige Erwähnung der σάρξ (hier und V. 14.) einzig auf Kränklichkeit zu deuten scheint. Eben dahin führt 2 Kor. XII, 7 ff., und ich glaube überhaupt, wir dürfen uns von P. nicht die Vorstellung eines Mannes von eisenfestem Körper, sondern vielmehr von schwächlicher Beschaffenheit desselben machen. Nun fragt sich, wie διά zu fassen sey? Mit dem Akk. bedeutet es eig. wegen, und diese Bed. festhaltend hat Flatt die Deutung herausgebracht, daß P., der eigentlich nur bei ihnen durchzureisen vorgehabt, durch Krankheit so lange aufgehalten worden sey, daß er ihnen habe das Ev. predigen können. Aber nicht allein erscheint diese Deutung gezwungen, und den Worten keineswegs angemessen, sondern P. würde auch durch Erwähnung eines unfreiwilligen Wirkens bei ihnen seinem Zweck entgegenarbeiten. Bei weitem am beßten würde die gewöhnliche Erklärung passen, daß P. den Zustand bezeichne, in welchem er sich bei seinem Wirken befunden habe, also διά gleich ἐν sey. Nur, so bekannt der Gebrauch der Präp. mit Genit. in dieser Bed. ist, so wenig scheint er sich mit dem Akk. nachweisen zu lassen (Winers einziges Beispiel Arist. mirab. ausc. 68. habe ich nicht vergleichen können.). Dennoch halte ich sie für die richtigste. Ihr wißt selbst, sagt also P., in wie großer körperlicher Schwachheit ich das erste Mal bei Euch predigte. Völlig abzuweisen nehmlich sind die Erklärungen

von Semler (de minori modulo doctrinae et de timiditate. Non publice et fortiter tum me Judaizantibus opposui.), Hug (Einl. II. S. 352. Von diesem erstern (Besuch) und dem darin ertheilten Unterrichte sagt er, daß er dabei auf die menschliche Schwachheit Rücksicht genommen, um nicht durch die strengere Lehre Anstoß zu geben.), Paulus (Ihr wisset das, was ich [ὅτι!] wegen der Unkräftigkeit des Sinnlich-Menschlichen (darüber, daß Alles auf die geistige Kräftigkeit, nicht auf das Aeußere, das Sinnlich-schwache, ankomme) Euch heilverkündigt habe (sogleich) das erste Mal.). — Betrachten wir nun V. 13. in Bezug οὐδέν με ἠδικήσατε, so entdecken wir hier noch nichts von dem Sinne, welchen wir erwarten, und dies veranlaßt uns, eine zweigliedrige Periode anzunehmen, deren Hauptsatz in V. 14. liege. Und so ist es. Aber freilich würde P. klarer und genauer geschrieben haben, wenn er anfing: ὅτι ἐγὼ μὲν δι' ἀσθ. und V. 14. dann ὑμεῖς δὲ κτλ. Doch wir wissen schon, daß grade diese Art der Satzverbindung ihm sehr wenig geläufig ist.

V. 14. Καὶ τὸν πειρ. Es ist nicht schlechthin nothwendig, zu behaupten, daß καὶ hier adversative Bedeutung habe, obwohl es dieselbe im N. T. durch Hebraismus häufig hat. Allerdings hätte P. genauer geschrieben ὑμεῖς δέ, allein, nachdem er einmal V. 13. ungenau begonnen, konnte er auch hier die Ereignisse bloß an einander reihen: ich verkündigte Euch in Schwachheit, und Ihr habt mich nicht verachtet. ἐξουθενεῖν, gleich ἐξουδενοῦν (Mark. IX, 12. al.), eig. zu Nichts machen, vernichten; im N. T. für Nichts rechnen, verachten und verächtlich behandeln, entsp. dem Hebr. בזה 1 Sam. II, 30. מאס VIII, 7. ἐκπτύειν, eig. ausspucken, respuere, verschmähen, verachten, verabscheuen, stärkerer Ausdruck als ἐξουθ. s. Kypke zu d. St. Τὸν πειρασμόν d. h. mich im πειρασμ. befindlichen. Gemeint kann nur die V. 13. genannte ἀσθένεια seyn; Ueberhaupt werden als πειρασμοί (hebr. נסה) alle Uebel bezeichnet, auch solche, deren nächste Ursache Menschen sind, wiefern sie nehmlich als von Gott für den Zweck aufgelegt gedacht wurden, den Menschen zu erproben; vgl. Luk. XXII, 28. Apg. XX, 19. Jak. I, 2. Jetzt aber findet sich hier eine wichtige Verschiedenheit der Lesart; μου fehlt in einigen Min., Syr. Erp. Arm. Bas. Theoph.; dafür geben ἡμῶν mit Weglassung des folg. Artikels ABDFG., ein. Min. Kopt.

Vulg. It. Cyr. Hier. Aug. Ambr. Sedul., was Lachm. aufgenommen hat. Bei der gemeinen Lesart ist P. der Versuchte, und so pflegt immer der Leidende selbst angesehn zu werden; bei der andern, die von Seiten der Auktorität kaum besser gestützt seyn kann, sind es die Galater. Aber wie konnten es diese seyn? Die Versuchung müßte sich auf ihre Gesinnung gegen ihn beziehn; aber wie war dies möglich? Konnten sie bei seinem ersten Besuche schon eine Gesinnung gegen ihn haben, welche nun durch die Leiden des Mannes geprüft werden sollte? Und wie konnte, wenn die Versuchung sie betraf, P. die Verba brauchen, die er braucht? Davon nicht zu reden, daß wir bei dieser Lesart den so unentbehrlichen Artikel überdies verlören. Darum kann ich mich zur Annahme dieser Lesart nicht bequemen, sondern bin weit bereiter, mit Semler und Winer μου sowohl als ὑμῶν für spätere Zusätze zu halten. Doch, wie dem auch sey, der Sinn muß immer bleiben: So schwach und kränklich ich auch war, Ihr habt mich nicht verachtet noch von Euch gewiesen. — ἀλλ' ὡς — X. I. Das Gegentheil; nicht nur nicht verachtet, sondern sogar mit hoher Achtung aufgenommen. Wie einen Engel Gottes, d. h. wie Ihr einen solchen, ja wie Ihr Christum selbst, wenn er zu Euch gekommen wäre, aufgenommen haben würdet. Ein Schluß, daß die Gal. bereits Christen gewesen, als er zu ihnen kam, kann hierauf nicht gebaut werden; denn P. konnte mit Fug und Recht annehmen, daß sie auch als Heiden, wenn eine himmlische Erscheinung ihnen geworden wäre, dieselbe mit hoher Ehrerbietung empfangen haben würden.

V. 15. ist zuerst die Lesart zu bestimmen. Die Rec. τίς οὖν ἦν ὁ μ. würde entweder den Sinn geben: welches war, d. h. worin bestand nun damals Euer μακαρισμός? oder, da diese Frage gar nicht in den Zusammenhang paßt, τίς für πόσος genommen werden müssen, so daß es ein Ausruf wäre. Wie groß war nun damals ꝛc. Beide Erklärungen finden sich bei den Ausl., doch die letztere am häufigsten. Aber nun bieten ABCFG., viele Min., Syr. Arr. Arm. Vulg. Hier. Pelag. ποῦ für τίς, und Theod. erklärt τὸ τίς ἀντὶ τοῦ ποῦ τέθεικε, und in gleichem Sinne Theoph. Ferner fehlt ἦν in AC., vielen Min., Dam. Theoph. Theod. ms., FG. bieten ἦ u. dgl. mehr. Das ποῦ billigte Lap. als melius et significantius, dasselbe und Ausl. von ἦν Semler

zu Baumg., Lachm. hat dieſe Lesart aufgenommen. Und mit Recht. Sie giebt den Sinn: Wohin iſt nun Euer μακαρισμός? Dies iſt ein Ausdruck des Bedauerns, daß er nicht mehr da iſt, der ſich an das Vorhergehende gar trefflich anſchließt. Paulus, deſſen Gemüth wir hier fortwährend in ſtarker Bewegung, und daher die Gedanken und Gefühle raſch mit einander wechſelnd, denken müſſen, kann bei der Erinnerung an die freudige, willkommne Aufnahme, die er einſt erfahren, nicht umhin, das Jetzt mit dem Sonſt in Vergleich zu bringen, und ſie zu fragen: wo iſt das alles hin? ποῦ τὰ ζηλωτὰ τῆς πίστεως κατορθώματα; nicht ganz richtig Theodoret. Μακαρισμὸς nehmlich, von μακαρίζειν, ſelig preiſen, eig. die Seligpreiſung, wird von den meiſten Auslegern hier und Röm. IV, 6. 9. für Seligkeit genommen, was bei der gemeinen Lesart allerdings den bequemſten Sinn giebt. Doch finden ſich auch Andre, welche an der eig. Bed. feſthalten, und als Objekt des μακ. bald P., bald die Gal. ſelbſt annehmen. Es giebt keinen genügenden Grund, von der etym. Bedeutung abzuweichen, wenn man den Text nimmt, wie von uns geſchehn; und eben ſo wenig, ein andres Objekt als die Gal. anzunehmen. P. erinnert ſie, wie ſo herzlich froh ſie Anfangs über die empfangne evangeliſche Botſchaft geweſen, wie ſelig ſie ſich geprieſen, daß er zu ihnen gekommen ſey; und wird ſie ſogleich auf die Beweiſe davon aufmerkſam machen. Jetzt war alles anders, und mit Recht fragt er: wo iſt nun Euer damaliger Jubel? Die nächſten Worte ſollen dazu dienen, aus ihrem damaligen Benehmen zu beweiſen, daß ſie ſich damals in der That glücklich geſchätzt ihn zu beſitzen. Die Gedankenreihe iſt vollſtändig: Ihr hattet damals einen μακαρισμός, denn — das Zeugniß muß ich Euch geben — ſo lieb hattet Ihr mich, daß ꝛc. — Ob man hier die Part. ἄν vor ἐδώκατε beibehält, oder mit ACD. 17. 47. (FG. καὶ ἔδ., was nicht geſtattet werden kann.) Lachm. ausläßt, kann im Sinn nichts ändern, der immer bleiben muß: Ihr würdet gegeben haben. Auch leidet es keinen Zweifel, daß dieſelbe ſich bei den beſten Schriftſtellern nicht ſelten in den Hdſchr. nicht findet. Zwar die Stelle Eur. Hek. 1087. iſt andrer Art, doch Soph. El. 902. kann mit Recht verglichen werden. Auch bei den Proſaikern finden ſich Beiſpiele, ſ. Bremi zu Lyſ. S. 438 ff., und bei den Schriftſtellern des N. T. dürfen wir gerade in dieſem Stück die

größte Genauigkeit nicht fordern. Als Objekt τοὺς ὀφθαλμούς, und zwar ἐξορύξαντες, welches das gewöhnliche Verbum vom Ausstechen der Augen ist. Beispiele finden sich reichlich gesammelt. Nun wird der Sinn durchgängig so gefaßt, daß P. die Augen nenne, als einen edlen Theil des Leibes, als das Liebste was der Mensch habe, und auch dafür eine Menge von Beispielen beigebracht. Es ist auch keine Frage, daß P. sagen konnte: So groß war Eure Liebe, Euer Jubel über meine Heilsverkündigung, daß Ihr mir selbst das Liebste, was Ihr hattet, selbst die eignen Augen hingegeben haben würdet. Aber konnte er da wohl sagen: εἰ δυνατόν, wenn es möglich gewesen wäre? und hätte er in diesem Falle nicht vielmehr sagen müssen: Wenn es nöthig gewesen wäre, oder: wenn ich Euch darum gebeten hätte? Dies scheinen auch die Erklärer größtentheils gefühlt zu haben, denn in ihren Paraphrasen finden sich fast überall solche Sätze hinzugefügt. Mir scheint — und einige gelehrte Freunde, denen ich meine Ansicht mitgetheilt, stimmen ein — in dem δυνατόν ein unübersteigliches Hinderniß der hergebrachten Erklärung zu liegen. Es scheint dies Wort das Bedürfniß vorauszusetzen auf Seiten des Apostels, und den Wunsch auf Seiten der Galater, so daß nur die Unmöglichkeit die Ausführung verhindert habe. Nur in diesem Falle scheint mir ein verständiger Mensch sagen zu können: wenn es möglich wäre, oder gewesen wäre. Ist aber dies, so kann man fast nicht mehr anders, als die ἀσθένειαν V. 13. in seinen Augen suchen, in welchem Falle es nicht mehr bedurfte, um von denen, welche um die Sache wußten, verstanden zu werden, als der Worte, welche wir hier finden. Hättet Ihr nur gekonnt, Eure eignen Augen hättet Ihr Euch ausgerissen, um sie mir zu geben.

V. 16. So war es einst gewesen, für ihren höchsten Wohlthäter hatten sie ihn gehalten, ihr Liebstes geopfert hatten sie für ihn. Wie war es jetzt? Sie mißtrauten seiner Lehre, sie meinten von ihm irregeführt zu seyn, sie wollten ihn nicht als Apostel anerkennen, sie konnten — wahrscheinlich — seine Rügen ihrer Verkehrtheit nicht vertragen; kurz sie verhielten sich gegen ihn, als wäre er nicht ihr Wohlthäter, sondern ihr Feind, der ihnen schaden wollte. Dies war Thatsache, eine Thatsache, auf welche die Erinnerung an ihr früheres Thun sein bewegtes Gemüth noth-

wendig führen mußte. Aber was hatte solchen Wechsel hervorgebracht? Was dieses Mißtrauen erzeugt? Was hatte er gethan? Er hatte nichts gethan, als ihnen Wahrheit geboten; Er war derselbe, der er sonst gewesen, aber stillschweigen hatte er nicht gekonnt, als er den Irrgeist sah, der sie ergriffen hatte; sagen hatte er ihnen müssen, was er dachte, aber wahrlich nicht aus Haß, sondern aus brünstiger Liebe. Konnte das die Wirkung gehabt haben? Folgen wir diesen seinen in der Natur der Sache, wie in seinem Charakter begründeten Betrachtungen nach, so verstehen wir, was er mit den Worten ὥστε — ὑμῖν; sagen will. Frage müssen sie enthalten; daß er auf die Gegenwart hinblicke, deutet das Perfektum an; von der frühern Zeit kann also nicht die Rede seyn; das Particip muß die wirkende Ursache des ἐχθρ. γεγονέναι enthalten; und die Verbindung, durch das consecutive ὥστε ausgedrückt, liegt offenbar vor Augen. Wenn ich früher von Euch, sagt er, als Wohlthäter anerkannt und geliebt wurde, kann ich da jetzt Euer Feind geworden seyn? Wodurch? Dadurch, daß ich Euch Wahrheit redete? — Nein, antwortet er im Stillen, sondern die Schuld liegt auf denen, die Euch irre führen. Aehnlich Chrys. (dem Oek., Theoph., folgen.): ἐνταῦθα διαπορεῖ καὶ ἐκπλήττεται, καὶ παρ' αὐτῶν ζητεῖ τὴν αἰτίαν τῆς μεταβολῆς μαθεῖν. τίς γὰρ ὑμᾶς ἐξηπάτησε, φησί, καὶ ἔπεισεν ἑτέρως διατεθῆναι πρὸς ἡμᾶς; οὐχ ὑμεῖς ἦστε οἱ περιέποντες καὶ θεραπεύοντες καὶ τῶν ὀφθαλμῶν τιμιώτερον ἄγοντες; τί τοίνυν γέγονε; πόθεν ἡ ἔχθρα; πόθεν ἡ ὑποψία; ὅτι τἀληθῆ πρὸς ὑμᾶς εἶπον; διὰ τοῦτο μὲν οὖν μειζόνως ἐχρῆν τιμᾶν καὶ θεραπεύειν· νυνὶ δὲ ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν. ἐγὼ γάρ, φησίν, οὐκ οἶδα ἄλλην αἰτίαν, ἢ τὸ ἀληθῆ λέγειν ὑμῖν.

V. 17. steht mit V. 16. in keinem unmittelbaren Zusammenhange, sondern es liegen Gedanken dazwischen, welche den Ap. zu dem hier ausgesprochenen Urtheil gebracht haben. Wäre es möglich, hat er gefragt, daß meine Wahrheit und Freimüthigkeit Euch zu so ungünstigem und falschen Urtheil über mich gebracht hätte? Nein, antwortet er im Stillen, an Euerm Herzen liegt die Schuld nicht, solche Liebe konnte sich aus solchem Grunde nicht in Mißtrauen verwandeln. Die Schuld liegt nur an denen, die gekommen sind Euch zu verwirren. Ihre Vorspiegelungen haben Euch dahin gebracht; nicht gekränkt also habt Ihr mich; aber frei-

lich aus Mangel an Weisheit Euch verführen lassen. Dies veranlaßt ihn denn, ein Urtheil über Jene und ihr Streben auszusprechen. Man muß daher vor diesem Verse eine kurze Pause machen. Aehnliche Stellen müßten sich leicht bei allen Rednern finden. — ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς. Subjekt des Satzes können nur die seyn, welche I, 7. οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς genannt wurden, nehmlich die Gegner des Apostels, welche den Zwiespalt angeregt hatten, und V, 10. wieder so bezeichnet werden. Der Grund des Verschweigens liegt in der Bewegtheit des Gemüths, das eben jetzt mit dem Gedanken an Jene so erfüllt ist, daß der Schreibende selbst seine Auslassung nicht gewahr wird. Sie ist also unwillkührlich. Anders Calvin: Tandem ad pseudoapp. descendit, quos tacendo odiosius designat, quam si nominibus exprimeret. Nam solemus suppresso nomine de iis loqui, quos nominare piget ac taedet. ζηλοῦν, von ζῆλος (s. zu Röm. X, 2.), Hebr. קנא, in Eifer, Zorn, Eifersucht, gerathen, mit ל des Gegenstandes, um oder über welchen es geschieht. Num. XXV, 13. Zach. VIII, 2. An der ersten Stelle auch LXX. τῷ θεῷ, wie 1 Makk. II, 26. 50. τῷ νόμῳ. An der zweiten den Akkus. τὴν Ἱερουσαλήμ. Mit diesem Casus bezeichnet das hebr. Wort Eifersucht auf Jemand, Num. V, 14. וְקִנֵּא אֶת־אִשְׁתּוֹ LXX. ζηλώσῃ τὴν γυναῖκα; eben so mit ב Gen. XXX, 1. וַתְּקַנֵּא רָחֵל בַּאֲחֹתָהּ LXX. ἐζήλωσε τὴν ἀδελφήν. Im N. T. mit Akk. der Person nur noch Apg. VII, 9. 2 Kor. XI, 2. An ersterer Stelle offenbar als beneiden, in welcher Bedeutung es auch hier von Ambr., Koppe, I. gefaßt worden ist. Dies kann aber nicht richtig seyn, denn erstlich, da der Neid nie καλὸς seyn kann, würde οὐ καλῶς dann unpassend beigefügt seyn, sodann führt der Zusammenhang gar nicht auf den Neid, und endlich würde die Bedeutung an den zwei folgenden Stellen zu weit abweichen. Dagegen die Vorstellung der Kirche als einer Jungfrau, die dem Ap. so geläufig ist, und 2 Kor. XI, 2. mit Bezug auf das ζηλοῦν so bestimmt ausgesprochen wird, macht es höchst wahrscheinlich, daß P. auch hier Eifersucht im eigentlichen Sinne denke, wie auch Viele, z. B. Er., Calv., Beza, geurtheilt haben. Der Ap., der sich an jener Stelle nur als den Hüter der Braut dargestellt, scheint hier sich und seine Gegner unter dem Bilde von Liebhabern oder Brautwerbern zu denken, und zwar so, daß Letztere ihm die Braut abzu-

gewinnen trachten, und in sofern einen ζῆλον gegen sie beweisen. Andere nehmen das Wort nur in dem Sinne von ambire, studiose affectare, u. dgl. Im Wesen macht es keinen Unterschied, aber ich sehe nicht, warum wir uns um das Wort zwingen sollten. — οὐ καλῶς. nicht löblicher Weise, nicht rechter Art. Es liegt hierin der Gedanke, daß, wenn sie es thäten, wie es recht wäre, in einerlei Geist mit ihm, er es nicht tadeln würde; daß nicht der ζῆλος selbst, sondern seine Beschaffenheit ihm anstößig sey. ἀλλὰ steht dem οὐκ entgegen, indem jetzt die wahre Beschaffenheit des ζῆλος folgen soll. θέλουσι, sie wollen, d. h. sie wünschen, sie möchten gern; vgl. oben V. 9. Mark. X, 35. XV, 9. 2 Kor. XI, 12. ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς. Zitt. ἐκλῦσαι. Beza's (von Seml. gebilligtes) ἡμᾶς kann, als aller sichern Auktorität entbehrend, gar keinen Anspruch auf Beibehaltung machen. Von der Bed. „ausschließen" glaubten Raphel. Ann. Polyb., Baumg., Schleusn., abweichen zu müssen, und übersetzten, mit dem Folg. verbindend, zwingen, nöthigen; aber Win. zeigt, daß selbst in der Stelle Arrhians, welche R. anführt (Diss. epict. 3, 22.) diese Bed. nicht im Worte selbst liege. Behält man aber die gewöhnliche, so fragt sich: von was wollten sie die Gal. ausschließen? Von sich selbst und ihrer Gemeinschaft, um desto mehr gesucht zu werden, sagt Koppe, dem Scholz, und im Wesen Flatt beistimmen; a doctrina mea, Par.; von der evangelischen Freiheit, Er., Bull., Lap.; a veris apostolis et consequenter a Christo, Hunn., und in umgekehrter Ordnung Öf.; von der Gemeinschaft mit Paulus, Grot., Bengel, Winer. Dies wegen der nächsten Worte wohl das Passendste, doch wohl zu bemerken, daß auch dieses Wort um des Bildes willen angewendet ist. Wie ein eigennütziger, nur seinen Genuß suchender Liebhaber seinen Geliebten von aller andern Gesellschaft zu entfernen sucht, damit er aus Noth einzig ihm anhangen müsse, ja wie er ihm nichts Gutes gönnen mag, das ihm aus andrer Quelle herfließt, als von ihm, so, meint P., streuen diese Mißtrauen zwischen mich und Euch, und verunglimpfen mich in Euern Augen, um Euch ganz von mir zu trennen, und zugleich aller Heilshoffnung von meiner freien Lehre zu berauben; warum? — Ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε, d. h. damit Ihr ihnen anhangen, Euch ganz an sie ergeben sollt. Es liegt am Tage, daß hier die Bed. des Verbi

ein Wenig verändert ist, wie das oft geschieht, wenn um oratorischen Zwecks willen ein Wort von mehrfacher Bedeutung wiederholt wird. Da aber ζηλοῦτε die Form des Ind. Präs. zu seyn scheint, der sich bei ἵνα durchaus nicht rechtfertigen läßt, so hat Fritzsche zu Matth. S. 837. hier und 1 Kor. IV, 6. ἵνα für das Lokaladverbium wo genommen, und durch quo in statu erklärt. Winer (Gr. S. 239. u. Comm. ad h. l.) zeigt, daß dies wenig für sich habe, und erklärt es als einen Mißbrauch der spätern Zeit. Da aber doch P. die Part. sonst immer richtig verbindet, und an beiden Stellen Verba auf —όω stehn, deren 2 plur. Conj. praes. gar nicht sehr häufig vorkommt, so wäre vielleicht auch wahrscheinlicher, daß P. Conj. denke, aber die Form desselben falsch gebildet habe.

V. 18. Die Worte ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα in DEFGH. Ambr. Sedul. sind aus 1 Kor. XII, 31. geflossen. δὲ fehlt in DFG., der Art. (den Lachm. weggelassen) vor ζηλοῦσθαι in A, und nothwendig in denen, welche ζηλοῦσθε darbieten (B. 17. 23. 39. Aeth. Vulg. Dam. Hier. Ambr. Pel.), und der Sinn scheint die Auslassung zu begünstigen. Was diesen anlangt, ist der gemeinsame Fehler der allermeisten Ausleger, daß sie das Verbum als Medium angesehen haben, während es doch passiv ist; alle ihre höchst mannigfachen Erklärungen, die aber, wiefern sie auf diesem Grunde ruhen, nothwendig falsch seyn müssen, übergehe ich. Um die etwas dunkle Stelle richtig zu verstehen, haben wir folgende Anhaltpunkte: 1) der Satz muß dem vorhergehenden entgegengesetzt werden. Jener sagt, was geschieht, und zwar mit Tadel; so scheint dieser andeuten zu müssen, was nicht geschieht, aber geschehen sollte. 2) Wir haben den Satz nicht als allgemeinen Gedanken zu fassen, sondern als Subjekt des Infin. die Galater zu nehmen. Er ist fast immer so betrachtet worden, und hierin mag der Grund des hinzugefügten Artikels liegen, aber die zweite Hälfte erlaubt es nicht, da Paulus hier offenbar von den Galatern spricht, und in einer Weise, bei der wir wenigstens ohne Noth nicht glauben werden, er wende den allgemeinen Gedanken auf sie an. 3) Eben diese zweite Hälfte bestätigt uns in der aus dem Gegensatz entsprungenen Ansicht, daß nicht von etwas wirklich Geschehendem, sondern von Etwas die Rede sey, was nur geschehen könnte oder sollte. Wir werden demnach ὀρθῶς nicht über-

ſetzen: pulcrum, rectum, honestum est, es iſt löblich oder gut, ſondern mit καλὸν ἂν ἦν gleichgeltend nehmen, es wäre gut, es wäre beſſer, ſollte geſchehn. Daß es dies im N. T. zu bedeuten pflegt, iſt zu Röm. XIV, 21. gezeigt worden, und an unſ. St. ſtimmt Koppe bei. ζηλοῦσθαι muß nun bedeuten: ζῆλον erdulden, erfahren, mit Eiferſucht, oder auch Neid, verfolgt werden. ἐν καλῷ. Daß man das Adj. nicht als Mask., ſondern bloß als Neutr. betrachten dürfe, iſt leicht zu begreifen. Es iſt hier die Sache, auf welche ſich der ζῆλος bezieht, das Gut, um welches Einer den andern beneidet. So ſteht ἐν bei παραζηλοῦν 1 Kön. XIV, 22. Pſ. LXXVIII, 58. Καλόν, etwas Gutes, vgl. VI, 9. Röm. VII, 16. 18. 21. Ueberhaupt iſt καλὸς im N. T. ſehr oft für ἀγαθὸς gebraucht. Fragt man nun nach der Sache, ſo kann man faſt nur an ihre chriſtliche Freiheit denken, denn dieſe war es, um welche man ſie beneidete, welche man mit Verdruß anſah, und dieſelbe wird Röm. XIV, 16. (ſ. zu d. St.) τὸ ἀγαθὸν ὑμῶν genannt. Daß er hier nicht die Sache ſelbſt nennt, ſondern ſie durch das ihr ſubſtituirte Prädikat als etwas Gutes bezeichnet, und durch Auslaſſung des Artikels dem Satz eine allgemeinere Form giebt, iſt ſehr zweckmäßig. πάντοτε, jederzeit, immer, bei P. ſehr gewöhnlich Statt des höchſt ſeltenen ἀεί. πρὸς ὑμᾶς ſ. v. a. παρ' ὑμῖν. 1 Theſſ. III, 4. 2 Theſſ. II, 5. Philem. 13. al. Der Sinn des ganzen Verſes iſt demnach dieſer: Es wäre Euch aber beſſer, fortwährend den ζῆλος Jenen zu erdulden, und nicht nur während meiner Gegenwart bei Euch (wahrſcheinlich eine Anſpielung auf wirklich Vorgekommenes während er das letzte Mal dort war.), als (was aus dem Zuſammenhange, wie in allen ähnlichen Sätzen das zweite Glied der Vergleichung, ergänzt werden muß.) Euch von mir trennen, und um Eure höchſten Güter bringen zu laſſen. Hierin ſtimmt Koppe's Erklärung faſt genau überein. Eben ſo Paulus: Gut aber wäre es (für Euch), mit Eiferſucht beneidet zu werden im Guten (gut, wenn die Jüdiſchabergläubigeren Euch wegen Eures geiſtig freieren Chriſtenthums mit Eiferſucht anſehen. Aber gebt dazu Anlaß) immerfort und nicht bloß während meines Daſeyns bei Euch. Winer, obwohl ebenfalls das Paſſiv annehmend, iſt doch durch die Auffaſſung als eines allg. Gedankens abgeführt worden.

V. 19. Bei dieſem V. macht die Verbindung einige Schwie-

richtig. Die einfachste wäre mit V. 18.: ὑμᾶς, τεκνία μου, οὓς κτλ., und diese haben L. Bos, Beng., Seml., angenommen, vielleicht noch Mehrere, denn die wenigsten Ausl. sagen ein Wort über die Verknüpfung. Aber es liegt hierin etwas unangenehm Schleppendes. Andre, Beza in der Ueberſ., Par., fangen hier den neuen Abschnitt an, und behandeln V. 20. als Parenthese. Dies geht aber nicht an; theils kommt V. 21. eine eigne Anrede, οἱ — θέλοντες εἶναι, theils gehört auch dieser Vers vermöge des darin herrschenden Tones noch ganz zum Vorigen. Noch Andre, Wolf, Mor., Flatt, verbinden V. 19. und 20.; was aber freilich nur dadurch möglich wird, daß δὲ V. 20. für Nichts gerechnet werde, wozu wir uns auch nicht entschließen können. Noch weniger zu Moldenh. Ansicht, ἐστὲ als ausgelassen zu betrachten. So bleibt nur übrig, entweder die Verbindung mit V. 18. zu denken, so schleppend sie auch erscheint, oder nach Calvins Vorgange (Est abrupta oratio, ut solent quae sunt maxime patheticae) den Vers ohne alle Verbindung, als ein bloß aus tiefem Schmerz hervorgegangenes Epiphonem zu betrachten. Es scheint dies die verbreitetste Ansicht; aber ich gestehe, besonders des nachfolgende δὲ V. 20. erregt mir starke Zweifel über die Richtigkeit. Τεκνία μου. Auf welcher Auktorität Lachmanns τέκνα ruhe, weiß ich nicht; die von G. allein möchte noch nicht genügen. Uebrigens bemerken die Ausl., daß diese dem Johannes gewöhnliche Bezeichnung außer dieser Stelle nicht mehr bei P. gefunden werde. οὓς κ. ὠδίνω. Im Pron. liegt eine Constr. ad sensum, wenn keine Verbindung Statt findet; sonst schließt sichs an ὑμᾶς an. ὠδίνειν eig. Geburtswehen haben, gebären, dann aber in der LXX. auch für הרה, schwanger seyn (Jes. XXVI, 17.), und יחל (Ps. VII, 15. Hohel. VIII, 5.), d. h. empfangen, geboren, und die Bed. schwanger seyn, scheint den folgenden Worten am gemäßesten. P. stellt sich demnach hier die Gal. unter dem Bilde der Mutter dar, weniger wohl, um dadurch seine Zärtlichkeit, als um die Schmerzen anzudeuten, welche er mit ihnen habe. Als Wärterin 1 Thess. II, 7. als Vater 1 Kor. IV, 15. Wenn er aber sagt, πάλιν, worin eine Hinweisung auf ein früheres ὠδίνειν liegt, giebt er sich offenbar als den Gründer jener Gemeinden zu erkennen, zugleich aber auch, daß die erste Zeugung vergeblich gewesen sey, und er mit ihnen wieder von Vorn anfangen

müſſe. Dies währt ſo lange, bis die Geburt vollendet iſt, ἄχρις οὗ — ἐν ὑμῖν. Hier iſt die gewöhnlichſte Erklärung: bis die Erkenntniß Chriſti in Euch ausgebildet ſeyn wird. Aber ſeine Worte beſagen mehr. Was nehmlich V. II, 20. von ſich ſelbſt ſagt: ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός, das ſoll nach ſeiner Ueberzeugung bei allen Chriſten eben ſo Statt finden, Chriſtus ſoll in ihnen wohnen. Dieſer in ihnen wohnende Ch. nun μορφοῦται, erhält eine Geſtalt, wenn ihr ganzes Denken und Wollen ſich entſchieden ſo geſtaltet, daß man das Leben Chriſti in ihnen daraus erkennen kann, wenn es ganz den Charakter Chriſti annimmt. Aug. Formatur Ch. in eo, qui formam accepit Chi. Formam autem accepit Chi., qui adhaeret dilectione spiritali. Ex hoc enim fit, ut huius imitatione sit quod ille, quantum gradu suo sinitur. Aehnlich Koppe.

V. 20. ἤθελον δὲ — ἄρτι. Eine ganz deutliche Verbindung hat auch dieſer Vers nicht. Es ſcheint nur ein neuer Gedanke zu entſtehen, und ſich an die letzten Worte anzureihen, etwa ſo: aber freilich würde dies beſſer von Statten gehen können, wenn ich jetzt ſelbſt zugegen wäre. ἤθελον iſt zu verſtehn wie Röm. IX, 3. ηὐχόμην, Apg. XXV, 22. ἐβουλόμην; ich wünſchte wohl, wenn ſichs nur thun ließe. Hinzufügung von ἄν nicht durchaus nothwendig. ἀλλάξαι τὴν φωνήν. Die gewöhnliche Erklärung iſt: meine Sprache, d. h. die Art und Weiſe meiner Belehrungen, Rügen u. ſ. w. nach den Umſtänden, der Eigenthümlichkeit, dem Verdienſte und der Schuld, eines Jeden einrichten oder ſtimmen. Luther 2. Optat P. se potius praesentem esse ut vocem suam temperare et mutare possit, prout videret circumstantias affectuum hoc requirere. In den Zuſammenhang paßt dies vortrefflich; ob aber die Worte dies bedeuten können? Außerdem noch folgende: Chryſ. τουτέστιν ἀλλάξαι τὸν ὀλοφυρμόν, ποιῆσαι καὶ δάκρυα, καὶ πάντα εἰς ὀργὴν ἐκσπάσασθαι. Aehnlich Theoph. — Bullinger: Sich ſo durchaus verwandeln, daß ſie ihn für einen Andern halten könnten, damit der Widerwille gegen ſeine Perſon der Sache nicht ſchaden könne. Semler: subtimidam antea vocem meam mutare (wegen ſeiner Erkl. von V. 13.). Zach. meine jetzige traurige Sprache ablegen, und eine zärtliche und vergnügte annehmen. Dies zieht Flatt vor. Ambr. de laude in vituperationem mutare, und ähnlich Pel., Scholz. Dieſe Deutung — wie unſer

eine andre Sprache annehmen — scheint den Worten angemessener als jede andre. ὅτι ἀπορ. ἐν ὑμῖν. Der Grund des Wunsches. ἀπορεῖσθαι, meines Erachtens nicht Med. sondern Passiv, und von stärkerer Bedeutung als die akt. Form. Diese, keinen Weg wissen, in Verlegenheit seyn, das Pass. in Verlegenheit gebracht werden, bedrängt werden; angi, opprimi sollicitudine. Joh. XIII, 22. Apg. XXV, 20. 2 Kor. IV, 8. Ich bin in Angst, in Sorge, Eurethalb; ich weiß nicht, wie es mit Euch werden soll. Andre wie Luth. 2. adeo turbatus sum animo, ut nesciam, quid et quo modo vobiscum absens per litteras agam.

V. 21 ff. Keinem aufmerksamen Leser kann entgangen seyn, wie sehr sich die Rede gegen das Ende des letzten Abschnitts aus dem Tone des Affekts in den der Ruhe und Ueberlegung wieder herabgestimmt hat, was uns zum Zeichen dienen muß, daß im Gemüthe des Schreibenden die gleiche Veränderung wirklich vorgegangen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, ihn noch einmal zur Argumentation zurückkehren zu sehn. Das Argument aber, dessen er sich nun zunächst bedient, ist seiner Zeit und Bildung angemessen, indem es ganz auf anagogischer Interpretation der heiligen Geschichte beruht. Wie große Wichtigkeit P. selbst auf dies Argument gelegt, ist vielleicht nicht ganz sicher zu entscheiden möglich, doch scheint es, er habe ihm, da er es noch zuletzt nach der Erklärung ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν folgen läßt, ein bedeutendes Gewicht zugetraut; und allerdings auf solche Leser, wie er hatte, konnte es einigen Eindruck machen. Wir werden uns kurz dabei aufhalten, und die mancherlei Entwickelungen und Untersuchungen früherer Theologen mit Stillschweigen übergehn. Paulus eigne Worte sind leicht zu verstehn.*) — V. 21. Λέγετέμοι. Dieser Anfang ohne alle Uebergangspartikel lehrt uns, daß P. selbst keinen weitern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gedacht. Οἱ ὑπὸ — εἶναι, die gewöhnliche Art, aus dem Particip einen Vokativ zu bilden. Wen er meine, zeigt am beßten, wie auch Koppe und Mor. urtheilen, das Verbum θέλειν, nehmlich nicht die jüdisch-christlichen Lehrer, die als solche schon unter

*) Wer viele Gelehrsamkeit über diese Stelle beisammen sehen will, nehme von den Neuern Flatts Commentar zur Hand, wo sich die meiste findet.

dem Geſetze ſtanden, ſondern die Heidenchriſten, welche, durch Jene bethört, Luſt hatten, ſich freiwillig das Geſetzjoch aufzubürden. τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε. Worauf er im Folg. ſich beziehen wird, das ſteht im Pentateuch. Er konnte aber dieſen τὸν νόμον nennen, weil er vornehmlich dieſen Namen führte, weil das Geſetz im engern Sinne in ihm enthalten war, und mußte es hier thun, weil ſein Zweck war, zu beweiſen, daß das Geſetz ſelbſt zur Freiheit vom Geſetze rufe. Für ἀκούετε bieten BDEFG. 10. 31. Arm. Vulg. It. und einige VV. ἀναγινώσκετε, was jedoch leicht Gloſſe ſeyn kann. Ob in den paulliniſchen Gemeinen eine öffentliche Verleſung der moſaiſchen Schriften Statt gefunden habe, mag immerhin unentſchieden bleiben; fand es nicht Statt, ſo wird man, wohl bedenkend, daß im Alterthum wenig geleſen meiſt vorleſen gehört wurde, an Privatlektüre zu denken haben. In keinem Falle hat man nöthig dem Worte mit Koppe, Mor., die Bed. intelligere, tenere, zu geben, obwohl nicht geläugnet werden ſoll, daß es dieſelbe haben könne. Der in dieſer Frage liegende Vorwurf wird viel ſtärker, wenn man die eig. Bed. beibehält. Der Sinn iſt: Ihr ſeyd ſo eifrig für das Geſetz, und zeigt doch ſoviel Unkunde deſſelben in Euern Urtheilen, daß es nicht anders iſt, als ob Ihrs gar nicht hörtet oder läſet. — V. 22. Γέγρ. γάρ wird ſonſt gewöhnlich gebraucht, wenn eine Schriftſtelle mit ihren eignen Worten angeführt wird; hier bloße Hinweiſung auf die längere Erzählung der Geneſis. δύο υἱούς. Die Geneſis nennt zwar (XXV, 1. 2.) deren noch andere, aber dieſe, als der heiligen Geſchichte fremd, werden übergangen. Aug. findet in ihnen Vorbilder der Häretiker. Anſtatt der Namen der beiden Mütter, Hagar und Sara, ſetzt P. ihre Lage, weil eben darauf, daß die Mutter des Erſtgebornen eine Sklavin, die des Jüngern eine Freie war, das Meiſte, wie in der wirklichen Geſchichte, ſo in ſeiner Beweisführung, ankam. V. 23. Ἀλλ' ὁ μὲν κ. τ. λ. Warum hat Lachmann μὲν als verdächtig bezeichnet? Ich finde keine Variante. Der Zuſammenhang iſt: Dieſe waren zwar beide Söhne Abrahams, aber doch iſt zwiſchen ihnen ein weſentlicher Unterſchied, nehmlich der nun ſogleich beſchriebene. Der Sohn der Sklavin κατὰ σάρκα γεγέννηται, d. h. iſt auf dem gewöhnlichen fleiſchlichen Wege, auf eine rein phyſiſche Weiſe, erzeugt worden; ſtammt alſo eben ſo wie die bloß

leiblichen Nachkommen Abrahams von ihm ab. Wenn nun also Er nicht volles Sohnesrecht erlangt hat, so können auch sie es nicht erwarten. Der andere διὰ τῆς ἐπαγγελίας, durch die Verheißung, d. h. Kraft derselben. Seine Erzeugung wird hier offenbar nicht von gewöhnlichen physischen Ursachen, sondern von dem göttlichen Verheißungsworte abgeleitet, daher Isaak auch V. 29. ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθείς genannt wird. Dieselbe Vorstellung findet sich Röm. IX, 8. 9. (s. zu d. St.), bei den KVV. und sonst. — V. 24. Ἅτινά (St. ἃ oder ταῦτα δὲ) ἐστιν ἀλληγ. d. h. diese Erzählung hat neben dem buchstäblichen, rein historischen, noch einen besondern, höheren Sinn. Wenn man fragt, wie dies gemeint sey, so kommt der Sinn der Frage immer darauf hinaus, ob P. an das Daseyn dieses Sinnes wirklich glaube, oder, ohne selbst daran zu glauben, nur für seine Leser eine solche Deutung mache. Ich kann nur das Erste annehmen. Der Charakter der Zeit und Theologie, der P. ursprünglich angehörte, brachte es so mit sich, daß er überzeugt war, es liege in den heiligen Schriften noch ein höherer, mystischer Sinn; sein persönlicher Charakter aber würde ihm nie gestattet haben, diese Deutung als einen recht schlagenden Beweis für seine Behauptungen aufzustellen, wenn er selbst sie nicht geglaubt hätte. Auch über das Wort ἀλληγορεῖν, das hier eine andre Bedeutung hat, als in der Rhetorik, nehmlich typisch von etwas sprechen, wird bei Wetstein, Flatt, A. viel gehandelt. αὗται geht natürlich auf die beiden Mütter. Zweckmäßig verweist Winer auf Matth. XIII, 37 ff. εἰσὶ d. h. sie bedeuten. Dem Art. vor δύο διαθῆκαι steht eine unglaublich starke Auktorität entgegen, so daß α auf jeden Fall zu tilgen ist. Die beiden Weiber, sagt P., bedeuten zwei Bünde; also schon durch den Umstand, daß Abraham zwei Weiber hatte, wurde vorbedeutet, daß es nicht Einen geben solle, sondern zwei; dann aber durch den Stand der beiden Weiber ihr verschiedener Charakter, also auch das verschiedene Verhältniß, in welchem die Kinder des einen und des andern Bundes stehen würden. Dies führt er nun weiter aus, vollständiger in Bezug auf Hagar und das Judenthum. μία μὲν ἀπὸ ὄρ. Σινᾶ, Einer (nehml. Bund) vom Berge Sinai, d. h. daselbst gegründet; εἰς δουλ. γεννῶσα, Kinder zeugend zur Sklaverei, d. h. die Mutter solcher Kinder, die Sklaven sind (nehmlich

weil sie selbst Sklavin ist.). Die Bünde werden hier als Mütter bezeichnet, wie dies leicht geschehen konnte, da die Benennung: Kinder des Bundes, darauf führte. Um aber die Leser nicht irren zu lassen, welches von beiden Weibern diesen Bund vorbedeute — was um so eher geschehen konnte, als wirklich der Bund vom Sinai mit den Nachkommen der Sara geschlossen war —, fügt er hinzu ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ, nehmlich die Hagar; oder auch: welcher Bund Hagar ist, d. h. durch das Wort Hagar angedeutet wird. Im Sinne machts keinen Unterschied. — V. 25. Hier schwankt die Lesart; τὸ δὲ ἄγαρ σινᾶ ὄρος ἐστὶν bieten ADE., wenige Min. Kopt. Cyr. einmal. τὸ γὰρ σινᾶ ὄ. ἐ., ohne ἄγαρ CFG. 17. Aeth. Arm. Vulg. und VV. Dies hat Lachmann aufgenommen, den ganzen Satz als Parenthese abdrucken lassen. Von Seiten der äußern Gründe möchten beide Lesarten vielleicht einander gleich seyn, eher die Lachmannsche mehr für sich haben. Sieht man aber auf den innern Zusammenhang, so ist wohl gewiß, daß P. einen Grund für seine Behauptung, daß Hagar den Mosaismus vorbedeute, darbieten wolle, wodurch γὰρ einige Empfehlung erhält, obwohl auch δὲ als Erklärungswort, in einer Parenthese, die es dann seyn müßte, allenfalls geduldet werden könnte. In diesem Zusammenhange aber nützte es gar nichts, zu bemerken, daß Sina ein Gebirge in Arabien sey, denn dadurch ergab sich keine Beziehung zur Hagar. Wohl aber, wenn P. behaupten konnte, Hagar sey der Name jenes Gebirges. Entweder also er hat dies Wort geschrieben, und die Rec. ist die richtige Lesart, oder wir begreifen nicht, welches sein Gedankengang seyn mußte, wenn die andre ihm zum Zweck zu führen schien. Nach der Rec. nun sagt P., das Wort ἄγαρ bedeute das Gebirge Sina, was nur dann einen guten Sinn hat, wenn ein wenigstens ähnliches Wort die arabische Benennung desselben ist. Chrys. sagt ganz bestimmt τὸ Σινᾶ ὄρος οὕτω μεθερμηνεύεται τῇ ἐπιχωρίῳ αὐτῶν γλώττῃ, und neuere Kenner der Arab. Sprache geben zu, daß ein arabisches Wort ähnlichen Lautes einen Felsen bezeichne, woraus wenigstens die Möglichkeit erhellt, daß die damaligen Araber ihr felsiges Hauptgebirge schlechthin den Felsen genannt; und für die Wirklichkeit scheint P., der in Arabien gewesen, als Zeuge gelten zu können.*) — ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ, das jetzige

*) Vgl. Koppe Exc. VIII.

Jerusalem, entgegengesetzt τῇ ἄνω V. 26., das auch ἡ μέλλουσα genannt werden konnte, als Hauptstadt des Volks und Sitz des mosaischen Cultus Repräsentantin der mos. Verfassung selbst. συστοιχεῖν, eig. in Einer Reihe oder Ordnung mit Etwas stehn, parallel seyn, und dann übergetr. ähnlich seyn, entsprechen, in gleicher moralischer Höhe stehn. Diese von Beza, Par., Seml., Koppe, A., beibehaltene Bedeutung liegt wenigstens mehr im Worte, als die von Chrys. (γειτνιάζει, ἅπτεται), der Luth., Wolf, A. beigetreten sind. Nimmt man die erste an, so wird man am besten die vorhergehenden Worte als Parenthese betrachten, und Ἄγαρ aus V. 24. zum Subjekt nehmen, wiefern nehmlich diese als Typus des gesetzlichen Bundes aufgestellt ist. Dann kommt dieser Sinn heraus: Hagar, die Sklavin, die Mutter des Sklavensohns, steht in Parallele mit dem jetzigen Jerusalem, der mosaischen Verfassung, in wiefern auch diese, wie P. sogleich sagt, mit ihren Kindern, d. h. Einwohnern und durch Culturverwandschaft Zugehörigen, sich im Stande der Knechtschaft befindet. Das auf starker Auktorität ruhende γὰρ für δὲ paßt hierbei ganz vortrefflich. Nähme man Chrys. Erklärung an, so müßte der Sinn am Ende derselbe seyn, aber es wäre dann zu glauben, daß Paulus das Gebirge, auf dem Jerusalem lag, als einen Zweig des Sinai betrachte, und in diesem örtlichen Zusammenhange wieder etwas Typisches finde. Man nähme dann τὸ ἄγαρ d. h. Sinai, als Subjekt, und der Gedanke wäre dieser: So wie Sinai und Jerusalem zu Einem Gebirgszuge gehören, daß Gebirge Juda vom Sinai ausläuft, so auch die Verfassung, die nur Sklaven zeugt, von jener Sinaitischen Gesetzgebung. Dann aber würde γὰρ nicht mehr passen, sondern nur δέ. Doch genug, glaube ich, über eine Stelle, deren ganze Beschaffenheit eine rein grammatische und logische Interpretation einmal nicht gestattet. *)

V. 26. Der zweite Theil der allegorischen Deutung, aber kurz und unvollständig. Denn um dem ersten, V. 24., zu entsprechen, müßte er fortfahren: ἡ δὲ ἑτέρα ἀπ' οὐρανοῦ u. s. w.

*) Ich werde vielleicht Tadel finden, daß ich hier so wenig erörtere; aber eines Theils hätte ich nur fremde Gelehrsamkeit ausplündern müssen, andern Theils gab die Stelle so wenig her, was meiner Auslegernatur entsprochen hätte, daß ich lieber noch weniger gegeben hätte, und invita Minerva arbeitet sichs nicht gut.

Nun aber ſchließt er, Conſtruktion und Vollſtändigkeit aufgebend, nur an den letzten Satz V. 25. das gegenwärtige Jeruſalem befinde ſich im Sklavenſtande, einen Gegenſatz an in den Worten ἡ δὲ ἄνω Ἱερ. ἐλ. ἐστίν. Daß unter dem oberen Jeruſ. die neu begonnene Verfaſſung, die ideale Gottesſtadt des N. T. mit ihren Bürgern, den Gläubigen, gemeint ſey, darüber kann wohl kein Zweifel ſeyn. Nur über die Bezeichnung ſelbſt ſind verſchiedene Meinungen. Michaelis nahm ἡ ἄνω von der Zeit, alſo das frühere, und dachte an Gen. XIV, 18, wo Melchiſedek als König von Salem und Prieſter des höchſten Gottes bezeichnet wird, offenbar geleitet durch die Argumentationen des Ap. im dritten Capitel, und Paulus folgt ihm nach: Die (der Zeit nach viel weiter voran oder) obenanſtehende (Willensfeſtſetzung Gottes bei Abraham aber) iſt das freie Jeruſalem; begeht aber dabei den groben Fehler, daß er ἄνω von Ἱερ. trennt, und ἐλεύθ. damit verbindet, was durchaus unmöglich iſt. — Vitringa, Elsner, Wolf, Ramb., Mold., Zach., A. ließen ſich durch den Ausdruck ἡ ἄνω πόλις als Bezeichnung der obern Stadt oder Burg, verleiten, an den Berg Zion zu denken, von welchem nach den Ausſprüchen der Propheten das Heil ausgehe, um welchen ſich die Völker ſammeln ſollen, und meinten, P. ſtelle Sinai und das untere Jeruſalem und Zion, als Typen der beiden Verfaſſungen einander entgegen. Für beide Meinungen ſpricht nichts in den Worten, und es mangelt darin ſo ſehr an Hindeutungen auf Salem oder Zion, daß jede Erklärung, die ſich als leichter darſtellt, eben deßhalb auch für richtig gelten muß. Dies aber iſt der Fall mit der dritten Hauptanſicht, daß P. an das neue, himmliſche Jeruſalem denke, deſſen Vorſtellung aus den Talmudiſten von Schöttgen, Lightfoot, Wetſtein, Bertholdt, zur vollen Genüge nachgewieſen iſt, das Hebr. XII, 22. erwähnt, und Apok. XXI. beſchrieben wird (vgl. beſonders V. 2. 10. wo es als vom Himmel herabkommend erſcheint.). Daß P. dabei nicht die kraſſen jüdiſchen Vorſtellungen von einer ſinnlich erkennbaren, irdiſch prachtvollen Königsſtadt feſtgehalten, ſondern die Vorſtellung idealiſirt und vergeiſtigt habe, dafür bürgt uns ſein ganz auf das Ueberſinnliche gerichteter Geiſt, und was er ſonſt über die zukünftigen Dinge ſagt. Daß er dies obere Jeruſalem, das Bild der neuen Verfaſſung, das πολίτευμα der Gläubigen

(Phil. III, 20.), frei nennt, geht nicht nur aus der Parallelisirung mit Sara, der Freien, sondern auch aus der Tendenz des ganzen Briefes, und dieses Abschnitts selbst hervor. Nicht minder die Bezeichnung als Mutter der Gläubigen. πάντων hat unter den Hauptthdschr. nur A. für sich, alle andern, viele Uebers. und VV. wider sich, und ist daher mit Recht von Griesb. getilgt, von Andern verurtheilt worden.

V. 27. Eine Schriftstelle, die P. nach seiner Sitte zur Erläuterung oder Erweisung des Gesagten anführt. Sie ist aus Jes. LIV, 1. genau nach der LXX. entlehnt; Zusammenhang und Bedeutung freilich dort ganz andrer Art. Hauptanhaltspunkt ist das Wort στεῖρα, das auf Sara gedeutet werden soll. Eine Auslegung der Stelle in ihrer ursprünglichen Bedeutung gehört gar nicht hierher, aber auch für den Gesichtspunkt des Apostels darf man nicht ins Einzele eingehen, indem, da P. selbst gar nichts hinzufügt, man dabei nichts mehr als eigene, d. h. willkührliche Deutungen erlangen würde. Der Wortsinn ist sehr leicht, die Tautologien und Wiederholungen erklärt sich Jeder aus der Art der hebr. Poesie. ῥῆξον. Für den Gebrauch von ῥηγνύναι φωνήν bei den Griechen sind von den Beispielsammlern, vornehmlich Wetstein, unzählige Belege beigebracht worden. Nun fragt sich aber, ob man dies hier mit den Meisten suppliren, oder mit Koppe annehmen soll, in der LXX. sey frühzeitig εὐφροσύνην ausgefallen, wodurch die Uebereinstimmung mit dem Hebr. וְצַהֲלִי erst vollkommen würde. Da aber nichts vorhanden ist, was als eine Spur von früher größerer Vollständigkeit betrachtet werden könnte, so fehlt es an hinreichendem Grunde zur Entscheidung. Paulus las gewiß nur ῥῆξον, und dies mit βόησον verbunden, bedeutet ihm nun: erhebe deine Stimme; dies muß uns genügen. Alles Uebrige scheint mir hier, wo die Stelle nur als Citat steht, keiner Erklärung zu bedürfen.

V. 28. hat Lachm. die in DFG. 6. 61. Aeth. It. Iren. Ambr. u. a. VV. gefundene, und nach Hier. Zeugniß Origenianische Lesart ὑμεῖς — ἐστέ aufgenommen, und Paulus dieselbe übersetzt. Sie hat an innern Gründen erstlich ἀδελφοί für sich, und sodann, daß der Zweck des Satzes besser begriffen wird. Auch war es leichter, daß ein Leser den Satz allgemeiner machte und ἡμεῖς schrieb, als umgekehrt. In jedem Falle will P. hier noch

eine bestimmte Anwendung dessen machen, was er bis V. 26. vorgetragen hat. Da er aber dort in den Worten ἡμεῖς — ἡμῶν dies schon im Allgemeinen gethan, so ist es zweckmäßiger, wenn er jetzt von den Gal. spricht, die wohl fragen konnten: Zu welcher Klasse gehören denn nun wir? als wenn er nochmals ἡμεῖς schrieb. δὲ für οὖν zu nehmen, wie Beza, Par., A. gethan, ist auch kein Grund vorhanden. Die Part. macht hier bloß den Uebergang. Ihr aber, m. Br., d. h. was nun aber Euch besonders anlangt, die Ihr Heidenchristen seyd, ἐπαγγ. τέκνα ἐστέ. Dies wird von Seml., Zach., Mor., Win., Scholz, als filii promissi erklärt, was es an sich wohl heißen könnte, aber wegen V. 23. 29. gewiß nicht heißt. Denn an beiden Stellen wird die Erzeugung Isaaks als eine ungewöhnliche, übernatürliche, dargestellt, und da auch die Christen κατὰ Ἰσαὰκ Kinder der Verheißung seyn sollen, so kann auch bei diesem Ausdruck nur daran gedacht werden, daß auch die Christen eine höhere, von Gott ausgehende, geistige Erzeugung erfahren haben, durch welche sie nehmlich Christen geworden sind, und die ἐπαγγ. deren Ursach sey. Er konnte aber das Wort, welches das neue Leben wirkt, wohl auch ἐπαγγ. nennen; denn was ist am Ende die gesammte Lehre von Christo anders als eine ἐπαγγελία, eine Zusicherung noch nicht vorhandnen Heils? Κατὰ Ἰσαὰκ wird allgemein richtig durch ad similitudinem Isaaci übersetzt, d. h. in ähnlicher Art als Isaak. Beispiele für den Gebrauch von κατὰ als Zeichen der Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung bedarf es wahrlich nicht.

V. 29. 30. wird die Anwendung der mos. Erzählung noch weiter fortgeführt, und auf die Schicksale der Christen ausgedehnt. Chrys., Theoph., nehmen es als Occupation eines Einwurfs der Art: Aber wo sieht man denn Spuren unsrer Sohnschaft, und unsres Vorzugs vor den Juden? Werden wir nicht eben von ihnen verfolgt? Es ist aber nicht schlechthin nothwendig, sondern P. konnte ohne weitere Rücksicht durch die Betrachtung seines Stoffes auf diese neuen Punkte der Vergleichung geführt werden. Ἀλλὰ kann ganz gewöhnlich gefaßt werden. Wir sind zwar τέκνα τῆς ἐπαγγ., aber zum ungestörten Genuß des Erbes kommen wir nicht sogleich, vielmehr u. s. w. Ismael wird wie V. 23. als ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς bezeichnet, Isaak etwas verändert, als κατὰ πνεῦμα, wozu der Gegensatz Etwas, doch mehr noch, glaube ich,

die im Gemüth ruhende Anwendung auf die Christen, die sämmtlich κατὰ πν. γεννηθέντες sind, beigetragen hat; wodurch aber gewiß eine Erzeugung Isaaks durch eine höhere, göttliche Einwirkung, angedeutet werden soll. Wenn P. von Ismael sagt, er habe Isaak verfolgt, so kann er sich nur auf die Eine Stelle Gen. XXI, 9. beziehn, wo erzählt wird, er habe gelacht oder seiner gespottet, aber so wie die Theologen der Kirche um dieser Worte des P. willen, und um die fromme Sara tadellos zu finden, Mancherlei darin gefunden haben, was nicht drin liegt, so war es auch schon ehedem gegangen, und die jüdischen Gelehrten wußten, wie auch eine von den Ausl. dargebotene Stelle aus Breschith Rabb. kund giebt, weit mehr von Isaaks Frevelmuth als die Genesis, und dieser Vorstellung folgt Paulus. Οὕτω καὶ νῦν. Eben so jetzt. Zu suppliren ist der ganze Vorder-Satz. Wir dürfen uns nicht wundern, ist seine Meinung, wenn wir jetzt von Seiten der Juden Feindseligkeit erfahren; es war schon Anfangs so, das Fleisch ist wider den Geist, also auch der fleischlich Erzeugte wider die, welche durch die Wirkung des Geistes zu geistigem Leben geboren sind. Zum Trost aber weist er nun V. 30. auf den Ausgang des Streites hin. Ismael wurde aus Heimath und Erbe gestoßen, und Isaak blieb als der Sohn der Freien im Vaterhaus und Besitz der Verheißung. So wirds auch jetzt seyn; der Verfolgung können wir nicht überhoben werden, aber das Ende wird seyn wie dort. Die Form, wie er den Satz hereinführt, nehmlich als Frage, ist sehr zweckmäßig, wiefern sie eine Aufforderung einschließt, selbst zuzusehen, welcher der Ausgang dort gewesen sey? ἡ γραφή, wie oben III, 8. Zwar ist die nun folgende Rede Gen. XXI, 10. der Sara zugehörig, und P. hat im Texte einige Aenderungen machen müssen, um ihn für seinen Zweck gebrauchen zu können; allein nicht nur gilt sie ihm als Schriftwort für Gotteswort, sondern sie erhält auch durch V. 12. die höhere Auktorisation. Die Veränderungen bestehn darin, daß er nach παιδίσκην und παιδίσκης die Pron. ταύτην (das jedoch in A. steht) und ταύτης wegläßt, für die ganz unbrauchbaren Worte τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ (die sich in DEFG. It. al. finden) aber τ. υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας setzt. — οὐ μὴ κληρονομήσῃ (Schim. Fut., das in DEG. steht, und zwar in G. ohne μή, A. Lit. haben Conj. Griesb. schweigt ganz.), er kann unmöglich erben. Offenbar hat

hier P. die Ausschließung der Juden vom Heil, die er Röm. IX—XI. ausführlich behandelt, im Sinn.

V. 31. erhält durch die verschiedene Lesart einige Unsicherheit. Für ἄρα nehmlich bieten FG. Theod. ἄρα οὖν, 45. ἄρα δέ, BDE. 67. d. Cyr. an einer Stelle, Tert. (propter quod) διό, AC. 23. 57. 73. Kopt. Cyr. Dam. Aug. (Hier. einmal) ἡμεῖς δέ, 71. gar nichts dar, was Griesb., Koppe für das Wahre halten. Was P. geschrieben, wage ich nicht zu entscheiden, was das Beßte sey, läßt sich eher finden. Ließe man die Partikel ganz weg, so käme ἀδελφοί voran zu stehn, was nach den mehrmals über dies Wort gemachten Bemerkungen hier wenig zu passen scheint. Auch wird der Satz zu abrupt. Zwar könnte man dagegen sagen, daß P. am Ende seiner Gedankenreihen gern Endresultate ohne Partikel setze; vgl. II, 21. IV, 11.; aber man betrachte nur diese Stellen, und bedenke die höhere Lebendigkeit, welche das voranstehende ἀδελφοί der Rede nothwendig geben muß, und man wird den Unterschied wahrnehmen, welcher zwischen jenen und dieser Stelle Statt findet, und sich kaum zur Auslassung entschließen können. Ob man ἄρα, ἄρα οὖν, διό, — ἄρα δέ gewiß unbrauchbar — ließt, macht im Sinne keinen wesentlichen Unterschied; denn immer ist die Form die einer Folgerung. Diese nun kann nicht aus dem Nächstvorhergehenden, überhaupt aus keinem einzelen Satze des letzten Abschnitts gezogen werden, indem keiner eine solche Folgerung zuläßt, es bleibt daher nur übrig, den Vers als ein Endresultat des ganzen zu betrachten, in welchem Falle P. Folgerungspartikeln zu brauchen pflegt (vgl. Röm. V, 12.). Aber ich gestehe, daß mir für solchen Zweck der Satz zu wenig Inhalt hat, was auch alle die, welche ihn so behandelt haben, d. h. die allermeisten Ausleger, gefühlt haben müssen, da sie ihm durch verschiedne Wendungen und Ergänzungen aufzuhelfen suchen. Dagegen wenn ἡμεῖς δέ gelesen wird, knüpft sich der Satz vortrefflich an V. 30. an. Dort ist der Satz ausgesprochen: der Sklavensohn kann nicht erben, sondern bloß der der Freien. Diesem stellt nun P. den neuen unter: Wir sind nicht der Sklavin Kinder, sondern der Freien; woraus die Folge fließt, die P. seiner Weise gemäß ausläßt: also, so sehr uns Jene beneiden, oder verfolgen mögen, bleiben wir nur frei,

so kann uns das Erbe nicht entgehn, Ausstoßung trifft uns nicht. Die innern Gründe entscheiden demnach für diese Lesart.

Fünftes Capitel.

V. 1. Ob man diesen Vers zum folgenden, oder mit Beza, Koppe, Rosenmüller, zum vorigen Kapitel ziehe, ist völlig gleichgültig; in welche Gedankenreihe er gehöre, muß die Interpretation lehren. Diese aber ist hier mit der Textkritik aufs engste verknüpft. Zuerst die in FG. Syr. pol. Jt. Vulg. lat. WW. vorkommende Lesart ἡ ἐλευθ. ἡμᾶς Χρ. κτλ. würde sich nur halten können, wenn nach στήκετε keine Partikel folgte. Da aber gerade diese Auktoritäten größtentheils nebst anderen dort οὖν darbieten, so könnte sie nur angenommen werden, wenn man mit der lat. WW. die Worte qua libertate Ch. nos liberavit an das Vorige heranzöge. Dies aber hat meinen Beifall so wenig, daß nur eine überwiegende Auktorität mich zur Annahme zwingen könnte. Diese aber findet um so weniger Statt, als die lat. Uebersetzung leicht aus einer andern Lesart, die Trennung aber aus unpassender Zusetzung der in Jt. Vulg. nicht befindlichen Partikel hervorgegangen seyn kann. Eine andre Lesart ist τῇ ἐλ. ἡμᾶς Χρ. ἠλευθ. στήκετε (auch στήκατε) οὖν. Sie ruht, was die Auslassung von οὖν nach τῇ betrifft, auf ABCDEFG., vielen Min. Kopt. Arm. Vulg. Jt. Syr. Bas. Ascr. Dam. Theod. ꝛc., in der Ausl. von ἡ auf denselben Maj., weniger Min. Kopt. Syr. ꝛc. Vulg. Jt. und den WW. außer Syr. Theod. Die Beifügung von οὖν nach στήκατε geben ABCD (nur der gr. Text v. erster Hand), viele Min. Kopt. Arm. und ein Theil der Auktoritäten für die erste verworfene Lesart. Lachmann hat sie aufgenommen, Winer billigt sie, ich kann nicht umhin, sie für unmöglich zu erklären. Der Sinn müßte dieser seyn: Christus hat uns frei gemacht. So steht nun fest. Wenn P. Gedanken dieser Art aussprechen wollte — ohne zu fragen, ob sie hierher gehören —, so konnte er zwar schreiben X. ἡμ.

ἐλευθερίᾳ ἠλευθέρωσεν; oder auch, εἰς ἐλευθ., oder τῇ ἐλ. ταύτῃ, oder ἣν ἔχομεν oder ſonſt mit einem Beiſatz. Mit Artikel aber und ohne Beiſatz konnte er es nicht, ohne gegen die Sprache, und, mich dünkt, auch gegen die Richtigkeit des Gedankens zu verſtoßen. So wenig ich nun behaupten will, daß P. dies nie thue, ſo darf es doch nicht als geſchehen angenommen werden, ſolange es noch einen andern, und zwar leichten Ausweg giebt. Dieſer aber wird gefunden, wenn wir den Artikel feſthalten, ſo wie die Ordnung ἡμᾶς Χρ., beide mit ſtärkſter Autorität, dann aber das Relativ der Rec. ᾗ aus ἡμᾶς herausnehmen, worin es ſo leicht untergehen konnte, das zweite οὖν aber, das nur bei jener Lesart ſtehen kann, aufgeben. Damit erhalten wir dieſen Text τῇ ἐλ. ᾗ ἡμ. Χρ. ἠλευθ. στήκετε woraus auch die Ueberſ. qua libertate Ch. nos liberavit, State leicht entſtehen konnte. Dieſem ſteht von Seiten der Grammatik nichts entgegen, und wir haben nur noch ihren Sinn und Zuſammenhang zu prüfen. Nun, in dem Ermahnungsſatze στήκετε τῇ ἐλευθερίᾳ iſt die aus ἑστηκα entſtandne Verbalform στήκω keinem Leſer des N. T. unbekannt; die Bedeutung, ſtehen, feſtſtehen, d. h. ſtandhaft beharren, fällt in die Augen; gewöhnlich folgt bei P. ἐν mit ſeinem Caſus, vgl. 1 Kor. XVI, 13. Phil. I, 27. IV, 1. 1 Theſſ. III, 8. Der bloße Dativ iſt ohne Beiſpiel, denn Röm. XI, 20. das Koppe citirt, hat andern Sinn; aber die Bedeutung iſt dieſelbe, denn wie das lat. in, kann auch ἐν wegfallen ohne Veränderung des Sinnes. Vgl. zu V. 16. Der Freiheit Stand halten, was Winer bietet, gäbe einen ganz andern Sinn. ᾗ ἡμ. Χρ. ἠλ. Von den Ueberſetzungen cui (Morus), und qua nos liberavit, iſt letztere unſtreitig die richtige; denn wollte P. den Zweck anzeigen, ſo hätte er εἰς ἣν geſetzt. Der Dativ iſt gleichbed. mit ἣν ἡμῖν ἔδωκε, und der Sprachgebrauch nichts neues. Worin die Freiheit beſtehe, ſagt P. hier nicht, aber am Tage liegt, in Freiheit vom Sklavenjoche des Geſetzes. So iſt alſo die Ermahnung im Vorhergehenden begründet, und in ſofern würden wir das erſte οὖν ganz in der Ordnung finden, wenn die Hauptautoritäten es nicht verurtheilten. Doch wir wiſſen auch, daß Folgerungen, zumal ermahnende, durch die bloße partikelloſe Anreihung an Kraft gewinnen, und fordern es daher nicht. Haben wir nun IV, 31. ἄρα oder διὸ geleſen, ſo iſt unſer Vers eine Folgerung aus dieſem Satze ſelbſt. Haben wir aber, wie

wir thun zu müssen glaubten, ἡμεῖς δὲ für richtiger erkannt, dann ist die Ermahnung aus dem Ganzen der von V. 21—31. gehenden Verhandlung abzuleiten, wie auch natürlich war. Jetzt machte sich auch die Partikel minder nothwendig, und die Voranstellung von τῇ ἐλευθερίᾳ als Hauptbegriff dient hinreichend zur Anknüpfung. Es zeigt sich also, daß unser Text Seitens des Sinnes und Zusammenhanges eben so wohl als der Sprache keinem Widerspruch ausgesetzt ist. Hierin glaube ich eine Berechtigung zur Annahme zu finden, ohne jedoch hindern zu wollen, wenn Jemand das Schlechteste für das Richtigste ansehen sollte. — Sehr zweckmäßig fügt nun der Ap. auch die negative Ermahnung bei: καὶ μὴ — ἐνέχεσθε. ἐνέχεσθαι ist nicht Med., wie Bengel meinte, sondern Passiv, festgehalten, verstrickt werden, z. B. τῇ πάγῃ Herod. II, 121. (Mehr Beispiele giebt Kypke.) Der Imp. Pass. giebt, wie so oft, den Sinn: Laßt Euch nicht verstricken oder festhalten. ζυγῷ δουλείας, vom Joche der Knechtschaft. Fragen wir nach der Sache, so ists das jüdische Gesetz, aber absichtlich und zweckmäßig wirds nicht bloß durch das Prädikat bezeichnet, sondern auch der Artikel weggelassen, um anzudeuten, daß sie sich in kein Joch, welches es immer sey, verstricken lassen sollen. Eben so zweckmäßig πάλιν dazu gefügt, womit er die Heidenchristen, die er wegen V. 2. im Sinn haben muß, darauf hinführt, daß sie mit Annahme des Gesetzes nichts thun würden, als unter ein Joch zurückkehren, nachdem sie kaum eines Joches los geworden. So konnte er nicht zweckmäßiger reden, als er thut. Jetzt aber kann nicht mehr schwer zu antworten seyn, wo unser Vers hingehört. In Verbindung mit dem Vorigen steht er ohne Zweifel, denn er wird draus abgeleitet; aber wiefern P. dort lehrte, und nun zu ermahnen anfängt, gehört er eben so gewiß zum neuen Abschnitte.

V. 2. Im ersten Verse hat der Ap. das Ganze dessen, wozu er die Gal. zu ermahnen hat, mit Einem Worte ausgesprochen. Sein Hauptgedanke ist: kehrt nicht unter das Joch des Gesetzes zurück. Die Gründe seiner Forderung sind im Bisherigen von ihm entwickelt, diese bedurften keiner Wiederholung. Aber nun trat ein andres Hinderniß entgegen. Seine Leser selbst (so faßt's Erasmus), oder auch die falschen Lehrer unter ihnen, konnten sagen: Es ist ja nicht ums ganze Gesetz zu thun;

wir sind weit entfernt, Christum und seine Gnade verachten zu wollen, wir wollen Christen seyn, und an Ch. glauben so wohl als du; nur, um Abrahams wahres Geschlecht zu seyn, wollen wir die Beschneidung angenommen wissen. Denn nur wer an dieser Theil hat, gehört zu Gottes Volke, dem der Segen verheißen ist. Alles Uebrige, Opfer u. dgl., was durch die neue Anstalt überflüssig geworden ist, soll unbeachtet bleiben. So konnte man aus bloßer Befangenheit urtheilen, so aber auch die Verführer sprechen, in der Hoffnung, hätten sie nur erst die Beschneidung durchgesetzt, so würden sie bald weitere Forderungen erheben können. Wollte also P. seinen Zweck erreichen, so mußte er den darin liegenden Irrthum oder Betrug aufdecken, und die völlige Unverträglichkeit der Beschneidung mit dem wahren Heilswege darthun. Dies ist sein Zweck in dem was folgt. Ἴδε, ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν. Ob man hier ἴδε oder ἴδε accentuiren müsse, läßt sich kaum entscheiden; doch wenn letztere Art nur den Attikern angehört, so wäre die erstere wahrscheinlich die richtige. Uebrigens ist es das hebr. הִנֵּה, und scheint nicht sowohl zur Aufmerksamkeit aufzufordern, wie Koppe meint, als zur Verstärkung zu dienen; es ist ein Zeichen des offenen Hervortretens ohne alle Scheu; Semler: fortissime contradicit istis, qui est. Einen Schwur mit G. Schmidt darin zu finden, ist doch wohl unmöglich. ἐγὼ Παῦλος ist verschieden gedeutet worden. Par. tam sunt haec certa, quam vere ego P. appellor. Zach. Ich P., welchen Ihr in Absicht seiner Lehre kennt; Koppe: cuius animi candorem et integritatem nostis. Die gewöhnliche Annahme ist, P. stelle hier seine apostolische Auktorität Statt alles Beweises hin. Oek. τῇ ἀξιοπιστίᾳ τοῦ ὀνόματος ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως ἐχρήσατο. Calv. Ista loquutio: Ecce ego P., non parvam emphasin habet. Coram enim se opponit, et nomen dat, ne videatur causam dubiam habere. Et quamquam vilescere apud Galatas coeperat ejus auctoritas, tamen ad refellendos omnes adversarios sufficere asserit. Wie derselben auch Mor., Win., Flatt. Wie scheint ein Hinblick auf die Rede der Gegner darin zu liegen, eine Art von Trotz und Herausforderung, und der Sinn dieser: Was auch Jene Euch sagen mögen, ich behaupte dies, und wenn Euch Jemand fragt, wer es sage, so antwortet nur: Paulus sagts; weiß sie Stadt

allen Streites nur an mich, ich werds vertreten. Aehnlich Theod. Ἄντικρος ὑμῖν λέγω καὶ διαῤῥήδην, καὶ τὸ ἐμαυτοῦ προτίθημι ὄνομα. — Ὅτι ἐὰν περιτ. — ὠφελήσει. Man sieht hieraus deutlich, daß auf den Einen Punkt der Beschneidung insonderheit, vielleicht sogar allein, gedrungen wurde; auch aus IV, 10. folgt nicht das Gegentheil. Zweckmäßig wird von Beza, Grot., A. darauf hingedeutet, wie dieser Satz der Apg. XV, 1. gemachten Forderung der Judenchristen: ἐὰν μὴ περιτέμνησθε τῷ ἔθει Μωυσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι, die ohne Zweifel überall dieselbe war, in Sache und Ausdruck gerade entgegenstehe. X. ὑμ. οὐδὲν ὠφελήσει, Ch. wird Euch nicht nützen, Ihr werdet keinen Gewinn von ihm haben. Wie so dies? Die Ausleger antworten, Jeder seinem System gemäß, die früheren größtentheils mit ängstlicher Behutsamkeit, daß ja keine nachtheilige Folgerung in Bezug auf die Gläubigen des alten Bundes daraus hervorgehe. Im Sinne des Paulus, der wahrlich an diese nicht dachte, wäre vielleicht diese Antwort: Erstlich ist nur die Rede von einer Beschneidung in der Meinung, daß auf ihrer Annahme das Heil beruhe. Dies haben auch die Meisten festgehalten, z. B. Aug.: Chum. nihil eis profecturum esse dicit si circumcidantur, sed illo modo, quo eos isti volebant circumcidi, i. e. ut in carnis circumcisione *ponerent spem salutis*. — Nihil enim obest circumcisio ei, qui salutem in illa esse non credit. Daher, wo nur diese Vorstellung ferngehalten wurde, konnte P. die Beschneidung dulden, ja sogar selbst vollziehn, wie Apg. XVI, 3. Wo aber ferner dieselbe Statt fand, da suchte offenbar der Mensch einen Weg zum Heil und zur δικαιοσύνη insbesondere, der vom Wege des Glaubens verschieden war, und zwar durch ein ἔργον, setzte also sein Vertrauen nicht allein auf Christus, hatte also nicht die wahre πίστις, und nur wo diese ist, hilft Christus dem Menschen in der That. Hiezu kommt die V. 3. ausgesprochene Ansicht, daß wer sich beschneiden lasse, durch diesen Akt sich dem Gesetz verpflichte; war aber dies, so that er eben das, was II, 21. ἀθετεῖν τὴν χάριν τ. θεοῦ genannt wird, er sagte sich los von Christus, erklärte sein Werk für unzureichend oder überflüssig, und konnte auch deßhalb keinen Antheil an der durch dasselbe erworbenen χάρις haben. Alles dies wird auch V. 3. 4. ausgesprochen, nur nicht in Form eines Beweises oder einer Erläute-

rung unſers Satzes, mußte daher als ſolche hier vorausgenommen werden.

V. 3. *Μαρτύρομαι δέ.* Man könnte hier ſehr geneigt ſeyn, *γὰρ* zu erwarten, da es den Anſchein hat, als wolle P. V. 2. erläutern; daher auch Calv., Beza, Wolf, Mold., *δὲ* für *γὰρ* genommen haben. Aber nicht allein läßt ſich dies nicht thun, ſondern es müßte auch dann V. 4. als Schluß angeſehen werden, wovon ebenfalls kein Zeichen da iſt. Erasmus iſt daher der Meinung, es müſſe hier wieder eine Antwort der Gal. vorher gedacht werden; doch auch von dieſer zeigt ſich keine Spur in der Form der Rede. Ich geſtehe nicht ganz beſtimmen zu können, wie P. ſelbſt das Verhältniß der einzelen Gedanken faſſe, es ſcheint beinahe, als befolge er ſelbſt keinen genauen Gang, ſondern ſtelle nur die einzelen Sentenzen hin, hier mehr auktoritätsweiſe verfahrend, nachdem er alle Gründe ſeiner Sätze vorher entwickelt hat. *Μαρτύρεσθαι* iſt wenigſtens in ächter Gräcität mit *μαρτυρεῖν*, testari, nicht gleichgeltend, ſondern vielmehr antestari, mit Akk. der Perſon, die man zum Zeugen nimt. Im N. T. hat es Eph. IV, 17. *λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν* die Bed. obtestari, Apg. XX, 26. *μαρτύρομαι ὑμῖν ὅτι καθαρὸς ἐγώ*, denkt Bretſchn. *τὸν θεὸν* hinzu, das auch nach Joſeph jüd. Kr. V, 12, 4. dabei ſteht; da es aber weder dort noch an unſrer Stelle dabei ſteht, ſo ſcheint mir die Annahme richtiger, daß P. es nicht gedacht, ſondern das Wort als Ausdruck der Verſicherung überhaupt angeſehen habe. *πάλιν* fehlt in DFG. 73. 74. 76. It. Chryſ. Theoph. Hier. Aug. Ambr.; wahrſcheinlich, weil man nicht gewußt hatte, was mit dem Worte machen. Auch die neuern Ausleger ſind ungewiß, Mill fand Beziehung auf III, 10. darin, wo doch ein ſehr verſchiedener Gedanke ſteht, Er. Schmidt, Koppe, überſetzen contra, vicissim, was Winer mit Recht verwirft; für bloße, nachdrucksvolle Wiederholung von V. 2. nehmen es Calv., Wolf, Baumg., Seml., Zach., Paulus; Andre ſchwanken, Winer: praeter illud quod modo dixi hoc etiam *alterum* dico, statim regredior ad *declarandi* officium, was ich aber durchaus nicht in dem Worte finden kann. An frühere, mündliche Verſicherung denkt, meines Wiſſens, nur Mold.; und doch, da der Gedanke von V. 2. durchaus verſchieden iſt, ſcheint

mir dies das einzig Richtige. Es ist eine Versicherung, die P. ihnen mündlich schon gegeben hat, nicht τὸ πρότερον (IV, 13.), denn da war hierzu keine Veranlassung, sondern bei seiner letzten Anwesenheit, die so kurz vorher erfolgt seyn mußte, daß er erwarten konnte, sie wüßten noch, was er gesagt. ὀφειλέτης ἐστίν, eig. er ist ein Schuldner; da aber ein Inf. nachfolgt, s. v. a. ὀφείλει; vgl. zu Röm. I, 14. ποιῆσαι τὸν νόμον das Ges. erfüllen, thun was darin geschrieben steht. Wiefern aber ist der, welcher sich beschneiden läßt, das ganze Gesetz zu halten schuldig? Offenbar wiefern die Beschneidung der Akt war, durch welchen Jemand erklärte, daß er fortan zur jüdischen Gemeine gehören wolle. Wer aber zu dieser gehörte, der mußte das ganze Gesetz halten, und wenn ers nicht that, so traf ihn der Fluch desselben (III, 10.). Dieser Ansicht ließ sich nichts Gegründetes entgegenstellen.

V. 4. Eine neue Behauptung, die zwar in Verbindung mit V. 3. gedacht werden kann, aber von P. ohne alle Verbindung, völlig abgebrochen, hingestellt wird; man müßte denn mit Paulus κατηργήθη τε als zwei Wörter, schreiben wollen. κατηργεῖσθαι ἀπὸ Χριστοῦ. Den Artikel lassen BCDFG 31. 76. Theoph. weg, und Lachm. folgt ihnen, ich glaube, mit Recht, denn die Auslassung ist der paulin. Schreibart angemessner. Er. übersetzt: Ch. vobis antiquatus est et otiosus, und Par. stimmt ihm bei. Mor.: Es ist mit Euch zu Ende, und Ihr seyd von Ch. ganz getrennt. Es ist aber diese Stelle ganz wie Röm. VII, 2. κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός, und der Sinn: Eure Verbindung mit Christus ist aufgelöst, vernichtet; Ihr steht in keinem Zusammenhange mehr mit ihm. Dek. ἐκπίπτετε, ἀπεπέσατε ἀπ' αὐτοῦ, ἀνωφελῆ ὑμῖν λοιπὸν τὰ κατὰ τὸν Χριστὸν πάντα καὶ τὴν χάριν αὐτοῦ. Of. Nihil amplius negotii est cum Cho. vobis. οἵτινες — δικαιοῦσθε. Diesen Satz, der allgemein bisher für die Subjektsbezeichnung des vorhergehenden Verbi gehalten wurde, reißt Paulus von ihm los, und läßt ihn nur dem nächsten dazu dienen — daher seine Uebersetzung: und daß er dagegen unthätig gemacht und entfernt worden ist von dem Gottgesalbten. Ihr, die Ihr (denn nach solcher Meinung) schon im Gesetz rechtschaffen werdet, — aus dem huldvollen Zustand (des freien Denkens und Wollens, aus der von

Gott und J. Ch. gewollten Selbstüberzeugung und Selbstbestimmung) seyd Ihr dann herausgefallen!! In der That ein ächter Paulus, in Wort und System! δικαιοῦσθε. Oek richtig: δικαιοῦσθαι φασίν. Nicht nur die Ihr es zu werden (fälschlich) meint, wie auch Winer es versteht, sondern, die Ihr es werden wollt, was freilich jene Meinung voraussetzt. Der letzte Satz τῆς χ. ἐξεπέσατε steht nun freilich ohne Partikel da, aber daß ein solches Asyndeton die Kraft der Rede mehre, fühlt ein Jeder; es ist hier eine Art von Endurtheil über die gefällt, die sich jener Verkehrtheit hingeben. Ueber die Form, für welche DK. mehrere min. Chrys. Oek. Theoph. ἐξεπέσατε darbieten, s. Buttmann II. S. 217. Winer Gr. G. 68. ἡ χάρις ist die göttliche, wirkende, sich erweisende Gnade. στήκειν oder μένειν ἐν τῇ χ. in der Gnade feststehn, d. h. in einem dauernden Genusse derselben seyn; also ἐκπίπτειν ἐκ τ. χ. aus diesem Zustande, wo die χ. über Einem waltet, herausfallen, d. h. des Genusses derselben verlustig gehn. Aller Antheil folglich am göttlichen Gnadenheil geht für den verloren, welcher durch das Gesetz und seine Beobachtungen die δικαιοσύνη sucht.

V. 5. Zuerst das Einzele. Durch das einfache Subjekt ἡμεῖς, an die Spitze des Satzes gestellt, kann P. nichts bezeichnen, als die Christen, welche mit ihm Eines Sinnes sind, also die freisinnigeren, vom Glauben allein das Heil erwartenden, im Gegensatz gegen die Gesetzfreunde, also auch gegen die Gal., wenn und wiefern sie solche sind, aber ohne alle Rücksicht auf Stammesunterschied. Unrichtig daher Par. Apostoli et fideles Judaei, aber eben so unrichtig S. Schmidt: omnes homines, etiam Galatae vacillantes. Im Prädikat bedeutet ἀπεκδέχεσθαι nichts als erwarten, wie Röm. VIII, 19. 1 Kor. I, 7. Phil. III, 20. Ein falsches Streben nach Wörtlichkeit hat Paulus auf sein: „wir nehmen von ferne hin" geführt. Die Objektsbezeichnung ἐλπίδα δικαιοσύνης macht Schwierigkeit. Wollen wir ἐλπὶς subjektiv nehmen, so müssen wir mit Luth. 1. fragen: quis spem exspectat? Denn Hoffnung erwarten, würde heißen: erwarten, daß man hoffen werde, und dies hat keinen Sinn. Seine Erklärung, daß man, so wie vitam vivere, auch spem sperare sagen könne, kann nicht gelten, da ἀπεκδέχεσθαι die Hoffnung schlechterdings als noch nicht vorhanden anzeigt.

Auch ihm selbst konnte sie nicht genügen, und in 2. hat er sie mit der objektiven Deutung vertauscht, die auch die allgemeine ist, mit wenigen Ausnahmen, und wie ich glaube, die einzig mögliche. Zwar, wiefern das Hoffen eine, wenn auch nicht durchgängig klare, doch bestimmte Vorstellung von seinem Objekt voraussetzt, ist der Mangel des Artikels hier und vor δικαιοσύνης sehr fühlbar; aber doch ist eine andre Deutung nicht möglich, und Winers Anstoß: videtur P. aliud verbum (ut ἔχομεν) in mente habuisse, gäbe zwar eine leichte Lösung des Knotens, da nun ἐλπ. subjektiv genommen werden könnte, wird aber weder durch 2 Kor. VIII, 24. τὴν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ἐνδείξασθε oder Polyb. VIII. ὠφελεῖα ἄξια τῶν προσδοκωμένων ἐλπίδων (d. h. angemessen den Vorstellungen, welche ihre Hoffnung sich davon gemacht, und deren Realisirung sie nun erwarteten) gestützt, noch durch innere Wahrscheinlichkeit empfohlen. Bleiben wir also bei der objektiven Fassung stehn, so kann wieder der Genit. δικαιοσύνης sowohl subjektiv als objektiv gedacht werden. Im ersten Falle ist ἐλπὶς δικ. eine ἐλπὶς, welche von der δικ. gewirkt wird, etwas Gehofftes, dessen Ursache die δικ. ist, also eine Frucht der δικαιοσύνη, und man könnte hierunter nur das erwartete, künftige Heil verstehn. So ganz deutlich Lamb., Mold., Beng., Baumg., Zach. Eben dies wollte Pelag. (justitiae immortalem mercedem), Beza (coronam gloriae s. hereditatem quae per Ch. gratis justificatos et coheredes factos manet.), Grot. (spem dixit μετωνυμικῶς ipsum praemium, quod speratur; id vero est vita aeterna.), Hunn., Cel., Pisc., A. Dieser Deutung aber steht der Zusammenhang entgegen, da in der ganzen Stelle gar nicht von den Früchten der δικ. geredet wird, auch V. 4. nur vom δικαιοῦσθαι selbst die Rede war. Ist der Genit. objektiv, so kann: wir erwarten die Hoffnung auf die δικαιοσύνη nichts anders bedeuten, als wir erwarten das wirkliche Eintreten der gehofften δικαιοσύνη. Aber, sagt man da, wie kann P. sagen, die δικ. werde erwartet, gehofft? Er spricht ja von sich und den wahren Gläubigen, und diese sind ja schon δικαιωθέντες ἐκ πίστεως (Röm. V, 1.). Das ist auch von Andern empfunden worden; daher die Erklärung: speratam, sc. a patribus et prophetis (s. b. Wolf.), und die bessere, daß hier nicht an die δικ. gedacht werden müsse, die wir jetzt schon durch Zurechnung des Verdienstes Christi haben, sondern

an die vollkommnere, die einſt uns gegeben werden ſolle (Ebr. Bugenh., Brenz). Wenigſtens, da der Zuſammenhang nur die obj. Deutung zuläßt, und wir unter der δικαιοσ. doch gewiß nicht mit Koppe omnem felicitatem, qua homines peccatorum poenis immunes olim a deo beandi sunt, verſtehen können, ſo bleibt nur übrig, daß wir uns dieſelbe, im Weſen zwar nicht anders, aber dem Grade nach vollkommner denken, als ein δικαιον εὑρίσκεσθαι ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, wenn es einſt zum Gerichte kommt. Daß er ſagt, wir erwarten ſie ἐκ πίστεως, kann nicht auffallen. Was aber ſoll das beigeſetzte πνεύματι? Schon durch die Stellung, die es einnimmt, werden wir aufmerkſam darauf gemacht, daß es einen Gegenſatz bewirken ſoll. Dieſer wird, wie gewöhnlich, gegen σάρξ zu machen ſeyn. Zwar kommt dies Wort V. 1—4. nicht vor; aber, da dort von Solchen die Rede war, welche durch die — ganz buchſtäblich — ἐν σαρκὶ geſchehende Beſchneidung, überhaupt durch Geſetzbeobachtungen — die alle σαρκικὰ ſind —, die δικαιοσ. gewinnen wollen, und dieſen hier offenbar die ächten freien Chriſten, welche nichts der Art beachten, entgegenſtehn, ſo ergiebt der Gegenſatz ſich leicht, und man begreift, warum er dies Wort brauchte. Aber welcher beſtimmte Begriff damit zu verbinden ſey, iſt ſchwieriger zu entſcheiden. Die evangeliſche Lehre, an die S. Schmidt, Wolf, Rambach, dachten, iſt es ſicher nicht; es bloß für animus, alſo unſern Geiſt, unſre intelligible Natur, mit Grot. zu nehmen, erlaubt ſchon der abweſende Artikel nicht; aber ob man bloß an die mehr geiſtige, die geiſtige Natur ergreifende und veredelnde Beſchaffenheit der neuen Verfaſſung, oder (mit Theoph., Hunn., Bald., Cal., Piſc., Koppe, Flatt,) an die Unterſtützung und Mitwirkung des göttlichen Geiſtes, oder vielmehr an die höhere Geiſtigkeit der chriſtlichen Beſtrebungen, wie der Glaube im Sinne des Ap. dieſelbe mit ſich führt, an die Thätigkeit des frei gewordnen Geiſtes, denken ſollen, wie, Jeder in ſeiner Art der Auffaſſung, Ambr., Pel., Baumg., Semler, Zach., Winer, Paulus, thun, iſt mir nicht völlig entſchieden; auch andre Ausl. ſchwanken, doch ſcheint V. 6. eine Empfehlung der letzten Betrachtungsweiſe — bei welcher die Mitwirkung des göttlichen πνεῦμα nicht ausgeſchloſſen wäre — zu enthalten. — Nun endlich der Zuſammenhang, auf den die meiſten Ausl. hier gar nicht Rückſicht

genommen haben. P. bezeichnet ihn durch γάρ; und daß dies nicht autem bedeute (Ambr. hat dies), wissen wir gewiß. Ich sehe nur zwei Wege; entweder man muß Gedanken einschieben, etwa: Wenn Ihr diesen Weg versuchen wollt, so thuts, doch zu Theilnehmern werdet Ihr uns nicht nicht haben, denn ꝛc.; oder man nimmt es als einen Beweisgrund für V. 4. Auch dann fehlen Gedanken, aber diese sind nicht sowohl einzuschieben, als im Gemüth des Apostels vorauszusetzen. Dieser nehmlich ist so fest überzeugt, daß sein Weg der wahre sey, daß er aus der Unverträglichkeit des gesetzlichen Strebens mit dem seinigen ein Argument herleiten zu können glaubt, daß jener nicht könne richtig seyn. Sein Schluß ist dieser: Von zwei entgegengesetzten Wegen kann nur Einer der rechte seyn. Nun ist unsrer gewiß der wahre, also muß der Eurige verkehrt seyn. Unsrer führt zur Gemeinschaft mit Christus, und zum Genuß der χάρις, also muß der Eurige davon ausschließen. So haben Sap., Rambach, den Zusammenhang gefaßt, und dies halte ich für das Richtige.

V. 6. Οὔτε περιτομή — ἀκροβυστία. ἰσχύειν n, etwas vermögen, einen Einfluß haben; also der Sinn des Satzes: weder ob Du beschnitten noch ob Du unbeschnitten bist, also weder das Volk, aus dem Du stammst, noch irgend ein äußrer Zustand oder Ritus, kurz οὐδὲν σαρκικόν, legt weder für noch wider Dich ein Gewicht in die Wagschale, Dich angenehmer oder mangenehmer zu machen, Dir einen Anspruch zu verleihen oder zu entziehn. Das alles gilt für nichts. (οὐδέν ἐστι, VI, 15.) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, unrichtig übersetzt Grot. in lege Chi., Semler: Si Chi. auctoritatem et doctrinam patimur et tenemus, Koppe: Chi. judicio. Weit richtiger Calv.: in regno Chi. vel in ecclesia christiana, und Par.: in r. Ch., s. statu novae ecclesiae, cuius servator et caput est Ch. J. In der Verbindung mit Ch., oder in der Verfassung, wo Ch. das Haupt und der Meister ist; wir würden sagen: im Christenthum. So auch Winer und Paulus. — Πίστις — ἐνεργουμένη. Das Verbum wird von Theoph., der es zweimal ζῶσαν δεικνυσθαι erklärt, desgl. von Bellarmin und mehrern katholischen Ausl. passiv gefaßt, um einen Sinn zu gewinnen, welcher der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein entgegen sey. Dies würde nun zwar nicht dadurch gewonnen werden,

Dieses würde ihn mit dem vorhergehenden verbinden, und da paßt in den Zusammenhang nicht dieser Gedanke, sondern der andre: ich bin aber auch zu Euch der guten Hoffnug, daß Ihr hierüber nicht anders urtheilen werdet, als ich selbst, und daher Euch vor jenen Verführern hüten. Behält man also δὲ, so muß man sich dieser Erklärung anschließen, obwohl Niemand sie mit Bestimmtheit (Koppe nur sehr unsicher) aufgestellt hat. Doch steht ihr außer der Stellung von ἐγὼ auch das entgegen, daß, um nur dies zu sagen, der Beisatz ἐν κυρίῳ wohl nicht nöthig war. Daraus erwächst mir die Vermuthung, P. habe δὲ nicht geschrieben, sondern setze sich und τὸν ταράσσοντα einander entgegen, so daß eigentlich ἐγὼ μὲν stehen sollte. Freilich steht dann wieder dieser V. ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden, aber P. schreibt einmal hier abrupt, dies allein kann also nicht entscheiden. Er sagt dann: Ich für mein Theil bin zwar der guten Hoffnung, daß Ihr fernerhin mit mir übereinstimmen werdet, aber u. s. w. Auch dies bildet noch keinen richtigen Gegensatz, aber vielleicht ist, wie so oft in oratorischer Darstellung, auch hier das, was er im ersten Gliede sagt, nicht ganz das, was er meint, und sein wahrer Gedanke dieser: Ich zwar habe gethan, was möglich war, um hoffen zu dürfen u. s. w.; und besser wenigstens stehn dann die Sätze einander gegenüber. Auf diese Ansicht hat mein Nachdenken mich geführt; entscheiden mögen Andere, aber auch bedenken, daß wo kein fester Zusammenhang besteht, und keine Partikel führt, die Auslegung nie zur vollen Bestimmtheit gedeihen kann. — Ὁ ταράσσων ὑμᾶς. Der, welcher Euch verwirrt, d. h. zu verwirren (s. zu I, 7.) sucht. Warum braucht P. den Singular? Wäre es nur Einer gewesen? Dies erlauben die Plurale I, 7. IV, 17. V, 12. nicht. Oder Einer unter ihnen der Haupturheber der Verwirrung? Man hat ehedem an Viele, ja, wie man aus Hieron. ersieht, [illegible] Petrus gedacht; doch ohne allen historischen Grund. [illegible] n: Jeder der es thut, welchen allerdings [illegible] mit Artikel hat, wie in ὁ βουλόμενος, [illegible] ὅστις ἂν [illegible] ὅστις οὖν ἐστιν, wer er auch [illegible] liegt: [illegible] seine Geltung seyn mag. [illegible] hier [illegible] l, daß es unter den [illegible] rer Partei gebe, und [illegible] t gegen ihre scheinbar

neben kann. Die π. ist, um mich bildlich zu erklären, der Hinaufblick des Auges zum Gnadenthrone Gottes, um dort das Unterpfand der Befriedigung aller geistigen Bedürfnisse anzuschauen, in engerem Sinne der Bedürfnisse des Sünders als solchen, und dem tritt die ἐλπὶς besonders neben ihr hervor, wiefern sie sich auf die Seligkeit richtet, der der begnadigte Sünder in der Ewigkeit entgegensieht, in weiterem Sinne aber gehört diese Erwartung der künftigen Vollendung mit zur πίστις, und kann die ἐλπ. nicht mehr besonders gedacht werden. Dagegen die ἀγάπη ist die Bewegung des Glaubenden, der mit der Einen Hand den Himmel — Gott in Christo —, mit der andern die Erde — die gesammte Menschheit —, zu umfassen strebt, oder die Flamme, die, aus der Brust hinauf zum Himmel lodernd mit ihren Strahlen Alles um ihn her erleuchtet und erwärmt. Kurz, die Liebe ist das Lebensprincip dessen, der im Glauben eine feste Haltung gewonnen hat. Beide zusammen bilden das religiös-sittliche Leben des wahren Christen. Sehr zweckmäßig übrigens war es an unsrer Stelle, der πίστις diesen Beisatz zu ertheilen, da er hüten mußte, daß er nicht beschuldigt werden könnte, einen Glauben zu lehren, welcher ohne Verbindung mit dem sittlichen Leben stünde. — Nun aber, daß ein Leben, wo πίστις und ἀγ. mit einander verbunden sind, πνευματικὸν von ihm genannt werden könne, ist leicht zu begreifen; ist aber dies, so wird auch klar seyn, welches der Zusammenhang mit V. 5., der durch γὰρ angedeutet ist. Nicht daß wir die ἐλπ. ἀπ. durch den Glauben erwarten, soll hiemit gewiesen werden, sondern gezeigt, warum wir es πνεύματι thun, nicht σαρκί, was dort der Hauptbegriff war. Wir thun es nehmlich darum, weil ἐν Χ. nicht die σάρξ, sondern allein βίος πνευματικὸς eine Geltung hat.

V. 7. Ἐτρέχετε καλῶς. Ihr liefet auf die rechte Weise; verfolgtet die richtige Bahn, und zwar so, daß Ihr hättet zum Ziele kommen müssen. Ueber das Bild des Laufens bei Paulus s. II, 2. Unser: Ihr waret auf gutem Wege, das Gleichniß hier gebraucht hat, erschöpft es nicht ganz. Warum aber Paulus hinzufügt: Euern Kindesschritt, sehe ich nicht ein. — Τίς ὑμᾶς ἐνέκοψε; Die Lesart ἐνεκ. für ἀνέκ. wird von allen Maj., einer großen Menge Min., den meisten gr. VV. (Dek. und Theod. ed. haben ἐνέκ. aber cod. B. Theod. ἐγέν.) dargeboten, und möchte

ſelbſtſtändig gegebene Entwickelung ſtimmt mit den meiſten nachher von mir angetroffenen Erklärungen ſeit Chryſ. überein, und ſcheint den wahren Sinn des Ap. darſtellen zu müſſen. Nur Wenige weichen ab, z. B. Oſ. und Hunn., welche (ſo wie Mor. bei übrigens andrer Erklärung), ὁ σταυρὸς von Leiden und Verfolgungen verſtehend, den Sinn finden: Wenn ich nur Gewiſſens halber noch die Beſchneidung predigen dürfte, ſo wollte ich gern mir und andern Gläubigen Kreuz und Verfolgung erſparen; aber es geht nicht an. S. Schmidt: Wenn ich noch Beſchneidung predigte, wäre ich nicht ein Thor, mich um Chriſti willen verfolgen zu laſſen? Die Lehre von ſeiner Verſöhnung am Kreuze wäre ja doch aufgehoben, und ich dächte mit meinen Verfolgern einerlei. Paulus nimmt den zweiten Theil als Frage, und leitet daraus den Sinn her, daß die Gal., wenn ſie ſich dem moſ. Geſetz unterwürfen, Jeſum als einen Verwünſchten anſehn müßten. Daß keine dieſer Erklärungen vor der gewöhnlichen den Vorzug verdiene, wird Jedem einleuchten. — Eine ſchwierige Frage iſt noch übrig: wie hängt dieſer Vers mit dem Vorhergehenden zuſammen? Ich geſtehe, kein Band der Verknüpfung zu finden. Es ſcheint durchaus, als berückſichtige P. hier nur noch einzele Punkte ohne beſtimmten innern Zuſammenhang, wie dies nach dem Schluſſe der Hauptabhandlung anhangsweiſe leicht geſchehen konnte.

V. 12. Ὄφελον. Dieſes Wort, eigentlich als Aor. oder nach Buttm. Imp. von ὀφελω, ὄφελον zu ſchreiben (wie es in D. a sec. manu, und einigen Min. erſcheint), aber ſchon in der ächten Gräcität ohne Augment gebräuchlich (Buttm. ausf. Gr. II. S. 203 f.), und als Formel des Wünſchens angewendet (Matth. Gr. II. S. 976. §. 513, A. 3. Herm. zu Vig. S. 756—758. u. A.), hat im N. T., wie in der LXX. ganz die Bedeutung einer Partikel (Win. Gr. S. 249. Lipſius de usu modorum in N. T. §. 1.); vgl. Exod. XVI, 3. מִי יִתֵּן מָוֻתֵנוּ, ὄφελον ἀπεθάνομεν. Num. XIV, 2. לוּ מַתְנוּ, eben ſo XX, 3. לוּ גָוַעְנוּ, ὄφ. ἀπωλόμεθα. An allen drei Stellen Wunſch, es möchte geſchehen ſeyn, was nicht geſchehen iſt. Im N. T. Apok. III, 15. ὄφ. ψυχρὸς ἦς (Griesb. ἦ̈ς, nach C. und vielen Min. für rec. εἴης.), 1 Kor. IV, 8. 2 Kor. XI, 1. Die erſte der beiden pauliniſchen Stellen kann nur dieſen Sinn haben: Ihr ſeyd ohne meine Beihülfe zu Königen geworden. Und möchtet Ihr es doch geworden ſeyn,

damit wir es mit Euch wären! (Aber leider ist es nicht so.) Es ist also dort nicht bloßer Wunsch, sondern es liegt darin zugleich der Gedanke, daß, wenn es sich nur wirklich so verhielte, er es sich gefallen lassen wollte; der Ausdruck kommt also hierin mit unsrer Sprache überein, die in gleichem Falle sagt: Möchte es doch so oder so seyn, wenn nur ꝛc. Das an unsrer Stelle dabei stehende Futur hat Einigen Ausl. so unrichtig geschienen, daß sie durch andre Interpunktion abhelfen zu müssen glaubten. So Bengel, der, V. 11. ἄρα — σταυροῦ als Frage fassend, ὄφελον als Antwort damit verbindet: Ja möchte es so seyn! was durch die Unmöglichkeit der ersten Annahme hinwegfällt; Baumg., der eine Aposiopese denkt: Möchten sie doch — es wird schon geschehn. Doch auch dies Auskunftsmittel ist mißlich. Einige Autoritäten (D. von zweiter Hand, G., ein. Min.) bieten ἀποκόψονται, worauf keine weitere Rücksicht zu nehmen ist. Auch können wir, wo einmal ein Gebrauch, dem ächten entgegen, eingetreten ist, nicht mehr bestimmen, wie weit man in demselben habe gehen dürfen. So viel scheint sicher, daß, wenn das Fut. gesetzt wird, das Ereigniß als zwar noch nicht geschehen, aber doch möglich, gedacht werden muß, sey es nun reiner Wunsch, oder auch hier, wie 1 Kor. IV. mit dem Gedanken verbunden, daß man sichs unter gewissen Bedingungen gefallen lassen wolle. Chrys. und seine Nachfolger sagen zwar, daß es ein Wunsch sey (ἀκροώμενος αὐτοῖς), behandeln aber, wie sich zeigen wird, den Satz in der letztern Art. Wir müssen erst das Uebrige betrachten. — ἀναστατοῦν, d. h. ἀνάστατον machen. ἀνάστ. aber heißt derjenige, welcher von seinem ruhigen Sitze aufzustehn, überhaupt seine Stellung zu verlassen, genöthigt ist, und wird daher oft von Völkern gebraucht, die aus ihren Wohnsitzen vertrieben, auch von Städten, die zerstört sind. Vgl. Plat. Soph. S. 252. A. πάντα ἀνάστατα γέγονεν. Ges. III. S. 682. D. τὴν Τροίαν ἀνάστατον ἐποίησαν, u. das. Ast S. 154. Das Verbum scheint die ältere Sprache nicht gekannt zu haben. S. Wetst. zu Apg. XVII, 6. Im N. T. zweimal in der Bedeutung: in Aufruhr und Verwirrung bringen. Apg. XVII, 6. XXI, 38. Also ähnlich, doch stärker als ταράσσειν. Chrys. Καλῶς εἶπεν ἀνασταταοῦντας. τὴν γὰρ οἰκείαν πατρίδα καὶ τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὴν συγγένειαν ἀφέντες (ἀφέντας?) τὴν ἄνω, τὴν ἀλλοτρίαν καὶ ξένην μεταδιώ-

II, 10. Zeichen einer affirmativen war. Eine Beschränkung der Lehre von der Freiheit war schlechterdings nothwendig, sowohl um zu verhüten, daß seine Gegner nicht eine Veranlassung zur Verunglimpfung daraus entnahmen, als auch dem leicht möglichen Mißbrauche vorzubeugen, wenn unsittliche Menschen die Freiheit vom Gesetz als eine Erlaubniß zur Willkührlichkeit und Sünde ansahen, und so, anstatt sich zur wahren Freiheit zu erheben, in die Zügellosigkeit versanken. Wie groß diese Gefahr sey, braucht man wohl Keinen zu lehren, der in der Kenntniß des Menschenherzens die ersten Elemente begriffen, oder einige Blicke in die Geschichte, wäre es auch nur die nächste, geworfen hat. — τὴν ἐλευθερίαν. Es möchte wohl unmöglich seyn, ein Verbum aufzufinden, um diesen Akk. davon abhängig zu machen, von dem man behaupten könnte, gerade dies habe P. hier gedacht. Wahrscheinlich hat er gar keins gedacht, denn die Ellipse ist so natürlich, daß sie sich wohl in den meisten gebildeten Sprachen finden möchte. ἀφορμή, dasjenige, von wo Etwas ausgeht, Veranlassung nimmt, ein Unterstützungsmittel u. dgl. vgl. Röm. VII, 8. 11. ἀφ. λαμβάνειν, 2 Kor. V, 12. 1 Tim. V, 14. διδόναι ἀφ. 2 Kor. XI, 12. ἐκκόπτειν τὴν ἀφ. σὰρξ, die niedere, sinnlich begehrende Natur im Menschen, die ihren Sitz im Körper hat, sich auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse richtet, und im Streite gegen die höhere, geistige Natur, den Menschen zur Sünde treibt. Sinnlichkeit erschöpft den Begriff nicht, indem alle nicht sittlichen Triebe des Menschen von der σὰρξ abgeleitet werden. P. sagt also: Ihr sollt frei seyn, nur nicht die Freiheit so gebrauchen, daß sie der σὰρξ zum Antriebe gereiche, mächtig zu werden, und ein sündliches Leben zu erzeugen! Ganz verfehlt ist Pelag. Erklärung: tantum ne per occasionem circumcisionis ad legis servitium relabatis. — Hierauf folgt der affirmative Gegensatz: ἀλλὰ διὰ — δουλεύετε ἀλλήλοις. Die Lesart τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος in DEFG. 31. Kopt. Æt. Vulg. Bas. Amb. Pel. giebt dem Wesen nach denselben Sinn, und könnte aus V. 16. einige Empfehlung nehmen. πνεῦμα wäre als die wirkende Ursache der ἀγάπη zu betrachten. In diesen Worten sehen wir, wie P. die als Gesetz vollständig abgewiesene Moral wieder ins Leben einführt. Von jedem Gesetz erklärt er den Christen für frei, will nicht, daß er irgend Etwas darum thue, weil ein Gebot ihn dazu

zwinge; aber er will, daß die ἀγάπη das Princip seines Lebens sey, und ist überzeugt, wo nur sie sich finde, da werde auch geleistet werden, was nur irgend ein Gesetz gebieten könne, und mehr als dies; kurz, die vollendetste, thätigste Tugend leitet er aus der Liebe her, deren Beschreibung er, wiefern sie sich im Leben offenbart, 1 Kor. XIII. in so glanzhellen Zügen giebt. Sehr passend sagt er hier δουλεύετε ἀλλ., denn die Liebe macht wirklich Einen zu des Andern Knecht, und der Gegensatz dieser δουλεία gegen die ἐλευθερία verstärkt den Effekt der Rede.

V. 14. Mit Bezug auf die Ermahnung, durch die Liebe einander gegenseitig dienstbar zu seyn, stellt nun P. diese Liebe als das wahre Mittel der Gesetz-Erfüllung dar, oder vielmehr als diese Erfüllung selbst. ὁ πᾶς νόμος. Νόμος bezeichnet hier das göttliche Gesetz, wiefern es ein solches ist, ohne bestimmte Rücksicht darauf, wo es sich finde, und von Wem es gegeben ist. Doch erschien ihm als solches gewiß mehr als jedes andre das mosaische, und gewiß irrte Koppe, wenn er meinte, daß er hier die sittlichen Vorschriften Christi andeute. Wir dürfen nie vergessen, daß für unsern Apostel Christus der Lehrer, für die Moral wie für die Theologie, fast gar nicht existirte, und daß ihm das ganze Verdienst Christi in dem beruhte, was Christus durch sein Kommen, Leben, Sterben und Auferstehn für die Menschheit gethan; daß ihm das Christenthum als Thatsache und Anstalt wundergroß erschien, keinesweges aber als dogmatisches oder moralisches Lehrsystem. Was der Mensch thun solle im Einzelen, das fand er alles in dem — freilich höher gedeuteten — jüdischen Gesetz; von der Seite hatte Christus nichts Neues zu bringen gehabt, und was er brachte, war die Hinwegnahme der einzelen Vorschriften, die in der Liebe ohne Vorschrift ihre Erfüllung finden. ὁ πᾶς νόμος, das gesammte Gesetz, d. h. das Gesetz als Ganzes in seiner Vollständigkeit. ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται. Marcions Lesart bei Epiph. und Tert. ὑμῖν πλ. ἐν τῷ ἀγ. giebt einen sehr guten Sinn wenn er ἐν τῷ nicht weggelassen hat, auch die in DEFG. Jt. Ambst. dargebotene ἐν ὑμῖν ἐν ἑνὶ λ. (Theoph. nur ἑνὶ λ.) scheint darauf zu deuten, daß es früh zwei Lesarten gegeben, die des Marc. und die Rec., aus denen beiden sie zusammengesetzt ist; aber welches die ursprüngliche, ist nicht mehr zu ergründen möglich. λόγος, דָּבָר, Wort, Gebot, wie die δέκα λόγοι des

mos. Gesetzes. πληροῦται. Hier scheint die wieder von Marcion gegebne Lesart πεπλήρωται die richtige zu seyn, wofür auch Lachm. sie gehalten haben muß, da er sie aufgenommen. Denn nicht allein hat sie von unserm Hdschr. ABC. nebst einigen Min., Dam. Aug. für sich, sondern es war auch gar leicht, daß man, das Perfekt nicht begreifend, ihm das Präs. substituirte, in das man sich besser fand. Aber was bedeutet hier πληροῦν? Die alten Ausleger, Chrys. an der Spitze, von den neuen mit Sicherheit Seml., Mor., nehmen es als erfüllen, wie ohne Zweifel Röm. VIII, 4. XIII, 8.; dagegen S. Schmidt, Rosenm., Mold., Zach., Koppe, Winer, Scholz, als zusammenfassen, wie ἀνακεφαλαιοῦν Röm. XIII, 9. Bei der großen Vieldeutigkeit des Wortes läßt sich nicht wohl behaupten, daß diese Erklärung falsch sey; aber ich sehe auch keinen Grund zu ihrer Annahme, als jene Stelle, die aber nicht von der Art ist, daß P. hier schlechterdings das Nehmliche gesagt haben müßte. So gut er dort, wo er schon gesagt hat, ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, τὸν νόμον πεπλήρωκε, hinzufügen kann: denn alle einzelen Gebote sind in dem Einen enthalten, und dann folgern: also ist die Liebe πλήρωμα τοῦ νόμου: eben so gut kann er auch hier, wo er überhaupt kürzer ist, alles dies in den Einen Satz zusammenfassen: das ganze Gesetz ist in und mit dem Einen Gesetz erfüllt. Denn dies bedeutet ἐν ἑνὶ λόγῳ. Daher behalte ich, so wie das Perfekt (wie Röm. XIII, 8.), so die gewissere Bed. des Erfüllens bei. Der angeführte λόγος ist Levit. XIX, 18. Für ἑαυτόν, obwohl dieses grammatisch vertheidigt werden könnte, ist doch mit Recht auf die Auktorität von ABCDE., vielen Min., Theod. Mar. Dam. σεαυτὸν von Griesb., Knapp, Lachm., aufgenommen worden. Wenn übrigens Christus Matth. XXII, 30. zwei das ganze Gesetz umfassende Gebote aufstellt, das der Liebe Gottes und der des Nächsten, während hier nur das letztere erscheint, so haben wir dies nicht für einen Widerspruch zu halten, indem, wie schon Beza richtig bemerkte, Paulus hier nur das urgirt, was gerade für seinen Zweck von Wichtigkeit war. — Leicht war endlich aus diesem Verse die Folgerung: werdet Ihr also einander lieben, so werdet Ihr das ganze Gesetz erfüllt haben, folglich einer weitern Erfüllung von Ceremonien u. dgl. nicht bedürftig seyn.

V. 15. Der Gegensatz gegen das Vorige; durch Liebe

würdet Ihr das Gesetz erfüllen; das Gegentheil aber kann Euch nichts als Unheil bringen. Da er im Vordersatze εἰ mit Ind. setzt, so können wir als sicher annehmen, daß die hierin liegende Rüge nothwendig war, das δάκνειν wirklich Statt fand, von dem er spricht. δάκνειν ἀλλ. καὶ κατεσθίειν, einander, oder sich unter einander beißen und fressen (ich weiß nicht warum Einige, als Scholz und Paulus, κατεσθίειν durch nagen, benagen, übersetzen, da es doch nicht nur fressen bedeutet, sondern auch nach dem Beißen das Nagen viel zu schwach erscheint.). Daß dies Bild auch anderwärts vorkomme, liegt so in der Natur der Sache, daß es mir überflüssig erscheint, Beispiele dafür von den Sammlern, wo sie zu finden sind, zu entlehnen. Eben so leicht begreift sich, was er meine, nehmlich in den Gemeinen eingetretene Spaltungen und Feindseligkeiten, von denen wir zwar weiter Nichts wissen, aber doch einsehen, wie aus den Bemühungen seiner Gegner, sie von ihm und seiner Lehre abzuwenden, auch persönliche Zwiste hervorgegangen seyn mochten, über die sich Paulus denn nach seiner Weise in etwas starken Ausdrücken erklärt. Im Nachsatze: βλέπετε — ἀναλωθῆτε bleibt er ganz dem einmal angenommenen Bilde treu. βλέπετε ist gleich dem griech. ὁρᾶτε, seht Euch vor, hütet Euch; vgl. Apg. XIII, 40. 1 Kor. VIII, 9. X, 12. al. ἀναλίσκειν, von weiterer Bed., nimmt in jeder Verbindung die ihr zupassende engere an, hier offenbar verzehren, auffressen. Wenn nun P. sagt: Hütet Euch, daß Ihr nicht von einander aufgefressen werdet, so geht diese Form der Rede nothwendig aus dem Bilde hervor, denn wo gefressen wird, kann Auffressen erfolgen. Der allgemeine, unbildliche Sinn ist: sich großen Schaden zufügen, oder gar einander zu Grunde richten. Die Ausleger haben noch einen bestimmteren gesucht; aber ich glaube, daß sie darin Unrecht haben. Warum nicht annehmen, P. weise ganz allgemein auf die höchst schädlichen Folgen hin, die aus gegenseitiger Feindseligkeit erfolgen müssen? Warum z. B. mit Koppe an die Gefahr denken, ihre Zwiste könnten die Aufmerksamkeit der Römer erregen, und diese ihnen dann ihre Religionsfreiheit entziehn, und mit Anderen an Anderes?

V. 16. Die in V. 15. enthaltene Warnung, aus der Beachtung wirklich Statt findender Mängel hervorgegangen, hat den Apostel von dem begonnenen Thema abgeführt. Bliebe er nun

noch gefordert, nicht nur zugegeben hätte, und erst später davon abgewichen wäre. Dies ist aber nicht wahrscheinlich. Zwar von seiner ersten Zeit wissen wir so gut als nichts, aber das wissen wir doch, daß er es weder in Antiochia, nachdem ihn Barnabas dorthin geholt (Apg. XI, 25.), noch auf seiner ersten Missionsreise (Apg. XIII. XIV.) gethan haben könne, denn sonst wäre der C. XV. erzählte Streit nicht vorgefallen. Wir können also mit ziemlicher Zuversicht behaupten, daß P. als Apostel niemals die Beschneidung der neuen Christen gefordert habe. So kann auch der Sinn der Worte περιτ. ἔτι κηρ. nicht seyn, ich fordre immer noch die Beschneidung wie ich früher gethan, sondern entweder ἔτι muß getilgt werden, oder er muß nur sagen wollen, er fordere, obwohl er Christum predige, doch immer noch die Annahme der Beschneidung, d. h. daß man sich trotz dem immer noch beschneiden lassen solle. Weiter aber, dieser Satz, hypothetisch ausgedrückt mit Ind. präs., giebt nicht den Sinn: wenn ich Beschneidung forderte, sondern: wenn ich sie fordere, d. h. wenn es wahr ist, daß ichs thue. Denn wenn er jenes sagen wollte, so hätte er die ihm wohlbekannte Constr. mit Ind. Imp. gebraucht. Diesen Gedanken aber kann er nur in dem Einen Falle aussprechen, wenn er beschuldigt wurde, daß er es thue. Wir müssen also annehmen — und dies ist die Ansicht die seit Chrysost. fast durchgängig gegolten hat —, daß eine solche Beschuldigung Statt gefunden habe, daß man, um ihn anzuschwärzen, sich neben andern auch dieses Mittels bedient habe, zu behaupten, er bleibe sich nicht gleich, er fordere hier und dort, etwa wo er mit Judenchristen in Berührung komme, ebenfalls die Beschneidung. Dazu konnte man wohl die wirklich geschehene Beschneidung des Timotheus, des Titus (s. oben II, 3—5.), und andre Anordnungen in gemischten Gemeinen, benutzen. Um nun diese Beschuldigung durch eine unläugbare Thatsache zu widerlegen, weist er auf das Faktum der Verfolgungen hin, die ihn allenthalben treffen. Predige ich Beschneidung, sagt er, da können mich die Juden nicht verfolgen, denn in dem, was ihnen Hauptsache ist, stehe ich ihnen gleich; da sie mich noch verfolgen, so muß noch ein wesentlicher Zwiespalt zwischen uns seyn, der nur darin liegen kann, daß ich die Beschn. nicht dulden will. Und wohl kann Chrys. Recht haben, wenn er, mit vielen Nachfolgern, behauptet, κηρύττω stehe absichtlich, damit man ihm

nicht das Beispiel des Timotheus entgegenstellen könne, worin keine Forderung, sondern ein zeitgemäßes Nachgeben gelegen habe. — καταργεῖν s. III, 17. σκάνδαλον, was den Andern zum Fallen bringen soll, oder bringt. s. Röm. IX, 33. Alles, wovon Jemand intellektuell oder moralisch zum Fallen kommt, dort, was ihn verwirrt, oder irre macht, hier, was ihm Veranlassung zur Sünde wird; in umfassendem Bilde unsrer Sprache, ein Anstoß. ὁ σταυρός, der Kreuzestod Christi, oder die Lehre von demselben als Erlösungsmittel für die Menschheit, vgl. VI, 12. 14. Phil. III, 18. 1 Kor. I, 17. 18. τὸ σκάνδ. τοῦ στ. kann bedeuten das σκάνδ., welches im σταυρός besteht, nehmlich darin, daß ein Gekreuzigter wie Jesus der Messias seyn solle, in welchem Sinne Χριστὸς ἐσταυρωμένος den Juden ein σκάνδ. war, 1 Kor. I, 23.; aber auch ein σκ., welches durch den σταυρ. bewirkt wird, oder wovon dieser Ursach ist; und so ists hier. ὁ σταυρ. ist hier die Lehre vom Kreuzestod Christi, aber diese nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern nur der Theil derselben, welcher Erlangung der δικαιοσύνη ohne Mitwirkung des Gesetzes behauptete, denn nur dieser Theil stand mit dem κήρυγμα τῆς περιτομῆς in einer Beziehung. Hätte nun Paulus zwar Χριστὸν ἐσταυρωμένον als das Heil der Welt verkündigt, aber doch dabei die Annahme der Beschneidung gefordert, so würden sich viele Juden, und alle Judenchristen, seine Lehre haben gefallen lassen, und er würde eben so leicht der Verfolgung von ihrer Seite entgangen seyn, als nach dem ersten Sturme die Christengemeine in Jerusalem sehr ruhige Zeit gehabt zu haben scheint; daß er aber dies nicht that, vielmehr Freiheit vom Gesetze lehrte, und die Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnahm, ohne sie der Beschneidung zu unterwerfen, oder sonst an das Gesetz zu binden, das war es, worüber Juden und Judenchristen nicht hinaus konnten, ein wahres σκάνδαλον für sie, und die Ursache, daß sie ihn verfolgten bis in den Tod. War also die Behauptung seiner Gegner, die im Vordersatze liegt, gegründet, so war das vornehmste σκάνδαλον gehoben, und kein Grund, ihn zu verfolgen, mehr vorhanden. Daraus geht nun hervor, daß der Satz ἄρα — σταυροῦ nicht mit Peter, Knapp, als Frage, sondern mit Griesb., Matth., Lachm., als Assertion zu bezeichnen sey. Wir übersetzen: Dann ist ja der Anstoß des Kreuzes aufgehoben. — Die hier von mir

ſelbſtſtändig gegebene Entwickelung ſtimmt mit den meiſten nachher von mir angetroffenen Erklärungen ſeit Chryſ. überein, und ſcheint den wahren Sinn des Ap. darſtellen zu müſſen. Nur Wenige weichen ab, z. B. Oſ. und Hunn., welche (ſo wie Mor. bei übrigens andrer Erklärung), ὁ σταυρὸς von Leiden und Verfolgungen verſtehend, den Sinn finden: Wenn ich nur Gewiſſens halber noch die Beſchneidung predigen dürfte, ſo wollte ich gern mir und andern Gläubigen Kreuz und Verfolgung erſparen; aber es geht nicht an. S. Schmidt: Wenn ich noch Beſchneidung predigte, wäre ich nicht ein Thor, mich um Chriſti willen verfolgen zu laſſen? Die Lehre von ſeiner Verſöhnung am Kreuze wäre ja doch aufgehoben, und ich dächte mit meinen Verfolgern einerlei. Paulus nimmt den zweiten Theil als Frage, und leitet daraus den Sinn her, daß die Gal., wenn ſie ſich dem moſ. Geſetz unterwürfen, Jeſum als einen Verwünſchten anſehn müßten. Daß keine dieſer Erklärungen vor der gewöhnlichen den Vorzug verdiene, wird Jedem einleuchten. — Eine ſchwierige Frage iſt noch übrig: wie hängt dieſer Vers mit dem Vorhergehenden zuſammen? Ich geſtehe, kein Band der Verknüpfung zu finden. Es ſcheint durchaus, als berückſichtige P. hier nur noch einzele Punkte ohne beſtimmten innern Zuſammenhang, wie dies nach dem Schluſſe der Hauptabhandlung anhangsweiſe leicht geſchehen konnte.

V. 12. Ὄφελον. Dieſes Wort, eigentlich als Aor. oder nach Buttm. Imp. von ὀφελω, ὄφελον zu ſchreiben (wie es in D. a sec. manu, und einigen Min. erſcheint), aber ſchon in der ächten Gräcität ohne Augment gebräuchlich (Buttm. ausf. Gr. II. S. 203 f.), und als Formel des Wünſchens angewendet (Matth. Gr. II. S. 976. §. 513, A. 3. Herm. zu Vig. S. 756—758. u. A.), hat im N. T., wie in der LXX. ganz die Bedeutung einer Partikel (Win. Gr. S. 249. Lipſius de usu modorum in N. T. §. 1.); vgl. Exod. XVI, 3. מִי יִתֵּן, ὄφελον ἀπεθάνομεν. Num. XIV, 2. לוּ מַתְנוּ, eben ſo XX, 3. לוּ גָוַעְנוּ, ὄφ. ἀπωλόμεθα. An allen drei Stellen Wunſch, es möchte geſchehen ſeyn, was nicht geſchehen iſt. Im N. T. Apok. III, 15. ὄφ. ψυχρὸς ἦς (Griesb. ἦς, nach C. und vielen Min. für rec. εἶης.), 1 Kor. IV, 8. 2 Kor. XI, 1. Die erſte der beiden pauliniſchen Stellen kann nur dieſen Sinn haben: Ihr ſeyd ohne meine Beihülfe zu Königen geworden. Und möchtet Ihr es doch geworden ſeyn,

damit wir es mit Euch wären! (Aber leider ist es nicht so.) Es ist also dort nicht bloßer Wunsch, sondern es liegt darin zugleich der Gedanke, daß, wenn es sich nur wirklich so verhielte, er es sich gefallen lassen wollte; der Ausdruck kommt also hierin mit unsrer Sprache überein, die in gleichem Falle sagt: Möchte es doch so oder so seyn, wenn nur ꝛc. Das an unsrer Stelle dabei stehende Futur hat Einigen Ausl. so unrichtig geschienen, daß sie durch andre Interpunktion abhelfen zu müssen glaubten. So Bengel, der, V. 11. ἄρα — σταυροῦ als Frage fassend, ὄφελον als Antwort damit verbindet: Ja möchte es so seyn! was durch die Unmöglichkeit der ersten Annahme hinwegfällt; Baumg., der eine Aposiopese denkt: Möchten sie doch — es wird schon geschehn. Doch auch dies Auskunftsmittel ist mißlich. Einige Autoritäten (D. von zweiter Hand, G., ein. Min.) bieten ἀποκόψονται, worauf keine weitere Rücksicht zu nehmen ist. Auch können wir, wo einmal ein Gebrauch, dem ächten entgegen, eingetreten ist, nicht mehr bestimmen, wie weit man in demselben habe gehen dürfen. So viel scheint sicher, daß, wenn das Fut. gesetzt wird, das Ereigniß als zwar noch nicht geschehen, aber doch möglich, gedacht werden muß, sey es nun reiner Wunsch, oder auch hier, wie 1 Kor. IV. mit dem Gedanken verbunden, daß man sichs unter gewissen Bedingungen gefallen lassen wolle. Chrys. und seine Nachfolger sagen zwar, daß es ein Wunsch sey (ἐπαρώμενος αὐτοῖς), behandeln aber, wie sich zeigen wird, den Satz in der letztern Art. Wir müssen erst das Uebrige betrachten. — ἀναστατοῦν, d. h. ἀνάστατον machen. ἀνάστ. aber heißt derjenige, welcher von seinem ruhigen Sitze aufzustehn, überhaupt seine Stellung zu verlassen, genöthigt ist, und wird daher oft von Völkern gebraucht, die aus ihren Wohnsitzen vertrieben, auch von Städten, die zerstört sind. Vgl. Plat. Soph. S. 252. A. πάντα ἀνάστατα γέγονεν. Ges. III. S. 682. D. τὴν Τροίαν ἀνάστατον ἐκόλησαν, u. das. Ast S. 154. Das Verbum scheint die ältere Sprache nicht gekannt zu haben. S. Wetst. zu Apg. XVII, 6. Im N. T. zweimal in der Bedeutung: in Aufruhr und Verwirrung bringen. Apg. XVII, 6. XXI, 38. Also ähnlich, doch stärker als ταράσσειν. Chrys. Καλῶς εἶπεν ἀνασταταοῦντας. τὴν γὰρ οἰκείαν πατρίδα καὶ τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὴν συγγένειαν ἀφέντες (ἀφέντας?) τὴν ἄνω, τὴν ἀλλοτρίαν καὶ ξένην μεταδιώ-

κειν ἠνάγκασαν, ἀπὸ μὲν τῆς ἄνω Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς ἐλευθερίας ἐκβάλλοντες, βιαζόμενοι δὲ καθάπερ αἰχμαλώτους καὶ μετανάστας πλανᾶσθαι. — *ἀποκόπτειν*, abhauen; gewöhnlich mit Akk. einer Sache, nur tropiſch, z. B. in der Kriegsſprache, auf Perſonen angewendet; *ἀποκ. τινά τι*, Einem etwas abhauen; *τινά*, verſtümmeln. Das Fut. Med. hat die Bed. des F. Paſſ., wie dies von ſehr vielen Verbis zu geſchehen pflegt, vornehmlich denen, die einen Vokal vor der Endung, oder im Fut. ψ oder ξ haben. Beiſpiele ſind unzählig, und die Sache anerkannt. Nun aber finden ſich verſchiedene Erklärungen. Die gewöhnlichſte, von Er., Luther, Calv., Lap. u. v. A. angenommene, findet eine Verwünſchung in dem Satze: Möchten ſie doch ganz ausgetilgt und vernichtet werden! wobei ſie eine Anſpielung auf die *περιτομὴν* anerkennen. Sie läßt ſich nicht geradehin verwerfen. Andre, Beza, Zach., A. denken an die Ausſchließung von der chriſtlichen Gemeinſchaft. Doch dies hat wenig für ſich. Erſtlich iſt es in den Worten viel zu wenig enthalten, ſodann nicht zu vergeſſen, daß P., der bei den Galatern zu gering im Anſehn ſtand, um es zu befehlen, unklug gethan hätte, wenn er es als Wunſch an ſie gerichtet hätte, wozu kommt, daß der Satz gar nicht einmal einen an beſtimmte Perſonen gerichteten Wunſch ausſpricht, ſondern nur das Ereigniß (paſſiv) als wünſchenswerth bezeichnet. Elsner, Wolf, Baumg., excidi omni facultate falsas doctrinas provehendi; was das Verbum für ſich allein nicht bedeuten kann. Noch iſt Eine Erklärung übrig, und zwar die älteſte; *ἀποκόπτειν* wird als verſtümmeln, der Satz als Acquiescenz gedeutet; alſo: Möchten doch ſie, die ſo ſtark auf die Beſchneidung dringen, ſich verſtümmeln (verſchneiden) laſſen, wenn ſie nur Euch damit verſchonten und in Ruhe ließen; welcher letztere Satz aus V. 13. leicht entnommen werden kann. So Chryſ. *Ὁ δὲ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν. οὐδέν μοι μέλει περὶ ἐκείνων. εἰ βούλονται, μὴ περιτεμνέσθωσαν μόνον, ἀλλὰ καὶ περικοπτέσθωσαν.* Aehnlich Theod., Oek., Theoph., Ambr., Pel., Aug. (etwas anders: Non tantum, inquit, circumcidantur, sed abscindantur. Sic enim fient spadones propter regnum coelorum, et carnalia seminare cessabunt.); unter den Neueren Grot., Clarius (si tanta est apud hos amputatae pelliculae gloria, per me non solum circumcidantur, verum etiam penitus abscindantur, et am-

putent eas partes in quibus tantum gloriantur.), Semler, Koppe, de Wette. Auch der Gebrauch von ἀποκόπτειν in diesem Sinne wird von Wetstein u. A. mit Beispielen belegt. Diese Erklärung wäre nun wohl die natürlichste, enthielte den meisten Ausdruck von Bitterkeit, ließe der Part. καὶ vor dem Verbo ihre Bedeutung ungeschmälert (nicht nur — sondern auch), und hat von Seiten des Charakters unsers Apostels und der Sitten der alten Welt gar nichts Auffallendes. Nur ein Vergessen der Verschiedenheit zwischen alter und neuer Zeit konnte auf den Gedanken bringen, daß es seiner unwürdig wäre, einen solchen Ausdruck zu gebrauchen. Aehnlicher Weise spricht er Phil. III, 2. von der κατατομή. — Einen unmittelbaren Gedankenzusammenhang mit V. 11. hat man nicht zu suchen; es ist ein Ausbruch des Unwillens über die Menschen, die sichs anmaßten, sich in fremde Angelegenheiten einzumischen, und um ihrer Beschneidung willen ein schönes Verhältniß zu zerstören, ja ganze Gemeinen in Gefahr zu bringen, ihr Kleinod, die christliche Wahrheit und Freiheit, zu verlieren.

V. 13. Ὑμεῖς γὰρ κ. τ. λ. Die Lesart δὲ in FG. ist aus Mißverstand des Zusammenhangs entstanden. Der neue Satz, in welchem der Ap. endlich zur reinen Paränese übergeht, knüpft sich unmittelbar an den vorigen, sobald er nur so gefaßt wird, wie von uns geschehen ist. Daher steht ὑμεῖς nachdrücklich voran, indem die Gal. (die Heidenchristen überhaupt) jenen Gesetzlustigen entgegen gestellt werden. Mögen Jene, Eure Verwirrer, doch mit sich selbst anfangen und geschehen lassen was sie wollen, wenn sie nur Euch in Frieden lassen; denn Ihr ꝛc. Ganz falsch Paulus: Ihr denn — dies wäre ὑμεῖς οὖν, oder ἄρα ὑμεῖς. ἐκλήθητε. Ihr seyd gerufen worden, nehmlich von Gott, der Euch zu sich berufen hat. ἐπ' ἐλευθερίᾳ, auf die Bedingung, oder für den Zweck der Freiheit. Gott hat Euch zu sich gerufen, damit Ihr bei ihm frei seyn solltet. Diese Bedeutung von ἐπὶ ist sehr häufig; vgl. Plat. Apol. S. 35. C. οὐκ ἐπὶ τούτῳ κάθηται ὁ δικαστής, ἐπὶ τῷ καταδικάζεσθαι τὰ δίκαια, ἀλλ' ἐπὶ τῷ κρίνειν ταῦτα. Thucyd. II, 71. στρατεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἐπὶ δουλείᾳ. II, 95. Φίλιππον καταγάγοι ἐπὶ βασιλείᾳ. III, 2. τὴν παρασκευὴν — ἐπ' ἀποστάσει ἐπείγονται, u. s. f. Im N. T. 1 Thess. IV, 7. — Μόνον μὴ führt eine Beschränkung des ersten Satzes herbei, und zwar eine negative, während μόνον allein

II, 10. Zeichen einer affirmativen war. Eine Beschränkung der Lehre von der Freiheit war schlechterdings nothwendig, sowohl um zu verhüten, daß seine Gegner nicht eine Veranlassung zur Verunglimpfung daraus entnahmen, als auch dem leicht möglichen Mißbrauche vorzubeugen, wenn unsittliche Menschen die Freiheit vom Gesetz als eine Erlaubniß zur Willkührlichkeit und Sünde ansahen, und so, anstatt sich zur wahren Freiheit zu erheben, in die Zügellosigkeit versanken. Wie groß diese Gefahr sey, braucht man wohl Keinen zu lehren, der in der Kenntniß des Menschenherzens die ersten Elemente begriffen, oder einige Blicke in die Geschichte, wäre es auch nur die nächste, geworfen hat. — τὴν ἐλευθερίαν. Es möchte wohl unmöglich seyn, ein Verbum aufzufinden, um diesen Akk. davon abhängig zu machen, von dem man behaupten könnte, gerade dies habe P. hier gedacht. Wahrscheinlich hat er gar keins gedacht, denn die Ellipse ist so natürlich, daß sie sich wohl in den meisten gebildeten Sprachen finden möchte. ἀφορμή, dasjenige, von wo Etwas ausgeht, Veranlassung nimmt, ein Unterstützungsmittel u. dgl. vgl. Röm. VII, 8. 11. ἀφ. λαμβάνειν, 2 Kor. V, 12. 1 Tim. V, 14. διδόναι ἀφ. 2 Kor. XI, 12. ἐκκόπτειν τὴν ἀφ. σαρξ, die niedere, sinnlich begehrende Natur im Menschen, die ihren Sitz im Körper hat, sich auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse richtet, und im Streite gegen die höhere, geistige Natur, den Menschen zur Sünde treibt. Sinnlichkeit erschöpft den Begriff nicht, indem alle nicht sittlichen Triebe des Menschen von der σαρξ abgeleitet werden. P. sagt also: Ihr sollt frei seyn, nur nicht die Freiheit so gebraucht, daß sie der σαρξ zum Antriebe gereiche, mächtig zu werden, und ein sündliches Leben zu erzeugen! Ganz verfehlt ist Pelag. Erklärung: tantum ne per occasionem circumcisionis ad legis servitium redeatis. — Hierauf folgt der affirmative Gegensatz: ἀλλὰ διὰ — δουλεύετε ἀλλήλοις. Die Lesart τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος in DEFG. 31. Kopt. Jt. Vulg. Bas. Ambr. Pel. giebt dem Wesen nach denselben Sinn, und könnte aus V. 16. einige Empfehlung nehmen. πνεῦμα wäre als die wirkende Ursache der ἀγάπη zu betrachten. In diesen Worten sehen wir, wie P. die als Gesetz vollständig abgewiesene Moral wieder ins Leben einführt. Von jedem Gesetz erklärt er den Christen für frei, will nicht, daß er irgend Etwas darum thue, weil ein Gebot ihn dazu

zwinge; aber er will, daß die ἀγάπη das Prinzip seines Lebens sey, und ist überzeugt, wo nur sie sich finde, da werde auch geleistet werden, was nur irgend ein Gesetz gebieten könne, und mehr als dies; kurz, die vollendetste, thätigste Tugend leitet er aus der Liebe her, deren Beschreibung er, wiefern sie sich im Leben offenbart, 1 Kor. XIII. in so glanzhellen Zügen giebt. Sehr passend sagt er hier δουλεύετε ἀλλ., denn die Liebe macht wirklich Einen zu des Andern Knecht, und der Gegensatz dieser δουλεία gegen die ἐλευθερία verstärkt den Effekt der Rede.

V. 14. Mit Bezug auf die Ermahnung, durch die Liebe einander gegenseitig dienstbar zu seyn, stellt nun P. diese Liebe als das wahre Mittel der Gesetz-Erfüllung dar, oder vielmehr als diese Erfüllung selbst. ὁ πᾶς νόμος. Νόμος bezeichnet hier das göttliche Gesetz, wiefern es ein solches ist, ohne bestimmte Rücksicht darauf, wo es sich finde, und von Wem es gegeben ist. Doch erschien ihm als solches gewiß mehr als jedes andre das mosaische, und gewiß irrte Koppe, wenn er meinte, daß er hier die sittlichen Vorschriften Christi andeute. Wir dürfen nie vergessen, daß für unsern Apostel Christus der Lehrer, für die Moral nie für die Theologie, fast gar nicht existirte, und daß ihm das ganze Verdienst Christi in dem beruhte, was Christus durch sein Kommen, Leben, Sterben und Auferstehn für die Menschheit gethan; daß ihm das Christenthum als Thatsache und Anstalt wundergroß erschien, keinesweges aber als dogmatisches oder moralisches Lehrsystem. Was der Mensch thun solle im Einzelen, das fand er alles in dem — freilich höher gedeuteten — jüdischen Gesetz; von der Seite hatte Christus nichts Neues zu bringen gehabt, und was er brachte, war die Hinwegnahme der einzelen Vorschriften, die in der Liebe ohne Vorschrift ihre Erfüllung finden. ὁ πᾶς νόμος, das gesammte Gesetz, d. h. das Gesetz als Ganzes in seiner Vollständigkeit. ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται. Marcions Lesart bei Epiph. und Tert. ὑμῖν πλ. ἐν τῷ ἀγ. giebt einen sehr guten Sinn wenn er ἐν τῷ nicht weggelassen hat, auch die in DEFG. Jt. Ambr. dargebotene ἐν ὑμῖν ἐν ἑνὶ λ. (Theoph. nur ἑνὶ λ.) scheint darauf zu deuten, daß es früh zwei Lesarten gegeben, die des Marc. und die Rec., aus denen beiden sie zusammengesetzt ist; aber welches die ursprüngliche, ist nicht mehr zu ergründen möglich. λόγος, דָּבָר, Wort, Gebot, wie die δέκα λόγοι des

mos. Gesetzes. πληροῦται. Hier scheint die wieder von Marcion gegebne Lesart πεπλήρωται die richtige zu seyn, wofür auch Lachm. sie gehalten haben muß, da er sie aufgenommen. Denn nicht allein hat sie von unsern Hdschr. ABC. nebst einigen Min., Dam. Aug. für sich, sondern es war auch gar leicht, daß man, das Perfekt nicht begreifend, ihm das Präs. substituirte, in das man sich besser fand. Aber was bedeutet hier πληροῦν? Die alten Ausleger, Chrys. an der Spitze, von den neuen mit Sicherheit Seml., Mor., nehmen es als erfüllen, wie ohne Zweifel Röm. VIII, 4. XIII, 8.; dagegen S. Schmidt, Rosenm., Mold., Zach., Koppe, Winer, Scholz, als zusammenfassen, wie ἀνακεφαλαιοῦν Röm. XIII, 9. Bei der großen Vieldeutigkeit des Wortes läßt sich nicht wohl behaupten, daß diese Erklärung falsch sey; aber ich sehe auch keinen Grund zu ihrer Annahme, als jene Stelle, die aber nicht von der Art ist, daß P. hier schlechterdings das Nehmliche gesagt haben müßte. So gut er dort, wo er schon gesagt hat, ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, τὸν νόμον πεπλήρωκε, hinzufügen kann: denn alle einzelen Gebote sind in dem Einen enthalten, und dann folgern: also ist die Liebe πλήρωμα τοῦ νόμου: eben so gut kann er auch hier, wo er überhaupt kürzer ist, alles dies in den Einen Satz zusammenfassen: das ganze Gesetz ist in und mit dem Einen Gesetz erfüllt. Denn dies bedeutet ἐν ἑνὶ λόγῳ. Daher behalte ich, so wie das Perfekt (wie Röm. XIII, 8.), so die gewissere Bed. des Erfüllens bei. Der angeführte λόγος ist Levit. XIX, 18. Für ἑαυτόν, obwohl dieses grammatisch vertheidigt werden könnte, ist doch mit Recht auf die Auktorität von ABCDE., vielen Min., Theod. Mars. Dam. σεαυτὸν von Griesb., Knapp, Lachm., aufgenommen worden. Wenn übrigens Christus Matth. XXII, 30. zwei das ganze Gesetz umfassende Gebote aufstellt, das der Liebe Gottes und der des Nächsten, während hier nur das letztere erscheint, so haben wir dies nicht für einen Widerspruch zu halten, indem, wie schon Beza richtig bemerkte, Paulus hier nur das urgirt, was gerade für seinen Zweck von Wichtigkeit war. — Leicht war endlich aus diesem Verse die Folgerung: werdet Ihr also einander lieben, so werdet Ihr das ganze Gesetz erfüllt haben, folglich einer weitern Erfüllung von Ceremonien u. dgl. nicht bedürftig seyn.

V. 15. Der Gegensatz gegen das Vorige; durch Liebe

würdet Ihr das Gesetz erfüllen; das Gegentheil aber kann Euch nichts als Unheil bringen. Da er im Vordersatze εἰ mit Ind. setzt, so können wir als sicher annehmen, daß die hierin liegende Lüge nothwendig war, das δάκνειν wirklich Statt fand, von dem er spricht. δάκνειν ἀλλ. καὶ κατεσθίειν, einander, oder sich unter einander beißen und fressen (ich weiß nicht warum Einige, als Scholz und Paulus, κατεσθίειν durch nagen, benagen, übersetzen, da es doch nicht nur fressen bedeutet, sondern auch nach dem Beißen das Nagen viel zu schwach erscheint.). Daß dies Bild auch anderwärts vorkomme, liegt so in der Natur der Sache, daß es mir überflüssig erscheint, Beispiele dafür von den Sammlern, wo sie zu finden sind, zu entlehnen. Eben so leicht begreift sich, was er meine, nehmlich in den Gemeinen eingetretene Spaltungen und Feindseligkeiten, von denen wir zwar weiter Nichts wissen, aber doch einsehen, wie aus den Bemühungen seiner Gegner, sie von ihm und seiner Lehre abzuwenden, auch persönliche Zwiste hervorgegangen seyn mochten, über die sich Paulus denn nach seiner Weise in etwas starken Ausdrücken erklärt. Im Nachsatze: βλέπετε — ἀναλωθῆτε bleibt er ganz dem einmal angenommenen Bilde treu. βλέπετε ist gleich dem griech. ὁρᾶτε, seht Euch vor, hütet Euch; vgl. Apg. XIII, 40. 1 Kor. VIII, 9. X, 12. al. ἀναλίσκειν, von weiterer Bed., nimmt in jeder Verbindung die ihr zupassende engere an, hier offenbar verzehren, auffressen. Wenn nun P. sagt: Hütet Euch, daß Ihr nicht von einander aufgefressen werdet, so geht diese Form der Rede nothwendig aus dem Bilde hervor, denn wo gefressen wird, kann Auffressen erfolgen. Der allgemeine, unbildliche Sinn ist: sich großen Schaden zufügen, oder gar einander zu Grunde richten. Die Ausleger haben noch einen bestimmteren gesucht; aber ich glaube, daß sie darin Unrecht haben. Warum nicht annehmen, P. weise ganz allgemein auf die höchst schädlichen Folgen hin, die aus gegenseitiger Feindseligkeit erfolgen müssen? Warum z. B. mit Koppe an die Gefahr denken, ihre Zwiste könnten die Aufmerksamkeit der Römer erregen, und diese ihnen dann ihre Religionsfreiheit entziehn, und mit Anderen an Anderes?

V. 16. Die in V. 15. enthaltene Warnung, aus der Beachtung wirklich Statt findender Mängel hervorgegangen, hat den Apostel von dem begonnenen Thema abgeführt. Bliebe er nun

dabei, oder ginge zu etwas Neuem über, ſo müßten wir annehmen, er laſſe ſeinen Gedanken freien Lauf, und folge ihnen nach, wie ſie ihn eben treiben. Da aber dies nicht der Fall iſt, ſondern er mit V. 16. zu dem V. 13. ausgeſprochenen Gedanken zurückkehrt, ſo haben wir zu urtheilen, es ſey V. 15. eine bloße gelegentliche Abſchweifung — in ſofern Parentheſe — geweſen, und er wolle nun in ſeiner Erklärung weiter fortfahren. Und in dieſer Annahme beſtärkt uns λέγω δὲ zu Anfang, vgl. III, 17. IV, 1. Dieſelbe wird von Par., Beng., Mor., beſtimmt, von Andern halb verſtändlich oder ſchwankend, ausgeſprochen; Viele, wie gewöhnlich, erwähnen des Zuſammenhanges gar nicht. περιπατεῖν, das hebr. הלך, bekanntlich im Gebrauch um die Lebensweiſe, das Leben als Thätigkeit, zu bezeichnen, deſſen Art und Beſchaffenheit durch adverbiale Beſtimmungen erklärt werden muß, gleichbedeutend mit στοιχεῖν (V. 25.) und πορεύεσθαι, mit denen es auch, neben andern, die Conſtr. des bloßen Dativs ohne Präp. gemein hat, vgl. Apg. IX, 31. u. daſ. Kuinöl, XIV, 16. XXI, 21. 2 Kor. XII, 18. Dieſer Dativ ſcheint daher nicht ſowohl die bewegende Urſache, das Princip, als vielmehr die Bahn zu bezeichnen, in welcher der Gehende ſich bewegt. Was iſt nun hier πνεῦμα, und was heißt πν. περιπατεῖν? Sehr Viele ſcheinen unter πν. den göttlichen Geiſt zu verſtehn, indem ſie πν. περιπ. überſetzen: nach dem Triebe, der Leitung, des göttlichen Geiſtes wandeln. Hierzu hat ſie theils ihr Syſtem, das dem Menſchen gar Nichts von höhern Kräften zugeſtand, theils der Ausdruck ἄγεσθαι πν. V. 18. bewogen. Ich kann nicht einſtimmen. Zuerſt der offenbare Gegenſatz von σὰρξ und πν. ſcheint, wenn doch Erſteres die niedere, ſinnliche und ſündige Natur im Menſchen bezeichnet (ſ. zu V. 13.), wohl unmöglich auf den Geiſt Gottes zu führen. Die Stelle III, 3. kann nicht als Einwendung gelten, denn ſie enthält eine oratoriſche Zweideutigkeit in dem Worte πνεῦμα. Sodann kann doch V. 17. πν. unmöglich den göttlichen Geiſt bedeuten, ſondern nothwendig etwas im Menſchen ſelbſt, ſeinem Weſen angehöriges, und zwar, wie die Vergleichung mit Röm. VII, wo derſelbe Kampf weitläuftiger geſchildert wird, uns lehren muß, eben das, was er dort V. 22. τὸν ἔσω ἄνθρωπον, V. 23. 25. τὸν νοῦν nennt, d. h. die höhere, vernünftige, geiſtige Natur im Menſchen. Ferner iſt es ſchon

aus der angeführten Stelle unläugbar gewiß, daß P. diese höhere Natur nicht für verdorben und wesentlich unsittlich, sondern vielmehr für gut und sittlich hält, so daß, wenn sie nur nicht von der niederen unterdrückt, und wie im Tode gehalten würde, das Leben des Menschen ein sittliches, dem göttlichen Willen angemessenes seyn würde, und daher nur erfordert wird, daß die geistige Natur neu belebt, die niedere aber unterdrückt (ertödtet) werde, um es dem Menschen möglich zu machen, ein sittliches Leben zu beginnen und zu führen; diese Ertödtung und Neubelebung aber erfolgt nach Röm. VI. durch den Glauben und die Taufe, wird also bei jedem Christen als wirklich geschehen angesehn (vgl. unten V. 24.); es kann also bei ihm die Möglichkeit eines sittlichen, seiner höheren Natur angemessenen Lebens nicht geläugnet worden. Endlich der Ausdruck ἄγεσθαι πνεύματι streitet nicht dagegen, denn die höhere Natur soll das bewegende Princip des Lebens seyn, soll also den neuen Menschen leiten und treiben durch die von ihr ausgehende ἀγάπη. Ich nehme daher hier πνεῦμα unbedenklich als diese Natur, vergesse aber dabei nicht, dieselbe so zu denken, wie es der Ansicht des Apostels angemessen ist, nehmlich einmal als neu erwacht zum Leben durch die Ertödtung der sündigen Natur, und dann unter beständigem Einflusse des im Menschen wohnenden, helfenden und stärkenden, Geistes Gottes, und bin überzeugt, bei dieser Annahme den Sinn des Ap. am wenigsten zu verfehlen. Am treffendsten unter Allem, was ich zu unsrer Stelle gefunden habe, erscheint mir Bezas Erklärung: Spiritum vocat suo more partem hominis a Sp. dei veluti recens animatam, i. e. peccato mortuam ut a deo vivificatam. Folgt man nun der oben gezeigten Analogie im Gebrauch von περιπατεῖν, πορεύεσθαι, στοιχεῖν, so wird man περιπ. πν. im Geiste wandeln übersetzen müssen, d. h. in der Bahn, welche das πν. vorzeichnet und vorangeht, oder wie ein Mensch, der nicht ἐν σαρκί, sondern ἐν πνεύματι sich befindet; was dem Wesen der Sache nach allerdings mit κατὰ πνεῦμα einerlei ist. Auch wird bei unsrer Erklärung begreiflich, wie der Ap. es als eine Forderung hinstellen kann, so zu wandeln, was er, consequent wenigstens, nicht thun könnte, wenn das πν. der Geist Gottes, also Etwas wäre, was der Mensch sich selbst nicht geben, worüber er nicht verfügen kann. — καὶ — τελέσητε. τελεῖν, voll-

bringen, vollziehen, Röm. II, 27. Jak. II, 8. ἐπιθ. σαρκός. Er hätte ſagen können τὴν ἐπιθ. oder τὰς ἐπιθυμίας. Ohne Art. giebt es den Sinn: eine, irgend eine, mit der Negation, überhaupt keine Begierde. Vor σαρκὸς iſt der Artikel entweder ungenauer Weiſe ausgelaſſen, oder man müßte σάρκα unbeſtimmt, nicht nur von der eignen, ſondern überhaupt von Allem, was σὰρξ heißen kann, verſtehn. Den Satz ſelbſt haben Beza, S. Schmidt, Rambach, Koppe, für eine zweite Forderung gehalten; aber οὐ μὴ mit Conj. hat dieſen Sinn nicht, ſondern οὐ mit Futur; es iſt vielmehr, worauf auch καὶ hindeutet, eine Anzeige der Folge, welche aus Befolgung der erſten Forderung hervorgehn werde. Der Sinn: dann werdet Ihr gewiß keine Luſt des Fleiſches vollbringen. Grotius, jene Anſicht widerlegend, citirt Matth. V, 18. X, 23. 43. XVI, 28. u. a. St. Vgl. Matth. Gr. §. 517. — Nun, dieſen Vers mit V. 13. in Verbindung geſetzt, erhalten wir den Sinn: Wandelt auf der Bahn des Geiſtes, dann wird von der Befreiung vom Geſetz, die Euch zu Theil geworden iſt, kein Mißbrauch mehr zu befürchten ſeyn; Ihr werdet des Zaumes, den das Geſetz der Luſt anlegen mußte, ferner nicht bedürfen.

V. 17. Das Erſte, was wir bei dieſem Verſe beachten, ſei die Partikel γάρ, wiefern uns dieſelbe lehrt, daß wir wahrſcheinlich einen Beweis oder eine Erläuterung des in V. 16. enthaltenen allgemeinen Satzes zu erwarten haben: Ein Menſch, welcher nach dem Triebe ſeiner höheren Natur lebt, vollbringt die Lüſte des Fleiſches nicht, und iſt daher des Geſetzzaums nicht bedürftig. In dieſer Erwartung betrachten wir die einzelen Sätze. ἡ σὰρξ — πνεύματος. Die Begriffe σὰρξ und πνεῦμα faſſen wir wieder von der niederen und höheren, ſündlichen und ſittlichen Natur des Menſchen, und behalten der Kürze wegen die Ausdrücke Fleiſch und Geiſt. ἐπιθυμεῖν, begehren, ohne Angabe des Objekts, bloße Bezeichnung des begehrenden Zuſtandes. Das Fleiſch ἐπιθ. κατὰ τοῦ πν. kann nur den Sinn haben: das Begehren, Streben, Trachten, des Fleiſches ſteht dem des Geiſtes entgegen. Dieſen Satz kann P. als ganz allgemeinen Satz aufſtellen, denn die Sache verhält ſich ſo, und zwar immer, nicht nur, wie Koppe und Paulus hinzufügen zu müſſen glauben, oft. Wiefern das Fleiſch Fleiſch iſt, will es nie, was der Geiſt

will, und wenn auch das Streben beider einmal auf Einen Gegenstand gerichtet erscheint, der Zweck beider ist doch immer verschieden. Diese Ansicht ist so wahr, als sie gewiß paulinisch ist. Hier aber entsteht die Frage: von welchem Zustande redet der Apostel? Von dem des (ideal gefaßten) Christen, oder von dem wirklichen des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf das Christenthum? Es scheint, von letzterem, so allgemein wie er den Satz ausspricht; aber entscheiden läßt sichs jetzt noch nicht. τὸ δὲ πν. κατὰ τῆς σαρκός, nehmlich ἐπιθυμεῖ. Streng genommen freilich würde sich dies Verbum nicht vom Geiste brauchen lassen, indessen hier im Gegensatze kann es keinen Anstoß geben. — Ταῦτα — ἀντίκειται. Die Stellung ἀλλ. ἀντ. für ἀντ. ἀλλ. ruht auf starker Auktorität. Die Partikel ist nicht ganz sicher, für rec. δὲ bieten BDEFH. 17. Kopt. Vulg. It. Cypr. Hier. Aug. Ambr., A., γάρ, was Lachm. aufgenommen hat. Behält man δέ, so hat man entweder einen Uebergang zu Etwas Neuem, oder einen eingeschobnen Erklärungssatz, mit γὰρ erhält man einen Erklärungssatz, der eingeschoben seyn, aber auch zur Hauptrede gehören kann. Das durch ταῦτα bezeichnete Subjekt können entweder Fleisch und Geist, oder die ἐπιθυμίαι beider seyn. ἀντικεῖσθαι, dessen etymologische Bed. entgegengestellt seyn, oppositum esse, einen Zustand, eine Beschaffenheit, ausdrückt, wird im gewöhnlichen Gebrauch von der Thätigkeit des Widerstandes gesetzt, vgl. Luk. XXI, 15. 1 Kor. XVI, 9. 2 Thess. II, 4. 1 Tim. V, 14. Zur etymol. könnte 1 Tim. I, 10. gezogen werden. An unsrer Stelle erhält man eine reine Tautologie, wenn man es vom Widerstande versteht; daher scheint man sich an die etymologische Bed. halten zu müssen. Dann ist das Subj. σὰρξ und πνεῦμα, der Sinn: diese beiden sind einander entgegengesetzt, sind Gegensätze. Dies kann P. nur sagen, um das vorhergesagte zu begründen, und darum scheint nun γὰρ auch von Seiten des Sinnes den Vorzug zu verdienen. Fleisch und Geist, sagt er, streben einander entgegen, denn sie sind ihrer Natur nach einander entgegengesetzt. — Ἵνα μὴ — ποιῆτε. Hier sind vornehmlich zwei Fragen zu thun, nach dem wollenden Subjekt, und nach der Anknüpfung des Satzes. Meint P. unter dem „Ihr" die höhere Natur? Sie soll das thun, was sie will, aber daß sie es nicht kann, ist die Folge vom Widerstande des Fleisches.

Wesen er dieses als ein eignes Wesen denkt, kann er es auch den Zweck nennen, den das Fleisch erstrebt. Meint er das Fleisch? dann müßte er dies Nichtthun dessen, was es will, für etwas Gutes erklären, und so scheint es nicht. Meint er die Verbindung von beiden, der erfahrungsmäßigen Menschen? dieser hat nie Einen Willen, sondern immer ist einer der beiden entgegengesetzten der herrschende, und gilt dann für den Willen des Menschen selbst. Es scheint demnach, er meine den Geist, den bessern Willen des Menschen, wie ohne Zweifel Röm. VIII, 15 ff. das Ich, von dem er spricht, das bessere ist. Aber nun entstehen Schwierigkeiten. Verbindet man nehmlich den Satz mit dem letzten ταῦτα — ἀντίκειται, so können wir dies μὴ ποιεῖν nur dann als Zweck denken, wenn ἀντικεῖσθαι widerstehn bedeutet. Nähmen wir aber dies an, so geriethen wir, wie gezeigt, in eine Tautologie hinein. Lassen wir es aber nur die Entgegengesetztheit beider andeuten, wie ich glaube daß wir müssen, so kann das μὴ ποιεῖν gar nicht mehr als Zweck betrachtet werden, worauf doch ἵνα führt. Dies haben auch Andre längst empfunden. So meint Beza, man müsse einen Gedanken hineinschieben, etwa cujus rei vos admoneo, ne cet. Könne aber dies nicht geschehn — und ich glaube es kann nicht —, so müsse man ἵνα für ὥστε nehmen. So hat es auch Luth. 2. (hanc particulam *ut non* potentialiter accipio, i. e. ut non possitis facere ea quae velletis) u. A. gefaßt. Aber, abgesehn auch davon, daß dies sehr mißlich ist, will wenigstens bei der Bedeutung von ἀντικεῖσθαι, die wir annehmen mußten, das Verhältniß von Ursache und Wirkung nicht recht bestehn. So bliebe übrig, mit Grot., Mold., den Satz ταῦτα — ἀντίκειται parenthetisch zu fassen, was allerdings sehr gut geschehen kann. Dann hängt der letzte Satz von den zwei ersten, oder nach der Ansicht der Genannten, und, wie es scheint, auch Piscators, der, der consequutiven Bedeutung entgegenstrebend, erklärt: nempe secundum carnem, i. e. quae carni adlubescunt, nur von dem zweiten derselben, τὸ πν. ἐπιθυμεῖ κατὰ τῆς σαρκός, ab. Im ersten Falle (und so fassen es Bengel, Winer) wäre das wollende Subjekt der ganze Mensch, und der Zweck des Geistes, den Menschen nicht thun zu lassen, was das Fleisch, den des Fleisches, zu verhindern, was der Geist will, woraus dann ein Schwanken hervorginge, ähnlich dem Röm. VII.

beschriebenen. Aber wenigstens hat sich dann P. nicht deutlich ausgedrückt. Im zweiten Falle würde der Geist als herrschend dargestellt seyn, und dies scheint V. 18., offenbarer Gegensatz gegen V. 17., nicht zu gestatten. Aus diesem allen scheint mir soviel hervorzugehn, daß Paulus zwar in diesem Verse vom Zustande des Menschen überhaupt, und ehe er zum christlichen Leben durchdringt, handle, um diesem dann im folg. V. den des Christen entgegenzustellen, aber sich hier keinesweges klar genug ausdrücke, um nicht bei genauerer Betrachtung manche Dunkelheit übrig zu lassen. Sein Sinn scheint mir dieser zu seyn. In dem Zustande, wie der Mensch sich in der Erfahrung ohne Christenthum darstellt, ist ein beständiger Kampf zwischen seinen beiden Naturen, der ihn nie dahin gelangen läßt, entschieden zu handeln, und das Gute zu thun, das er gern thun möchte. Vielmehr ist er seinen Begierden in der Regel unterworfen, und — wegen V. 18. scheint er dies mit gedacht zu haben — darum bedarf er eines Zuchtmeisters, wie der ist, welchen das Gesetz ihm anlegt. Doch ich gestehe, seinen Sinn vielleicht nur zu ahnen, nicht klar zu verstehn. Die Schwierigkeiten — deren in den Commentaren wenig gedacht wird — glaube ich dargelegt zu haben.

V. 18. glaube ich, weit entfernt, ihn mit Koppe und Flatt für einen, zum Hauptgegenstande nicht gehörigen, eingeschobnen Satz zu halten, mit V. 17. eng verbinden, und als den Gegensatz betrachten zu müssen, welcher erst die Erklärung von V. 16., die der Ap. bezweckt, vollständig mache. Was πνεύματι ἄγεσθαι bedeuten müsse, ist nach dem oben Gesagten leicht einzusehn. So wie 2 Tim. III, 6. ἄγεσθαι ἐπιθυμίαις ποικίλαις heißt: von mannigfachen Begierden oder Lüsten geleitet werden, so πν. ἄγ. vom Geiste geleitet werden, was einen Zustand bezeichnet, wo der Geist das herrschende Princip des Lebens und seiner Bestrebungen ist, also dem Wesen nach nicht verschieden von πνεύμ. περιπατεῖν V. 16. Daß P. hier nicht ἐὰν ἄγησθε sagt, was für den wirklichen Fall das Richtigere wäre, da die Galater gewiß auf dieser Höhe nicht standen, rührt daher, weil er, obwohl zu bestimmten Personen sprechend, doch nach seiner Weise die Sache allgemein faßt, einen idealen Zustand denkt, in welchem er das ἄγεσθαι πν. als etwas Wirkliches setzen kann. Nun aber fällt der Nachsatz auf. Man sollte erwarten: Wenn der

Geiſt Euch leitet, dann (im Gegenſatz von V. 17.) thut Ihr, was Ihr wollt, oder (als Rückkehr zu V. 16., was bewieſen werden ſollte) dann folgt Ihr nicht mehr den Trieben der böſen Luſt. Statt deſſen ſagt er οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. Was ſoll das hier? fragt man; und wahrſcheinlich lag in dieſer anſcheinenden Ungehörigkeit des Gedankens der Grund, warum K. u. Fl. ihn als bloßes Einſchiebſel betrachtet haben. Doch bei näherer Betrachtung ſchwindet das Auffallende. Wozu ſoll das Geſetz? Nach III, 19. 24. die in der Sünde, alſo im Dienſte ihrer Luſt, befangene Menſchheit zu zügeln, bis mit Chriſtus der Geiſt und die Befreiung käme. So lange der Menſch unter dem Geſetze ſteht, iſt er ἐν σαρκὶ (vgl. Röm. VII, 5 ff.), und in dieſem Zuſtande der Sünde unterworfen; aber auch umgekehrt, ſo lange er ἐν σαρκὶ iſt, bedarf er des Geſetzes, das ihn zwar innerlich nicht beſſer macht, eher ſchlechter werden läßt, aber doch äußerlich ihn zügelt. Wird durch den Glauben und Geiſt Gottes das Fleiſch ertödtet, und der Geiſt neu belebt, ſo bedarf er des Geſetzes nicht mehr, ſondern kommt von ſeinen Feſſeln los. Nun hätte allerdings P. einen andern Nachſatz machen können, wodurch er klarer geworden wäre; aber der Zweck ſeines Schreibens, der ihm allenthalben vorſchwebt, drängt ihn dazu, auch hier nicht die Sache ſelbſt, ſondern ihre Folge, die Befreiung vom Geſetze, auszuſprechen, um doch auch dadurch den Gal. einen Weg zu zeigen, auf dem das Geſetz unnöthig für ſie werden könne. Chryſ. ſagt zu unſrer Stelle: *ποία αὕτη ἀκολουθία; μεγίστη μὲν καὶ σαφής. ὁ γὰρ πνεῦμα ἔχων, ὡς χρή, σβέννυσι διὰ τούτου πονηρὰν ἐπιθυμίαν ἅπασαν. ὁ δὲ τούτων ἀπαλλαγεὶς οὐ δέεται τῆς ἀπὸ τοῦ νόμου βοηθείας, ὑψηλότερος πολλῷ τῆς ἐκείνου παραγγελίας γενόμενος.*

V. 19—21. Nachdem nun der Ap. im Allgemeinen die beiden Zuſtände, wo das Fleiſch, und wo der Geiſt regiert, charakteriſirt hat, geht er noch zu einer Auseinanderſetzung der Offenbarungen beider im Leben über, und giebt eine Reihe von Laſtern, und eine andre von Tugenden, um den Gegenſatz zwiſchen Beiden ſtärker auszumahlen. Ueber alle ſolche Reihen, deren bei P. mehrere vorkommen, wird die Eine Bemerkung gelten, daß ſie ſo wenig ſyſtematiſch als vollſtändig ſind, eine Menge Namen, ſoviele ihm gerade einfallen, in der Ordnung hingeworfen, wo

sie ihm einfallen, daher oft nach gewissen Aehnlichkeiten geordnet, aber nicht selten auch von sehr verschiednen Gattungen wegen Lautähnlichkeit zusammengestellt. Erasm. Non admodum probandam reor quorundam anxiam diligentiam, qui in hujusmodi catalogis solent de numero laborare et in distinguendis singulis superstitiose torqueri, quum probabile sit Paulum congeriem quandam malorum et bonorum produxisse, quae fere consequi solent, non quod hae solae sint, sed quod in his sit summa. — Ἔργα τῆς σαρκός, Werke des Fleisches, sind solche Handlungen, wie sie der Mensch begeht, in welchem das Fleisch die Herrschaft hat. φανερά ἐστι, sie sind offenbar, d. h. allbekannt. ἅτινα für ἃ oder οἷα. — Μοιχεία, Ehebruch, steht kritisch sehr unsicher, fehlt ganz in ABC. 17. 47. 57. Syr. Erp. Kopt. Aeth. Vulg. vielen VV., im Plur. in FG., ein. VV., nach πορνεία in 76. d. Chrys. Theoph. Nichts war leichter, als die Hinzufügung neuer Laster in solchen Reihen, wenn den Lesern, auch wohl kirchlichen Vorlesern, eins weggelassen schien, das sie doch auch gern durch apostolische Auktorität verdammt wissen wollten. ἀκαθαρσία, Röm. I, 24. 2 Kor. XII, 21. Eph. IV, 19. 1 Thess. IV, 7. (das. Flatt und Pelt.), Unreinheit, schmutzige Laster, wahrscheinlich Wollust, und zwar unnatürliche. ἀσέλγεια, Röm. XIII, 13. Eph. IV, 19. 2 Kor. XII, 21. Frechheit, unverschämte Lasterhaftigkeit. — Εἰδωλολατρεία. Koppe und Winer sind der Meinung, sie folge daher unmittelbar auf die Wollustsünden, weil im N. T. der Götzendienst oft als Hurerei bezeichnet werde. φαρμακεία, Giftmischerei, oder Zauberei, wie Grot., Koppe, Winer, nicht unpassend erinnern; ἔρις für ἔριες haben A., versch. Min., auch Zitt., vielleicht noch mehrere, nur daß man es nicht beachtet hat. Lachmann hat es aufgenommen. ζῆλοι, Eifersucht und Aemulation jeder Art. θυμοί, zornige Aufwallungen, s. Tittm. Synon. S. 131 ff. ἐριθεῖαι. Ueber dieses Wort habe ich Röm. II, 8. ausführlich gehandelt, und zu zeigen gesucht, daß es Parteisucht, ein factiöses, ambitiöses Thun bezeichne. διχοστασίαι, Spaltungen, Röm. XVI, 17. 1 Kor. III, 3. αἱρέσεις, Sekten, im N. T. von jüdischen (Apg. V, 17. XV, 5. XXVI, 5.) sowohl als christlichen (1 Kor. XI, 19. 2 Petr. II, 1.), ja im Munde der Juden von den Christen selbst gebraucht (Apg. XXIV,

5. XXVIII, 22.). — Φόνοι fehlen in B., ein. Min. u. BB. Wenn sie ächt sind, ist die Lautähnlichkeit mit φθόνοι nicht unbeachtet zu lassen. Winer vertheidigt es ausführlich gegen Mill, Semler, Koppe. μέθαι, κῶμοι, ebrietates, comessationes, auch Röm. XIII, 13. verbunden. Durch καὶ τὰ ὅμ. τούτοις wird der Leser darauf geführt, daß die genannten Laster keinesweges die einzigen seyen. — Ἃ προλέγω ὑμ. προλ. vorhersagen, gewiß versichern. Das Relativ ἃ ist nach einer bekannten Sitte in den Hauptsatz heraufgenommen worden, und sollte nun eigentlich im abhängigen Satze nur οἱ πράσσοντες stehn, der Deutlichkeit halber ist aber auch dort die Objektsbezeichnung beigefügt, und hierdurch erscheint das Rel. als überflüssig, was es nicht ist. καθὼς καὶ πρ. καὶ fehlt in BFG. Aeth. Ar. polygl. Vulg. Chrys. Tert. Lucif. Aug. Fulg. Pel. Ich würde es ungern vermissen. Wenn aber hatte das frühere εἶπεῖν Statt gefunden? Im Briefe steht nichts davon; also mündlich, und zwar wahrscheinlich nicht längst. ὅτι — κληρονομήσουσι, wie 1 Kor. VI, 10. Diese Androhung kann zu schwach erscheinen; aber sie ist es nicht, denn 1) ist sie an Christen gerichtet, und kann sich nur auf Christen beziehn, welche Christen geworden waren, um zur βασ. θεοῦ zu gelangen, denen er also sagt: Euer Christenthum hilft Euch nichts, denn weshalb Ihr Christen geworden seyd, das wird Euch nicht zu Theil, wenn Ihr so thut. 2) ist nicht zu vergessen, daß es für unsern Ap. nur ein doppeltes giebt, entweder ein Mensch gelangt zum Antheil an der βασ. θεοῦ, oder er ist der ὀργὴ unterworfen, daß er also, indem er sagt: Ihr habt keinen Theil an der βασ., das Andre mit sagt: sondern bleibt dem göttlichen Strafgerichte heimgegeben.

V. 22. 23. Die entgegengesetzte Reihe der christlichen Tugenden nennt er τὸν καρπὸν τοῦ πνεύματος, die Frucht des Geistes, d. h. die, welche der Geist bringt. Man hat gefragt, warum nicht τὰ ἔργα τ. πν. Chrys. antwortet, weil die Tugenden nicht nur, wie die Laster, durch des Menschen eigne Kraft, sondern unter Mitwirkung des göttlichen Geistes zu Stande kommen; Andre anders. Vielleicht ist nur das Wohlgefallen an der Abwechselung Ursach daran, vielleicht auch das Bedürfniß eines allgemeinern Wortes als ἔργα, da im Folgenden auch Zustände genannt werden, die sich gar nicht als ἔργα denken las-

sen. Und das Bild der Frucht ist ja dem Ap. geläufig. Ἀγάπη muß entweder enger gefaßt werden als sonst, oder es umfaßt die weiter folgenden Tugenden fast alle in sich. Diese aber den vorher aufgezählten Lastern einzel entgegengesetzt zu denken, wie Grot., Koppe, Winer, A. gethan, halte ich nicht für rathsam; es führt zu gezwungenen Erklärungen. So gleich mit χαρά, in welchem Worte von der Mitfreude, der Freude über das Glück Andrer doch nichts enthalten ist. Will man ja an einen Gegensatz denken, so fasse man, gegenüber der bösen Sinnenlust, die oben den Anfang machte, χαρὰ vom reinen Frohsinn, den P. Phil. IV, 4. χαίρετε ἐν κυρίῳ, und Röm. XIV, 17. ebenfalls mit εἰρήνη verbunden, χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ nennt. Auch εἰρήνη könnte den innern Frieden eben sowohl umfassen, als den äußern mit seinen Umgebungen. Denn allerdings der letztere darf nicht ausgeschlossen werden. Μακροθυμία, Röm. II, 4. Langmuth, ein Gemüthszustand, dem Jähzorn entgegengesetzt, in welchem der Mensch, auch wo er gerechte Ursache zum Zürnen hat, doch mit Geduld und Milde wartet, ob vielleicht der Andre sich noch besinnen werde. Χρηστότης, Güte, Milde, Freundlichkeit; s. Röm. II, 4. Ἀγαθωσύνη, ein der guten Sprache fremdes Wort, Gutheit, die allgemeiner, und bestimmter, gefaßt werden kann, s. Röm. XV, 14. Πίστις, fides, nicht Glaube, sondern Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, Röm. III, 3. Matth. XXIII, 23. Tit. II, 10. Πραότης, oder πραΰτης, wie ABC. ein. Min., Lachm., Sanftmuth, mansuetudo. Ἐγκράτεια, continentia, Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit, in jeder Hinsicht. Noch fügen DEFG. Vulg. It. u. ein. BB. ἁγνεία, Keuschheit hinzu. —

23. Κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος. Zuvörderst werden wir νόμος wie bisher vom jüdischen Gesetze, als der einzigen von P. anerkannten göttlichen Gesetzgebung, zu verstehen haben. Zwar würde die Form des Satzes sehr wohl erlauben, an den allgemeinen Begriff eines Gesetzes zu denken; aber weil doch P. gewiß nicht an menschliche, bürgerliche Gesetze denkt, und als göttliche Gesetzgebung nur jene anerkennt, so kämen wir auch bei dieser allgemeinen Auffassung immer wieder auf dasselbe zurück. Nun aber fragt sich, ob τῶν τοιούτων Mask. oder Neutrum sey? Die gewöhnliche Annahme ist, es sey Mask., und der Sinn

wird verschieden gefaßt, entweder: Solche Menschen bedürfen des Gesetzes, seiner Gebote und Drohungen nicht, wiefern sie durch die Liebe ohne Gesetz alles das erfüllen, was das Gesetz fordern mag. So Chrys., Theoph., Pelag., Vat., Er., Rambach; oder: das Gesetz ist ihnen nicht entgegen, denn es gebietet ja selbst die Liebe und übrigen Tugenden (Bengel); oder: Solche Menschen sind vom Gesetze frei (Bull., Brenz.); oder: Solche Menschen haben das Gesetz und seine Verdammungsurtheile nicht zu fürchten (Hunn., Os., Par., Piscat., Cal., Seml., Koppe, Rosenm.). Dagegen als Neutrum faßt es Beza (der jedoch auch das Mask. zugesteht): haec illa sunt, quae lex non vetat, sed contra expresse praecipit, und ähnlich Mor., Flatt. Anders Lap. Nulla est lex quae hos fructus Spiritus et eorum observatores arguat, compescat, condemnet; womit Scholz übereinstimmt. Auch Winer faßt es als Neutrum, seine Erklärung aber: Quum τὸ πνεῦμα non proferat nisi honesta studia, lex autem data sit ad coercendas *pravas* cupiditates, sponte intelligitur eum qui τῷ πν. regatur, non opus habere lege, u. s. w. giebt einen Beweis ab, wie beide Auffassungsarten im Sinne wieder zusammenfließen. Eben darum ist auch die Entscheidung schwer; doch wenn man bedenkt, daß V. 21. nicht über die Werke des Fleisches, sondern über die Vollbringer derselben geurtheilt wird, so fühlt man sich geneigt, in diesem Satze, der jenem entspricht, ebenfalls lieber an die Personen, als an die Zustände und Tugenden zu denken. Nun aber kann εἶναι κατά τινος nur bedeuten: Jemanden entgegen seyn, als Widersacher, oder Ankläger, und dies vom Gesetz gesagt, kaum etwas Anders heißen, als: ein strafendes Urtheil über ihn fällen. P. sagt also: Menschen, welche so vom Geiste gelenkt werden, und demselben gemäß wandeln, trifft das Urtheil, die κατάρα des Gesetzes nicht, was mit dem Satze des 18ten Verses: οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, in sofern wieder zusammentrifft, als Jeder, der dieses ist, auch jenes zu erfahren hat.

V. 24. Ich beginne mit dem Einzelen. Οἱ τοῦ Χριστοῦ. Die Hinzufügung von Ἰησοῦ, die Lachm. nach ABC. 17. 80. Kopt. Aeth. gemacht hat, giebt der Rede hier etwas unangenehm Schleppendes. Der Sinn gleich ὅσοι τοῦ X. εἰσίν, alle die, welche in Verbindung mit ihm stehn, ihm angehören,

wie es Luther gut übersetzt hat. Vgl. III, 29. τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν, sie haben das Fleisch gekreuzigt. Denn das Tempus ist nicht zu vernachlässigen. Das σταυροῦν wird von P., der den Christen, wie immer, ideal denkt, als vollendet gedacht, nicht als ein erst zu erwartendes oder fortwährendes. Es ist aber dasselbe kein anderes, als worüber er Röm. VI. sich ausführlicher verbreitet, und was wir auch in unserm Briefe II, 20. kennen gelernt haben. Nur in der Auffassungsform ist eine wohl zu beachtende Veränderung eingetreten. Während nehmlich dort nur des Sterbens oder Gekreuzigtwerdens mit Christus gedacht wird, ohne die leiseste Berührung der Frage, was denn der Mensch selbst bei dieser mit ihm vorgehenden Veränderung thue, auch alle Bestimmung fehlt, was denn eigentlich das Sterbende oder Gekreuzigte sey, wird Statt dessen hier das Ganze als eignes Werk des Christen dargestellt, also von seiner freien Thätigkeit abgeleitet, und überdies die σὰρξ mit ihren Trieben und Lüsten als dasjenige bezeichnet, was bei dem entschiednen Uebertritt zum christlichen Wesen ertödtet werde. Demnach ist die pauliniſche Ansicht in ihrer Vollständigkeit diese: Der Mensch, der sich durch den Glauben an Christum anschließe, lege aus eignem freien Entschlusse alles in seinem Fleische ruhende sündliche Wesen so völlig ab, daß dieser Theil seiner Gesammtnatur fortan als todt, als gar nicht mehr existirend, gedacht werden könne. — παθήματα sind hier wie Röm. VII, 5. Begierden oder Leidenschaften. Welches ist aber nun der Zusammenhang? Theoph. betrachtet den Satz als Antwort auf die Frage, wer die seyen, von denen er V. 22. 23. ausgesagt. Dies kann er aber gar nicht seyn, da seine Form durchaus nicht darauf zielt. Sie müßte dann im Wesentlichen diese seyn: εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ τοῦ Χριστοῦ. Noch weniger kann es, wie Brenz gedacht, eine Beantwortung des (hier gar nicht mehr denkbaren) Einwurfs seyn, ob denn nun der Gerechtfertigte, da er so frei vom Gesetze sey, nach Belieben thun könne, was er wolle? Eben so unmöglich ist, den Satz mit Bengel für eine Wiederholung von V. 18. anzusehn, oder mit V. 23. so zu verbinden, wie Koppe thut, ipsi potius cet. Dann müßte es heißen ἀλλὰ οὗτοι oder etwas der Art, und könnte unmöglich eine ganz neue Subjektsbezeichnung Statt finden. Weit richtiger Baumgarten: Vorstellung der Nothwendigkeit und Möglich-

keit (deſſen, was V. 22 f. geſagt worden iſt.). Ich faſſe die Sache ſo: Von V. 16. — oder noch genauer von V. 13. — an iſt Alles Ein Zuſammenhang, deſſen Zweck Erklärung deſſen, was πνεύματι περιπατεῖν ſey, und was für Frucht es bringe. Dies iſt bisher ſo ganz allgemein geſchehen, daß auch nicht ein Wort vorgekommen über die Art, wie man dazu gelange, und über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Wandel im Geiſte. Dieſe Lücke wird jetzt ausgefüllt, und die Erläuterung vollendet, ſo daß er zu der Ermahnung V. 16. wieder zurückkehren kann. Der Gang iſt dieſer: Geiſt und Fleiſch ſind Gegenſätze und in beſtändigem Kampfe mit einander. Hat alſo das Fleiſch im Menſchen die Oberhand, ſo iſt er jeder Sünde preisgegeben, und — beiläufig geſagt — von der Theilnahme am Gottesreiche ausgeſchloſſen. In wem aber der Geiſt regiert, der bringt lauter gute Frucht, und iſt vom Fluche des Geſetzes frei. Nun, bei den Gläubigen iſt die Eine ſündliche Natur ertödtet, alſo — dies ſollte er ausſprechen, wie er aber gewöhnlich den Schlußſatz verſchweigt, ſo auch hier — iſt die höhere, der Geiſt, bei ihnen ins Leben eingetreten. Alſo leben ſie πνεύματι, und alſo muß auch die Forderung: Wandelt im Geiſt, an ſie gerichtet werden. Es liegt hier — wie offenbar an andern Stellen — bei ihm als Grundſatz unter, daß Eine von beiden Naturen immer leben müſſe, und mit dem Erſterben der Einen die andere ins Leben eintrete. Dieſen Zuſammenhang hat Baumg. vielleicht andeuten wollen; auch Bengel und Koppe haben der Wahrheit in ſofern nahe geſtanden, als Jener ſagt: Subaudi, et spiritus in iis viget, Dieſer: postremis τὸν σ. — ἐπιθυμίαις cogitatione subnectenda sunt haec: ζῶμεν δὲ πνεύματι. Es mangelt nur die richtige Auffaſſung des Verhältniſſes der Sätze als Unterſatz und Schluß.

V. 25. Weit entfernt nun, dieſen V., wie zuletzt noch Semler wollte, vom Vorigen abzutrennen, erkennen wir in ihm erſt die Vollendung der begonnenen Erörterung. So weit iſt die Rede vorgeſchritten, daß der Gedanke im Gemüthe ſteht: in den Chriſten lebt nicht das Fleiſch, ſondern der Geiſt. Alſo, iſt die Folge, müſſen ſie auch ſo leben, wie dieſe Verfaſſung mit ſich bringt; was er, ſo wie ſein Zweck und die Verbindung mit V. 16. erforderten, in paränetiſcher Form ausſpricht. ζῆν πνεύματι, ſ. v. a. κατὰ πν. Daß hier πν. nicht das göttliche ſey,

sondern die höhere Natur im Menschen, lehrt der Zusammenhang so unabweislich, daß ich mich wundere, bei Koppe, Winer, A. die entgegengesetzte Meinung anzutreffen. Der Dativ ist gewissermaßen instrumental; mit dem Geiste leben, d. h. den Geist zum Princip seines Lebens haben. στοιχεῖν mit περιπατεῖν gleichbedeutend, und gleicher Constr., s. zu V. 16. und Röm. IV, 12. Wetstein giebt Beispiele, vornehmlich aus Sextus Emp. Auffallend ist hier der Mangel aller Partikel. Finge ein neuer Abschnitt als Folgerung aus dem Bisherigen hier an, so gehörte οὖν hierher, da es aber ein angereihter Schluß ist, so wird δὲ erfordert, und ich weiß nicht, warum es fehlt; denn der Nachdruck, den das Asyndeton hervorbringen könnte, würde nur aus der Form des Satzes hervorgehn, welche ganz rein bloß in Cod. 35. erscheint: ζῶμεν πνεύματι, πν. καὶ στοιχῶμεν. Auch Syr. utr. und Chrys. bieten εἰ nicht dar, doch erscheint bei ihnen οὖν, was als zugesetzt betrachtet werden müßte. Hätte die Auslassung von εἰ eine bessere Auktorität, ich nähme sie für die wahre Schreibart an. Vgl. 1 Kor. VII, 23. Dagegen καὶ, das FG. It. Ambr. nicht haben, darf in keinem Falle fehlen.

Mit V. 26. glauben nun die Meisten einen neuen Abschnitt anfangen zu müssen. Der Grund ist, weil es scheint als gehe V. nun von der allgemeinen Ermahnung zu specielleren über. Ich kann nicht beistimmen. Erstlich setzt ἀδελφοί (VI, 1.) einen, wenn auch nur kurzen, vorhergegangenen Stillstand voraus — denn daß es nicht mit Semler zu V. 26. gezogen werden dürfe, fällt wohl Jedem in die Augen —; sodann deutet die beibehaltene erste Person, aus der er hierauf erst in die zweite übergeht, auf einen noch fortbestehenden innern Zusammenhang, und endlich ist die Ermahnung unsers Verses noch keineswegs speciell, sondern eine bloße Erläuterung von V. 35. durch Nachweisung eines Verhaltens, daß er als ungeistlich erklärt, und das gerade dort sich besonders zeigen mochte. Daher auch keine Partikel. — Μὴ γινώμ. κενόδοξοι. γενώμεθα, das neben vielen Min. auch Chrys. Theod. Theoph. darbieten, scheint dem Sinne minder angemessen. κενόδοξος und κενοδοξία Phil. II, 3. bezeichnen ein Streben nach Ehre oder Ruhm aus eitlen, werthlosen Dingen erworben. Wohl zu bemerken ist aber, daß dem Ap. von seinem Standpunkte aus jedes ehrsüchtige Streben als ein eiteles erschei-

nen mußte, wie auch Calvin ſagt: κενοδοξία nihil aliud est Paulo quam φιλοτιμία h. e. cupiditas honoris ubi quisque cupit praeter ceteros eminere. Freilich ſind wir mit den beſtimmten Verhältniſſen, auf welche ſich dies bezieht, nicht bekannt genug; doch ſcheint es, daß entweder in den Zwiſtigkeiten unter den Galatern ſich deutliche Zeichen fanden, daß ſie aus κενοδοξία hervorgegangen, oder daß doch P. die Beſtrebungen der Unruhſtifter als bloße ehrſüchtige Bemühungen angeſehen habe, wofür ſie in ſofern wenigſtens gelten konnten, als ſie das Anſehen untergraben, und dafür Sich in höhere Geltung bringen wollten. Die Participe ἀλλ. προκαλ. ἀλλ. φθον. (Lachm. hat aus B. vielen Min. Chryſ. Theod. ms. Dek. ἀλλήλους φθον. gegeben. Auch G. hat den Akk., doch mit ι über der Zeile) ſollen dazu dienen, zu beſchreiben, worin die κενοδοξία ſich äußere. προκαλεῖσθαι, zum Kampfe herausfordern, reizen, und φθονεῖν, beneiden, konnte in mehreren Beziehungen Statt finden; da wir aber dieſe nicht kennen, haben wir uns alles Urtheils zu enthalten.

Sechſtes Capitel.

Von nun an geht der Ap. noch zu einigen ſpeciellen Ermahnungen über, V. 1 — 10., doch mit dem Unterſchiede gegen andre Briefe, daß er ſie weder ſo zahlreich giebt, noch ſo abgeriſſen und zuſammenhangslos wie ſonſt, ſondern jede einzele einigermaßen ausführt.

V. 1. Ἀδελφοί, vorangeſtellt, giebt auch hier der Rede etwas Pathetiſches, und kann zum Merkmal dienen, daß ihm gerade an der Ermahnung, mit welcher er beginnt, beſonders viel gelegen iſt. Wahrſcheinlich lag die Urſache davon in Umſtänden, und Beziehungen auf wirkliche Vorkommenheiten, die ihm bekannt waren, uns aber freilich verborgen ſind. ἐὰν καὶ — παραπτώματι. ἐὰν καὶ wenn auch vielleicht, wenn auch etwa. Die Sache wird bloß als möglich, und zwar als Etwas dargeſtellt,

dessen wirkliches Eintreten, wenn es sich ereignen sollte, doch nicht das Gegentheil von dem zur Folge haben dürfe, was der Nachsatz anzeigt. προλαμβάνειν, eig. vorher nehmen, z. B. δεῖπνον, 1 Kor. XI, 21.; dann auch zuvor thun, wie Mark. XIV, 8. προέλαβε μυρίσαι μου τὸ σῶμα, sie hat meinen Leib im Voraus gesalbt; daher auch zuvorkommen, antevertere, u. dgl. Doch alle diese Bedd. können hier nichts nützen. Sehen wir auf das Simplex, so kann ληφθῆναι ἔν τινι πρ. zweierlei bedeuten: ergriffen, ertappt werden in, über, Etwas, wie Plat. Gorg. S. 473. B. ἐὰν ἀδικῶν ἄνθρωπος ληφθῇ τυραννίδι ἐπιβουλεύων; und in Etwas, einem παράπτωμα, gefangen werden, wie in einer Schlinge (ein bekanntes Bild), also ohne bösen Willen, aus Unvorsichtigkeit hinein gerathen. Es wird einleuchten, daß, die Sache so gefaßt, Ernestis Bemerkung, daß für diesen Sinn ἐν mit Genit. erfordert werde, ungegründet sey. Und da P. hier, wie auch Luth. 1. bemerkt, offenbar entschuldigend sprechen will — dies forderte sein Zweck, so werden wir die zweite Auffassung der ersten, von Grot., Koppe, v. A. angenommenen vorziehen müssen. Es fragt sich nur noch, wie die Präp. zu deuten sey? Manche Erklärer haben sie gar nicht beachtet, z. B. Chrys. mit seinen τουτέστιν ἐὰν συναρπαγῇ, dem Oek., Theoph., Mor., A. folgen. Daß sie gar Nichts bedeute, läßt sich kaum denken; sie muß entweder ein vorher, früher einmal, begangenes Versehen bezeichnen sollen (nur nicht grade vor Ankunft des Briefes, wie Grot. und Homberg deuteten), oder nur dazu dienen, das Unvorbedächtige desselben stärker auszudrücken, wie Erasmus sagt: praeventus ante quam potuerit cavere. Daß dies durchaus nicht möglich sey, glaube ich nicht, wenn ich gleich Winern zugebe, daß die von Kypke, A. citirten Beispiele es nicht beweisen. Eine sichere Entscheidung, ob die Präp. das Eine oder das Andere andeute, kann ohne Kenntniß der Sache, auf die P. sich bezieht, gar nicht Statt finden. Die Ermahnung zum καταρτίζειν jedoch scheint für die letztere Auffassung zu sprechen. — καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον. καταρτ. wieder gerade machen, zurecht bringen, ausbessern (Matth. IV, 21. Mark. I, 19.); auf das Sittliche übergetragen, bessern, oder zu bessern suchen. Chrys. διορθοῦτε. Theod. διορθοῦσθε, στηρίζετε, τὸ ἐλλεῖπον ἀναπληροῦτε. Viele ältere Ausl. haben es in der Bedeutung

des Einrenkens gefaßt, und mit derſelben ſtark geſpielt. τὸν τοιοῦτον, einen ſolchen, gleich τὸν τοῦτο πράξαντα, vgl. V, 23. ὑμεῖς οἱ πνευματικοί. Ihr, die Ihr πν. ſeyd, d. h. ὅσοι ὑμῶν πν. ἐστε, ſo daß die Ermahnung immer nur denen gilt, welche dies Prädikat verdienen, oder zu verdienen glauben. Das in verſchiedenen Beziehungen gebrauchte Wort πν. (ſ. zu Röm. I, 11.) findet ſich von Menſchen 1 Kor. II, 15. im Gegenſatz von ψυχικός, III, 1. entg. σαρκικὸς und νήπιος, XIV, 37., und muß jedenfalls einen Menſchen bezeichnen, in welchem — durch den Einfluß des göttlichen Geiſtes — die geiſtige Natur die Oberhand hat, welcher in intellektueller oder ſittlicher Beziehung höher ſteht als die übrige, im Dienſte des „Fleiſches" befangne Menge. Beza: Vos qui spiritus virtute sustinemini, quos vocavit δυνατοὺς Rom. XV, 1. Zur Bezeichnung der Art und Weiſe, wie dieſe ſittliche Aufhülfe erfolgen ſoll, fügt er hinzu: ἐν πν. πραότητος, mit ſanftmüthigem Geiſte, wie's Luther überſetzt. πνεῦμα bezeichnet hier offenbar nur die Richtung, Geſinnung, Stimmung, des Gemüths, wie Röm. XI, 8. 1 Kor. IV, 21. ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραότητος, nicht aber Röm. VIII, 15. 1 Kor. II, 12. 2 Tim. I, 7. (ſ. zu d. erſten St.). Der Genitiv giebt hier denſelben Sinn, als wenn ein Adjektiv da ſtände, wie 1 Kor. X, 16. Apg. IX, 15. An den göttlichen Geiſt iſt hierbei nicht zu denken, wie von Chryſ., Oek., A. geſchehen iſt. — σκοπῶν σεαυτόν. Der plötzliche Uebergang aus dem Plur. in den Sing. hat Hieronymus Veranlaſſung gegeben, den Ap. der Unbeholfenheit in der Sprache zu beſchuldigen, was ihm von ſpäteren Erklärern manche Rüge zugezogen hat. Andre, und auch Winer, entſchuldigen den Ap. mit Beiſpielen aus andern Schriftſtellern, und Letzterer tadelt ſogar Erasm. (Mihi videtur non abs re mutasse numerum, quod sing. num. magis esset idoneus ad compellendam uniuscujusque conscientiam), Calvin (Non temere numerum mutavit; nam efficacior est admonitio, dum sigillatim unumquemque appellat, jubetque in se ipsum descendere.), u. A., welche Abſichtlichkeit und Zweckmäßigkeit darin finden wollten. Und doch glaube ich, ſie haben Recht. σκοπεῖν ἑαυτόν, ſich ſelbſt betrachten, erforſchen, d. h. auf ſich Acht haben; das nachſ. μὴ iſt wohl final zu nehmen, nicht mit Paulus interrogativ. Was Lachmann bewogen haben muß, vor σκοπῶν einen Punkt zu

ſetzen, und dies Glied mit V. 2. zu verknüpfen, iſt mir nicht offenbar. μὴ πειρασθῇς, damit Du nicht auch verſucht werdeſt, mit dem Nebengedanken, und in der Verſuchung unterliegeſt.

V. 2. Ἀλλήλων — βαστάζετε. Traget Einer des Andern Laſten. Dieſe bildliche Ermahnung kann ſehr verſchiednen Sinn haben, je nachdem ſie in verſchiedner Verbindung ſteht. Hier aber, wo vorher und nachher von dem Verhalten und der Geſinnung gegen fehlende Brüder die Rede iſt, können die βάρη nichts anderes ſeyn, als die ἀσθενήματα Röm. XV, 1., und ſelbſt der von Vielen feſtgehaltene Nebengedanke: wiefern dieſelben dem Fehlenden oder den Andern läſtig ſind, ſcheint nicht hierher zu gehören. Es iſt die Laſt, die auf Jedem ruht, nehmlich ſeine Mängel, Unvollkommenheiten, Verſchuldungen, und βαστάζειν wie a. a. O. Geduld und Nachſicht damit üben; nicht aber wie Baſil. d. G. und Clarius meinten, tollere et curare; denn dies würde durch αἴρειν auszudrücken geweſen ſeyn. Chryſ. ἐπειδὴ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπον ὄντα χωρὶς ἐλαττώματος εἶναι, παραινεῖ μὴ ἀκριβεῖς ἐξεταστὰς εἶναι τῶν ἑτέροις πεπλημμελημένων, ἀλλὰ καὶ φέρειν τὰ τῶν πλησίον ἐλαττώματα, ἵνα καὶ τὰ αὐτοῦ φέρηται παρ' ἑτέρων. — Καὶ οὕτως — τοῦ Χριστοῦ. Das Geſetz Chriſti iſt etwas der Lehr- und Sprach-Art unſers Apoſtels ſo Fremdes — denn der νόμος πίστεως Röm. III, 27. iſt gar nicht damit vergleichbar —, daß man kaum umhin kann, in dieſem Ausdruck eine Abſichtlichkeit, nehmlich einen Gegenſatz gegen den νόμον Μωυσέως zu finden. So haben Calvin (Nomen legis dum Cho. aptatur, circumstantiae argumenti servit. Nam subest antithesis inter Chi. legem et Mosis cet.), Beza, Seml, A. gethan. Man verſteht darunter insgemein mit Theod. (νόμον Χριστοῦ τὴν ἀγάπην ἐκάλεσε.) das Gebot der gegenſeitigen Liebe; doch kommt man eben ſo weit, wenn man es mit Koppe allgemein vom Willen Chriſti verſteht, der freilich in der Liebe, wie in einem Mittelpunkte, zuſammenfließt. οὕτως, ſo, d. h. indem Ihr, oder dadurch daß Ihr ſo handelt. Ἀναπληροῦν, eig. ausfüllen, Lücken verſtopfen, Mangel ergänzen; und hieraus die etwas ſonderbare Vorſtellung von Chryſoſt. u. A., daß die Erfüllung als von der Geſammtheit aller Glieder ausgehend zu denken ſey, ſo daß, was der Eine zu wenig thue, der Andre compenſire, und die Fehler des Einen durch die Tugenden des

Andern ausgeglichen werden. Man wird wohl beſſer thun, das Comp. für das Simpl. gebraucht zu denken, alſo erfüllen ſchlechthin, wie es auch Matth. XIII, 14., obwohl in andrer Bedeutung von πληροῦν, erſcheint. Für den Imperat. bieten BG. 33. 35. Syr. Ar. Aeth. Slav. Bulg. It. Theod. ms. Aſterius, Proklus, Mark. Eremita, Tert. Cypr. Ambr. das Fut. ἀναπληρώσετε, das Lachm. aufgenommen hat, ich glaube mit Recht. Denn während die griech. Hdſchr. durch Verwandlung Eines Buchſtabens abſichtlich oder unabſichtlich verändert werden konnten, blieb in andern Sprachen, was der Ueberſetzer einmal gefunden hatte, unverändert ſtehn, daher in ſolchem Falle den Verſſ. eine bedeutende Auktorität beizulegen iſt; wozu noch kommt, daß der Sinn: und ſo werdet Ihr ꝛc. weit paſſender iſt als der Imperat.

V. 3. Εἴ τις — μηδὲν ὤν. Was εἶναί τι bedeute, iſt bekannt genug, um keiner Beiſpiele zu bedürfen, vgl. II, 6. An unſrer Stelle iſt es des Zuſammenhangs wegen zuerſt auf das Sittliche zu beziehen, und ſodann, wie auch Grot. richtig bemerkt, vergleichungsweiſe zu verſtehn. Etwas Vorzügliches vor Andern, beſſer als Andre ſeyn, oder zu ſeyn glauben, was δοκεῖν andeutet, ita ut opinetur, ſetzt Winer treffend hinzu, se ab omni βάρει liberum esse. Denn hierauf führt der Zuſammenhang. Nur dadurch, hat P. geſagt, werdet Ihr das Geſetz Chriſti erfüllen, wenn Ihr einer des Andern Laſten tragt. Denn (γὰρ iſt hier was es immer iſt, nicht praeterea, wie Koppe will) wenn Einer — was ganz allgemein gefaßt werden kann, oder auch Einer unter Euch — glaubt ſoviel beſſer zu ſeyn als die andern, daß dieſe niemals nöthig haben, oder vermögen werden, ſeine Laſt zu tragen (d. h. daß er ihrer Nachſicht nie bedürfen werde, oder dieſe ſich immer unter ihm fühlen müſſen), μηδὲν ὤν, obwohl er Nichts iſt, d. h. während er doch in der That nichts beſſer als Andre iſt, ἑαυτὸν φρεναπατᾷ, ſo betrügt er ſich ſelbſt, iſt in Irrthum und Selbſttäuſchung befangen, und alſo — was P. nicht ausſpricht — von der Wahrheit, ohne die keine Erfüllung des Geſetzes Chriſti möglich iſt, weit entfernt. φρεναπατᾶν, wovon φρεναπάτης Tit. I, 10. eigentlich das Herz, oder den Verſtand betrügen, ſ. v. a. betrügen überhaupt, etwas verſtärkt.

V. 4. Hier wird es faſt nothwendig, einen Gedanken einzuſchieben, nehmlich: Aber ſo darf es nicht ſeyn, vielmehr ꝛc.

Denn nur auf dieſem Wege erhält man einen recht geſunden Sinn. τὸ ἔργον ἑαυτοῦ. Hier zeigt die Stellung, daß der Nachdruck nicht auf ἑαυτοῦ liegt, welches dann voran ſtehn würde, ſondern auf ἔργον, welches, wie ſo oft dem λόγῳ, ſo hier dem δοκεῖν entgegenſteht; τὸ ἐ. ἑαυτ. das was er wirklich iſt, ſein wahrer ſittlicher Werth, ſeine wirklichen Leiſtungen, im Gegenſatz gegen die eingebildeten Vorzüge, auf die ihn die Vergleichung mit Anderen zu führen ſcheint. Dies iſt auch von S. Schmidt, Bengel, bemerkt worden. δοκιμάζειν, gewöhnlich prüfen, die Tüchtigkeit von Etwas unterſuchen und beurtheilen. Doch dieſe Bed., obwohl ſie faſt allgemein angenommen wird, ſcheint mir für unſre Stelle nicht zu paſſen, indem das Folgende dabei nur mit großer Gezwungenheit erklärt werden kann. Dagegen wenn man δοκ. mit δόκιμον ποιεῖν, probatum reddere, für gleichbedeutend annähme, wie Beza, Piſc., Schmidt, Ramb., Mold., Seml., gethan, ſo käme ein viel beſſerer Sinn: Vielmehr dafür ſorge ein Jeder, daß ſeine wirkliche Leiſtung tüchtig, probehaltig ſey, d. h. Anſtatt ſich einzubilden, wie vorzüglich Einer in Vergleich mit andern ſey, richte er darauf ſein Beſtreben, daß ſein wirkliches Thun und Laſſen keinem Tadel unterworfen bleibe, ſondern vor Gottes Urtheile beſtehen könne. Dies wird die Folge haben, die nun ſogleich durch καὶ τότε eingeführt wird. Zwar geſtehe ich, kein recht ſichres Beiſpiel dieſer Bedeutung zu wiſſen; aber möglich iſt ſie doch, und 1 Kor. XI, 28. würde bei dieſer Erklärung einen viel bequemeren Sinn geben, als bei der gewöhnlichen. Auch dort übrigens folgt καὶ οὕτω, als Andeutung der Folge, wie hier καὶ τότε, d. h. quum hoc fecerit. Wollte man aber auch dem Worte ſelbſt die Bed. nicht zugeſtehn, ſo würde man doch, um geſunden Sinn zu erhalten, zu der Annahme genöthigt ſeyn, d. ſetze ein ſolches Tüchtigmachen als Folge der angeſtellten Prüfung voraus, ſpreche aber nur den erſten Theil ſeiner Ermahnung aus. — Τὸ καύχημα ἕξει. καύχημα Gegenſtand oder Grund des Rühmens oder des Stolzes, ſ. zu Röm. IV, 2. ἔχειν für κατέχειν zu nehmen, wie Koppe thun mußte, um den Sinn heraus zu bringen: er wird ſein Rühmen bei ſich behalten, d. h. im Gefühl der Unvollkommenheit ſich gern nicht rühmen, kann ich mich um ſo weniger entſchließen, als dieſe Erklärung noch andre Mängel hat, worunter nicht der kleinſte, daß die Worte καὶ οὐκ

εἰς τὸν κτ. dann für überflüſſig gehalten werden müſſen. Es bedeutet haben, und weiter nichts. Den Artikel werden wir begreifen, wenn wir daran denken, daß ὁ δοκῶν εἶναί τι als καυχώμενος zu denken iſt, und überdies der Ap. auch hier ohne Zweifel an wirkliche Vorkommenheiten denkt. Dann, ſagt er, wird er das καύχημα, das er hat, ſein καύχημα, haben u. ſ. w. εἰς ἑαυτὸν μόνον, καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον. Μόνον, das in Syr. Aeth. Oek. fehlt, würde ſehr gut wegbleiben können. Schon Beza wünſchte es hinweg. καυχ. εἰς τὸν ἕτερον kann nur bedeuten, in Bezug auf den Andern, gegen den Andern, ſtolz ſeyn oder ſich rühmen. Alſo εἰς ἑαυτὸν in Bezug auf ſich ſelbſt, gegen ſich ſelbſt. Der Sinn des Ganzen wird dann dieſer ſeyn müſſen: Während der, welcher ſich nur Vorzüge zu haben einbildet, die er nicht wirklich hat, ſeinen ganzen Ruhm daraus ſchöpfen muß, daß Andre Mängel haben, die er nicht habe, wird im Gegentheile der, welcher dafür geſorgt haben wird, daß ſein Thun ohne Tadel ſey, ſeine ganze Ehre in ſich ſelber finden, gar nicht in der Vergleichung mit dem Anderen. Oder vielleicht: in Vergleich mit ſich ſelbſt, nehmlich ſeinem frühern Zuſtande, wiefern er ἑαυτοῦ ἀμείνων geworden iſt, und nicht in Vergleich mit dem Nächſten. Aehnliche Erklärungen findet man bei Beza, Calvin, Lap. u. v. A. Den Sinn: Non tantas in se ipso reperiet laudes, quibus apud alios quoque glorietur (Winer), kann ich eben ſo wenig darin finden als Koppes: Es wird ihm dann nicht einfallen ſtolz darauf zu thun gegen andere. Alle Erkl. ſcheinen mir einen gemeinſamen Quell zu haben; ihre Urheber erinnern ſich an die Tadelswürdigkeit des Selbſtlobs und die geringe Urſache deſſelben, die der Menſch bei ſich ſelbſt findet, und glauben daher, P. könne das nicht ſagen, was er zu ſagen ſcheint. Aber ſie vergeſſen, daß er genau genommen, auch bei unſrer Erklärung es nicht ſagt. Dies liegt im Artikel. Ohne denſelben würde P. ſagen: Er wird Urſache zum Selbſtruhm haben, alſo dies geradehin eingeſtehn. Mit derſelben nimmt er das καυχᾶσθαι als etwas Wirkliches an, und ohne hier, wo es nicht hergehörte, über die Zuläſſigkeit deſſelben zu unterſuchen, zeigt er nur, wohin der Menſch es erſt gebracht haben müſſe, bis er ſich wahrhaft rühmen könne, überzeugt wohl, das gerade die, welche er darauf hinweiſt, es am letzten dahin bringen werden.

V. 5. Der leichte Wortsinn des, wie mir scheint, sprüchwörtlichen Satzes: Jeder wird seine eigne Last tragen, findet verschiedene Anwendung je nach der Auslegung von V. 4., mit dem er durch γὰρ verbunden ist, also offenbar einen Grund enthalten soll, entweder für die Ermahnung im ersten, oder die Folgerung im zweiten Satze dieses Verses. Beachtet man dies, und das Futurum, so glaube ich, man wird nur folgenden Sinn gewinnen können: Jeder wird nach eigenen, nicht nach fremden Verdiensten oder fremder Schuld gerichtet werden. Diese Auffassung findet sich auch bei Hier., Lap., u. A. Der Satz enthält nun einen Aufforderungsgrund, sein eignes Thun beifallswerth zu machen, und nicht in fremden Mängeln seinen Ruhm zu suchen.

V. 6. Eine ganz neue Ermahnung, mit der vorigen gar nicht zusammenhängend. Ich wundre mich, daß Winer hier nach einem Zusammenhange geforscht, und denselben darin gefunden hat, daß, nachdem V. K. IV. V. das abgehandelt, was Jeder Einzele für sich besitzen solle, er nun zu dem übergehe, was Andern mitzutheilen sey. Hätte er dies gewollt, und so systematisch ermahnt, da hätte er sich länger hier aufhalten müssen. Ueberhaupt herrscht ja in den Ermahnungen des Apostels nie viel innerer Zusammenhang, sondern sie fließen ohne feste Ordnung aus den jedesmaligen Bedürfnissen. Auch zu der vorliegenden fehlte es gewiß nicht an Veranlassung in Galatien, nur daß wir gar nichts davon wissen, höchstens einiges aus der Stelle selbst errathen können. Daher nimmt sichs sonderbar, wenn Koppe nicht nur mit großer Bestimmtheit über die Undankbarkeit, Böswilligkeit, ja selbst Grausamkeit der Gal. gegen ihre Lehrer bei eignem Ueberfluß und herrschender Ueppigkeit spricht, sondern auch, als wüßten wir gleich anderswoher etwas davon, so fortfährt: quae quidem omnia si animo non teneas, obscuri maneant necesse est vs. 7. 8. Wie kann man denn „animo tenere" was man erst dorther schöpfen soll? *) Κατηχεῖν, eig. mit Schall

*) Ich würde diese Rüge gar nicht ausgesprochen haben, wenn nicht dies Verfahren, das ich ganz unmethodisch nennen muß, so sehr häufig wäre, und bloß dazu diente, dem unerfahrnen Leser die Meinung beizubringen, sein Commentator wisse alles dies, und erkläre nun daraus die vorliegende Stelle, während das Wahre ist, daß er es erst aus der Stelle herausgenommen —

anfüllen, im N. T. lehren, unterrichten; 1 Kor. XIV, 19. Röm. II, 18. al. So wie das Akt. neben dem Perſonal-Akkuſ. auch einen andern der Sache zuläßt, ſo bleibt der letztere im Paſſiv dabei ſtehn, Apg. XVIII, 25. κατηχημένος τὴν ὁδὸν τ. κ. So hier τὸν λόγον, in der Lehre. ὁ λ. die Lehre κατ' ἐξοχήν, nehmlich die chriſtliche, ſonſt ὁ λ. τοῦ θεοῦ u. dgl. Vgl. Mark. II, 2. IV, 14. Apg. VIII, 4. XI, 19. Phil. I, 14. — Κοινωνεῖν nicht nur Theil nehmen an Etwas, ſondern auch Theil nehmen laſſen, Röm. XII, 13. Phil. IV, 15. mit Dativ der Perſon, welche Theil empfängt. ἐν πᾶσιν ἀγ. in, an allen Gütern, Statt πάντων ἀγαθῶν. Der einfache Sinn iſt alſo, der, welcher Unterricht im Chriſtenthum empfange, ſolle gegen ſeinen Lehrer nicht karg ſeyn, ihm alles Gute, d. h. alles was zum Leben erfordert wird, mitzutheilen. Neben dieſer faſt durchgängig angenommenen Erklärung hatte nicht nur Marcion nach Hieron. Zeugniß eine andre, vom Zuſammenbeten des Lehrers mit den Lernenden, aufgebracht, ſondern auch Ambroſ. eine eigne: Hoc dicit, ut doctoribus audientes communicent in omnibus bonis. Si autem aliter agant quam docent, in his illis non communicandum, sed dissentiendum, ut magis lex tibi dux sit quam homo. Der Sinn offenbar: Er ſoll in allem was recht und gut iſt, ſich ihm anſchließen. Dies auch die Erkl. von Hennicke und Mynſter, deren Winer mit Beifall gedenkt. Beiſtimmen kann ich nicht; denn erſtlich, was ſollte hier dieſe Ermahnung, die doch nichts anderes enthielte als die allgemeine, längſt gegebene, zum ſittlichen Wandel? Sodann, warum in dieſer Form? Warum nur als Anſchließen des Schülers an den Lehrer? Und endlich kann man, ſelbſt wenn man Joh. V, 29. τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν vergleicht, ἐν πᾶσιν ἀγ. wohl gut von ſittlichen Handlungen verſtehn?

V. 7. Μὴ πλανᾶσθε. Irret nicht. P. braucht dieſen Ausdruck noch zweimal, 1 Kor. VI, 9. XV, 33., beide Male ſo, daß eine Rüge unſittlichen Handelns (an der erſten St.) oder verkehrten Vorſtellens (an der zweiten) vorangegangen iſt, über welches er, um davon abzuwenden, noch eine ſtarke

---

oft hineingetragen — hat, und nun als darin liegend nachweiſt. Aber Eins wenigſtens lernt der Leſer dabei ſicher nicht, nehmlich Selbſtverſtehen und Selbſtfinden.

Erklärung nachfolgen lassen will. Dies kann hier nicht angenommen werden, denn eine Verbindung mit V. 3. 4., die Lap. machen wollte, ist ganz unmöglich, da V. 6. mit ganz verschiednem Inhalte dazwischen steht; dieser V. aber enthielt eine bloße Ermahnung. Wollen wir also dieses Wort mit demselben Gegenstande in Verbindung bringen (wie sehr Viele, als Luther, Calv., Hunn., Os., Par., Seml., Koppe, gethan haben), so müssen wir annehmen, es habe das Gegentheil von dem, wozu er V. 6. ermahnt, in sehr hohem Grade Statt gefunden; aber dann fragen wir billig, warum P. es so wenig rüge, nur die Ermahnung aufstelle, gar nicht das Unrecht zeige, das im entgegengesetzten Verhalten liege, und doch nun mit der ernsten Warnung hereintrete, die V. 7. enthält? Und darauf finden wir die Antwort nicht. Wollen wirs aber nicht annehmen, so müssen wir, gegen den Gebrauch des Apostels, den Irrthum, vor dem er warne, erst im Folgenden suchen. Wir wollen dies versuchen, aber wir erkennen schon, daß wir auf keinem sichern Boden stehn. — θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. μυκτ. die Nase rümpfen, naserümpfend verhöhnen, verspotten, höhnen überhaupt, vgl. 1 Makk. VII, 34. u. a. St. Gott wird nicht verspottet, kann zweierlei bedeuten, entw. es ist seiner Allwissenheit wegen nicht möglich, ihn zu verspotten, oder, es geschieht nicht ungestraft. Dies kann der gerügte Irrthum auch nicht seyn; denn Niemand ist im Stande den Satz im Ernst zu denken, Gott könne möglicher Weise, oder auch ungestraft, verspottet werden. P. muß hier durchaus eine Handelweise im Sinne haben, welche bei den Gal. Statt fand, und welche er als eine thatsächliche Verhöhnung Gottes ansehen zu müssen glaubt; dies aber kann er nur von einem solchen Handeln thun, dessen Charakter leichtsinniges Nichtbeachten göttlichen Willens, göttlicher Gebote, Drohungen, und dgl. ausmachte. Aber was meint er nun? Diejenigen, welche den ganzen V. mit V. 6. in Verbindung setzen, denken an die Vorwände und falschen Entschuldigungen der Nichtbeachtung der Lehrer, mit denen man zwar Menschen, aber nicht Gott betrügen könne. Doch die Beziehung, wie gesagt, ist höchst unsicher. Ohne allen Schein der Wahrheit meint Erasmus, er warne hier die Lehrer, von der wahren Lehre ja nicht abzuweichen, Zach., die Gesetz-Eiferer, nicht unter dem Vorwande dieses Eifers Gottes höchste Gebote zu vernach-

läſſigen. Beides weit hergeholt, und nirgends begründet. Ich ſehe jetzt noch keine Möglichkeit einer Antwort, ſondern nur ſoviel, daß, wenn dieſe Worte ihre Beziehung in V. 6. haben, auch das Folgende dorthin bezogen werden muß, und wenn dies nicht geſchehen kann, auch ſie nicht dort angeknüpft werden können. Die Urſache liegt in der Anknüpfung durch γάρ. Der Satz ὃς ἂν — θερίσει enthält einen ſo ſehr dem täglichen Leben entnommenen Grundſatz, daß wir uns nicht wundern dürfen, ihn auch bei andern Völkern anzutreffen. Sein Sinn: Die Folgen des Handelns ſind dem Handeln angemeſſen; alſo im Verhältniſſe des Menſchen zu Gott: Jeder Menſch erhält von Gott genau, was er mit ſeinem Thun verdient hat. Hierin liegt nun offenbar das μὴ μυκτηρίζεσθαι; P. denkt offenbar an Menſchen, die leichtſinnig handelnd, eben ſo leichtſinnig hofften, es werde damit nicht ſoviel zu bedeuten haben, obgleich ihnen das Gegentheil, nehmlich die ernſte Richtergerechtigkeit Gottes, wohl bekannt gemacht worden war. Ein ſolches Verhalten konnte als ein Verſpotten Gottes bezeichnet werden. Welches es geweſen freilich, wiſſen wir noch immer nicht. Ueber die Partikel bemerke ich nur noch, daß P., wiefern er dem vermeinten falſchen Satze den bejahten richtigen entgegenſtellte, auch ἀλλὰ, ſondern, gebrauchen konnte, daß es aber eben ſo richtig war, den erſten Satz durch den zweiten zu erläutern, was durch γὰρ angedeutet wird.

V. 8. ſoll das ganz allgemein aufgeſtellte Bild dadurch erläutern, daß die beiden entgegengeſetzten Arten der σπορὰ mit ihren Folgen beſonders dargeſtellt werden, und ὅτι giebt uns davon Kunde. Denn Niemand möchte ſich wohl entſchließen, dieſe Part. mit Paulus cauſſal (weil) zu faſſen, was ſie nicht allein bei P. nie in einem Vorderſatze iſt, ſondern auch deßhalb nicht ſeyn kann, weil δὲ im zweiten Satze die Annahme eines Vorderſatzes ganz unmöglich macht. Es müſſen zwei entgegengeſetzte Hauptſätze ſeyn, in deren erſtem wie ſo oft μὲν ausgelaſſen iſt. Wir entdecken aber ſogleich eine Aenderung in dem Bilde. Während nehmlich vorhin Gleichheit des ausgeſäeten Samens und der eingeärndteten Frucht behauptet wurde, verſchwindet hier die Bezeichnung des Samens ganz, und, während die der Frucht bleibt, tritt an jener Stelle die des Bodens ein, in den geſäet, und von dem geärndtet wird. Als ſolcher wird im erſten Theile ἡ

σὰρξ genannt, worunter wir entweder in engerem Sinne den Körper selbst, oder in weiterem die niedere, sinnliche und sündige Natur zu denken vermögen, denn beides erlaubt der Gegensatz von πνεῦμα. Auf das Fleisch — was es nun bedeute — säen, wird nichts anders bedeuten können, als eine auf dasselbe gerichtete Thätigkeit, Verwendung seiner Kräfte oder Habe, oder von was sonst, auf die Beförderung des Wohlbefindens oder der Zwecke des Fleisches. Aber da die Bezeichnung des Samens fehlt, so liegt hier eine gewisse, kaum zu hebende Unsicherheit. Den aus diesem Thun hervorgehenden Erfolg nennt er φθορά. Dies Wort bezeichnet Vernichtung, Aufhören des Seyns, auch Vergänglichkeit, vgl. Röm. VIII, 21. 1 Kor. XV, 42. 50. Col. II, 22. Daß es mit ἀπώλεια, dem Untergange, der künftigen Unseligkeit, gleichbedeutend sey, ist nicht erweisbar, und daher auch nicht wahrscheinlich. Was meint nun also Paulus unter der σπορὰ εἰς τὴν σάρκα? Will er ein bloß auf körperliches Wohlbefinden gerichtetes Streben damit bezeichnen? Davon verstehen es Theod., Theoph., Calv., Lap., Par., Semler, mit oder ohne den Nebenbegriff der daraus herfließenden Kargheit gegen die Lehrer. Der Erfolg wäre richtig, denn wer nur für den vergänglichen Theil seines Wesens sorgt, kann nur vergängliches Glück, und am Ende ein bloßes Aufhören seines Seyns erwarten. Aber wie kommt dies hierher? wie zumal nach der so ernsten Warnung θεὸς οὐ μυκτηρίζεται? Oder will er besonders ihre Selbstsucht tadeln, die sie zwar auf sich viel wenden läßt, aber karg macht gegen die, welche ihren Geist bereichern? Vielleicht; aber warum drückt er dies nur so höchst dunkel aus? Warum hat er V. 6. seine Ermahnung so mild abgefaßt? Oder will er ein Sünden- und Lasterleben rügen? Vorhanden seyn müßte dasselbe, denn nur in diesem Falle konnte er die Drohung V. 7. vernünftiger Weise aussprechen; aber wo ist eine Spur im ganzen Briefe von herrschender Sittenlosigkeit bei den Galatern? Und warum setzt er dann als Frucht nur die φθορά, und nicht wie Phil. III, 19. die ἀπώλειαν? Dies haben auch die empfunden, welche so erklären (Piſc., Zach., Koppe, Mor., Win.), und daher dem Worte diese Bedeutung gegeben, nur vermisse ich den Beweis. So bleibt alles schwankend, vornehmlich darum, weil P. die Objektsbezeichnung weggelassen hat, und wir nicht wissen, von welcher Sache eigentlich er spricht. Mein

eignes Nachdenken hat mir noch einen Erklärungsweg gezeigt, der wohl allein noch übrig bliebe, wenn die angegebenen Erklärungen am Ende abgewiesen werden müßten. Wie, wenn diese Worte vornehmlich gegen die Beförderer der Beschneidung gerichtet wären? Von diesen handelt, mit diesen kämpft er ja im ganzen Briefe, auf diese kommt er überall zurück, ihr Bestreben konnte er als ein Auflehnen gegen Gottes Willen ansehn, dem eine ernste Ahndung zu Theil werden würde. Und bezeichnet er nicht ihr ganzes Treiben als aufs Fleisch gerichtet? Kann er nicht von ihnen, und von denen, die ihnen folgten, sagen, sie säeten aufs Fleisch, da sie ja ihre Hoffnung, wie der Landmann auf die Saat, auf die Beschneidung setzten, die ἐν σαρκὶ geschah? Diesen würde er dann andeuten, daß ihr ganzes Streben, da es nur auf das Fleisch gerichtet sey, und dem Geiste gar Nichts darbiete, auch nur zum Ziele alles Fleischlichen hinführen könne, nehmlich zur φθορά. Aber wer mag entscheiden, wo die Worte selbst nicht klar sind, und kein Zusammenhang sicher führt? Ich gestehe es nicht zu vermögen, und meinen Vorgängern scheint es nicht viel besser gegangen zu seyn als mir. — Um so klarer ist die zweite Hälfte. τὸ πνεῦμα kann hier nur die höhere Natur im Menschen selbst seyn; ζωὴ αἰώνιος ist ein hinlänglich bekannter Ausdruck für das unvergängliche und selige Leben, dessen die Christen warten; auf den Geist säen kann nur bedeuten: seine Thätigkeit auf seine geistige Natur richten, was nur dadurch geschieht, daß der Mensch ihn zu höherer Erkenntniß und reinerer Sittlichkeit zu fördern sucht. ἐκ τοῦ πν. erwartete zwar P. eigentlich das ewige Leben nicht, vgl. Röm. VI, 22. 23., aber wenn er das Bild ganz durchführen wollte, konnte diese kleine Ungenauigkeit nicht beachtet werden.

V. 9. Eine allgemeine Ermahnung zum Gutesthun, durch δέ, das Zeichen der fortschreitenden Rede, angeknüpft, aber, so viel ich einsehe, ohne innern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Μὴ ἐκκακῶμεν. ABD. 17. 39. ἐγκακῶμεν, was Lachm. aufgenommen hat; eben so 2 Kor. IV, 1. ADFG. 37. 39. 46. 73. ἐγκακοῦμεν, V. 16. BDEFG. 37. 39. dieselbe Form. Eph. III, 13. A. 13. 37. 39. 46. 47. ἐγκακεῖν (s. Wetstein, Griesb. keine Var.). 2 Thess. III, 13. A. 37. 39. ἐγκακήσητε, D. ἐγκακεῖτε. Luk. XVIII, 1. ABDKL. 61. in marg. 69. ἐγκακεῖν. Demnach ist diese Form an allen Stellen

des N. T. mit mehr oder minder Autorität anzutreffen, und da auch die griech. Sprache, wie es scheint, nur diese kennt, so dürfte sie wohl die wahre Schreibart seyn. Die Bedeutung wird seyn müssen: sich durch Widerstand in Etwas verhindern, träge machen lassen. Dies wird nun, wie bei *παύεσθαι* und ähnlichen Verbis, durch das Particip *τὸ καλὸν ποιοῦντες* angezeigt, *τὸ κ.* aber ist das Rechte und Gute, ganz allgemein, nicht nur, wie Viele gewollt, Wohlthaten und Beweise der Mildthätigkeit, vgl. Röm. VII, 18. 21. Unrichtig Paulus: Thun wir aber was löblich ist, so sollen wir nicht (mitunter doch auch) ins Böse ausbeugen. — An die Ermahnung schließt sich eine Hinweisung auf den zu hoffenden Lohn: *καιρῷ — θερίσομεν.* Das in den vorigen Versen gebrauchte Bild noch einmal angewendet. *καιρὸς ἴδιος* kann nur die bestimmte, von Gott dazu festgesetzte, Zeit bedeuten. *Μὴ ἐκλυόμενοι. ἐκλ.* ermatten, 1 Makk. III, 17. Matth. XV, 32. par. Mark. VIII, 3. Das ganze Glied wird verschieden gefaßt, Chrys. erklärt es gar nicht, aber Theod. setzt *δίχα πόνου*, und macht aufmerksam, wie die künftige Aerndte nicht mehr ermattend und voll Anstrengungen seyn werde, wie die Aerndten in der Zeit, Theoph., Oek., folgen ihm. Dies müßte aber *οὐκ ἐκλ.* heißen. Luther: ohne Aufhören, und mit ihm S. Schmidt, Wolf, A.; aber das Wort bedeutet dieses gar nicht. Einzig richtig daher wohl die durch die Part. *μὴ* hinlänglich ins Licht gestellte conditionale Fassung; unter der Bedingung, daß wir (hier im Leben) nicht ermatten. Richtiger freilich würde *μὴ ἐκλυθέντες* seyn. So Photius (*τουτέστι μὴ ἀποκαμόντες μηδὲ τῆς ἀγαθοεργίας ἀφιστάμενοι. τῶν γὰρ εἰς τέλος ἀγωνιζομένων ἐστὶν ὁ στέφανος.*), Calv. (Ita demum metemus quem deus promittit fructum, si ad finem usque perstiterimus), u. d. Meisten.

V. 10. Im Hauptsatz, *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγ.* bietet A. eine Anzahl Min. Oek. *ἐργαζόμεθα.* Dieser Indikativ wird 1) von Winer gebilligt, so daß er die Stelle des Conjunktivs vertrete, mit verstärktem Sinne; was ich nur so verstehen kann, daß P. sage: wir thun es, und damit meine: wir sollen es thun. Allerdings bedient sich P. nicht selten dieser Redeweise, indem er seine Leser idealisirt; aber hier scheint mir doch dazu nicht der Ort; 2) von Lachmann aufgenommen, der ganze Vers aber als

Frage behandelt. Eine ſolche Frage, wodurch P. die Gal. zur Selbſtprüfung aufforderte, damit ſie finden ſollen, ſie thun das nicht, um was er fragt, wäre ſehr kraftvoll und oratoriſch; aber erſtlich bedient ſich (meines Wiſſens) P. dieſer Art der oratoriſchen Frage nie; ſodann müßte er bei ihrer Annahme die ganze Verhandlung plötzlich mit einer Frage abbrechen, wovon ſich ebenfalls kein Beiſpiel in ſeinen Briefen findet; weiter würde der Zuſatz μάλιστα — πίστεως, der in reiner Aſſertion oder in Ermahnung nichts einzuwenden giebt, in ſolcher Frage ſehr unangenehm nachſchleppen; und endlich iſt noch ſehr ungewiß, ob ἄρα οὖν bei P. zur Frage dient. Dies iſt beſtimmt nicht der Fall Röm. V, 18. VII, 3. 25. VIII, 12. IX, 16. 18. XIV, 12. (wenn hier nicht οὖν ganz auszulaſſen iſt.). Eph. II, 19. 1 Theſſ. V, 6. (Ermahnung mit Conjunktiv, wie an unſrer Stelle.). 2 Theſſ. II, 15. (Ermahnung mit Imp.); ſondern an allen dieſen Stellen iſt es entſchieden konkluſiv; nur Röm. XIV, 19., wo AG. 31. 43. διώκομεν darbieten, könnte nach Aufnahme dieſer Lesart eine Frage herausgebracht werden. Es giebt mithin nicht Eine ſichre Stelle mit interrogativer Bedeutung gegen eine ſo große Zahl auf der entgegengeſetzten Seite. Was geht daraus hervor? Daß, wenn entweder eine überwiegende Auktorität, oder die Unmöglichkeit anders keinen guten Sinn zu erhalten, uns den Indik. aufnöthigte, wir ihn annehmen, und entweder in Win. oder in Lachm. Sinn interpretiren müßten; da aber keins von Beiden Statt findet, wir die Recepta beibehalten und den Satz concluſiv faſſen müſſen. Doch der Sinn iſt noch zu eruiren. ἐργάζεσθαι τὸ ἀγ. von ποιεῖν τὸ καλὸν V. 9. nur in ſofern verſchieden, als ἐργ. etwas bewirken, zu Stande bringen heißt. πρὸς πάντας, in Bezug auf Alle, gegen Alle. οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως können entweder die οἰκ. der πίστις, d. h. die ſeyn, welche die πίστις zu ihren Genoſſen hat, oder die, welche durch die πίστις unſre οἰκεῖοι ſind, zu unſrer Familie gehören, Glaubensverwandte. Beiſpiele für Beides finden ſich bei Wetſtein; paſſender in unſern Zuſammenhang ſcheint mir das letztere, denn im Begriff des οἰκεῖος liegt der Grund des Vorzugs, den P. dieſen zugeſteht. Giebt aber nun dies als Ermahnung gefaßt, nicht eine bloße Wiederholung von V. 9.? Ich glaube nicht. Dort wird gewarnt vor dem Ermatten unter den Hinderniſſen im Gutesthun, hier wird

zum Gutesthun selbst ermahnt; dort wird auf den θερισμὸς hingewiesen, um dadurch zu ermuntern, hier aus dem Hinblick eine folgernde Ermahnung abgeleitet; dort wurde nur vom Rechtthun überhaupt, hier von Hervorbringung des Guten in seinen Umgebungen geredet. Noch mehr tritt die Eigenthümlichkeit unsers Satzes hervor durch die Betrachtung der Worte ὡς καιρὸν ἔχομεν. ἐχ. κ. bedeutet: opportunum tempus, opportunitatem habere. So μεταλαμβάνειν κ. Apg. XXIV, 25. Aber was bedeutet ὡς? quum, da, (Koppe, Scholz, Paulus), auf keinen Fall; diese Bed. ist dem N. T. fremd. prout, d. h. nach Maßgabe des καιρός, den wir haben, je nachdem die Gelegenheit sich giebt (Knatchbull, Homberg, Wolf, Zach.), würde von Seiten des Sinnes vielleicht angehn, aber von P. gewiß durch καθὼς bezeichnet werden. Dagegen dum, quoad, so lange als (Vulg., Er., Beza, Grot., Beng., Mor., Flatt), wird nicht allein durch Luk. XII, 58. gut gestützt, sondern giebt auch den besten Sinn. Jetzt ist die Zeit der Aussaat, da ist der wahre καιρὸς zum Guteswirken, bald (denn P. erwartete ihn bald) kommt die Aerndtezeit, da ist kein καιρὸς mehr zu jenem. Daher laßt uns jetzt, weil noch Zeit ist, das Gute wirken. So verschwindet gewiß aller Schein von Tautologie. Auch Chrys., Theoph., nahmen die Partikel so.

V. 11. Von nun an wendet sich der Apostel mit deutlichen Worten dem Schlusse des Briefes zu. Ἴδετε kann sich nicht auf Folgendes, sondern auf Vergangenes beziehn, und hierin, nicht aber in ἔγραψα, liegt der Grund, weßhalb wir das τῇ ἐμῇ χειρὶ nicht mit Hieron., Grot., Heins., Whithy, Semler, nur auf das letzte Stück V. 11—18., sondern mit der großen Mehrheit der Ausleger auf den ganzen Brief beziehen, diesen also als ganz von P. eigner Hand geschrieben ansehn müssen. πηλίκοις γράμμασιν, der eig. Bed. von πηλ. zufolge, mit wie großen Buchstaben. Hier finden sich verschiedne Deutungen; die alten Erklärer meinten, nicht sowohl die Größe, als vielmehr die Unförmlichkeit, Unzierlichkeit der Buchstaben sey gemeint, da P. im eigenhändigen Schreiben unbewandert gewesen. Chrys. τὸ πηλίκους ἐμοὶ δοκεῖ οὐ τὸ μέγεθος ἀλλὰ τὴν ἀμορφίαν τῶν γραμμάτων ἐμφαίνων λέγειν, μονονουχὶ λέγων ὅτι οὔτε (οὔ τι?) ἄριστα γράφειν εἰδὼς ὅμως ἠναγκάσθην δι' ἐμαυτοῦ γράψαι,

ὥστε τῶν συκοφαντῶν ἐμφράξαι τὸ στόμα. Theod. τὸ πηλ. γρ. τινὲς μὲν μεγάλοις τινὲς δὲ φαύλοις ἡρμήνευσαν. ἐγὼ γάρ, φησὶν, ἔγραψα τὴν ἐπιστ. ταύτην καίτοι μὴ γράφων εἰς κάλλος. So Dek., Theoph., Seml. Bei dieſer Annahme konnte man aber die Bedeutung, wie groß füglich beibehalten, denn bei ungewohnten Schreibern pflegt Größe und Unform der Schriftzüge zuſammen zu fallen. Andere (Bald., Zeger,): mit was für Buchſtaben, ganz unbeſtimmt, nur ſolchen, daß ſie ſeine eigne Hand daraus erkennen ſollten; die Meiſten nehmen πηλίκοις für πόσοις, und finden den Sinn, quam grandem epistolam, oder quam longam (Er., Luth., Bugenh., Calv., Beza, Grot. u. ſ. f.), und da der Brief doch keinesweges einer der längſten iſt, ſo helfen ſie ſich damit, daß ſie entweder ſagen, er ſey doch nach den allerlängſten der längſte, oder lang, in wiefern er ſonſt nicht ſelbſt zu ſchreiben pflege, u. dgl. Eine unwiderlegliche Entſcheidung iſt unmöglich, da wir nicht wiſſen, wie groß die Fertigkeit des Ap. im eigenhändigen Schreiben war; da er aber ſeine Briefe nicht ſelbſt ſchrieb, und gewiß nicht Trägheit hiervon Urſach war, ſo iſt es wenigſtens nicht ohne Wahrſcheinlichkeit, daß ſie nicht ſehr groß geweſen, und da die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung eben darauf führen, ſo thun wir immer am ſicherſten, uns bei dieſer zu beruhigen. Aber nun fragt ſich, warum ſchrieb der Ap. dieſen Brief mit eigner Hand, und warum macht er es bemerklich? Man hat verſchiedne Gründe aufgeſucht; Pelag., um zu beweiſen, daß er ſich nicht fürchte; — als wenn die Hand des Schreibers Hauptſache beim Briefe wäre, und ein ſelbſtgeſchriebner Brief mehr Muth beurkundete als ein diktirter. Aug., um zu verhüten, daß kein falſcher Brief unter ſeinem Namen an ſie käme; — was er jedoch durch die ſonſt gewöhnliche eigne Unterſchrift eben ſo wohl erreicht haben würde. Ambr., um den Leſern und Gegnern die Ausflucht abzuſchneiden, den Brief für verdächtig zu erklären; — ebenfalls durch eigne Unterzeichnung zu erweiſen möglich. Am ſicherſten daher wohl die Annahme vieler Andern, es habe ihn die große Wichtigkeit, welche der Gegenſtand ſelbſt für ihn gehabt, dazu bewogen, ſich der Behandlung ganz allein zu unterziehn. Doch könnten auch andre, uns unbekannte Urſachen mit gewirkt haben. Soviel aber iſt gewiß, daß das Selbſtſchreiben ſchon damals, als er den

Brief schrieb, etwas Ungewöhnliches gewesen seyn muß, also dieser Brief nicht der erste seyn kann, den er überhaupt geschrieben. Denn in diesem Falle wäre die Erwähnung völlig zwecklos.

V. 12. Nun giebt der Apostel noch ein Endurtheil über die Bestrebungen seiner Gegner, denen er die seinigen V. 14 f. entgegenstellt. Aus dieser Entgegenstellung erklärt sich auch die Form des ersten Satzes. Wäre es ihm nur darum zu thun gewesen, eine Erklärung über den wahren verborgnen Endzweck ihrer Bemühungen abzugeben, so hätte er die Glieder umstellen, und so schreiben müssen: Ὅσοι περιτ. ὑμ. ἀναγκάζουσιν, οὗτοι εὐπρ. θέλ. ἐν σαρκί, wie auch Bull., A. die Sätze gefaßt haben; nun aber stehn sich die Subjekte ὅσοι θέλουσιν und ἐγὼ entgegen, und da war nur noch diese Stellung möglich. θέλειν in der Bed. wünschen, begehren, s. IV, 17. 21. εὐπροσωπῆσαι. Das Verbum selbst kommt weiter nicht vor, wohl aber sein Stammwort εὐπρόσωπος, Herod. VII, 168. Demosth. p. Cor. p. 277. al. (s. Wetstein zu d. St.) in der Bed. was einen guten äußern Anschein hat, sich von Außen als beifallswürdig zeigt. Also εὐπροσωπεῖν einen guten Schein geben, sich wohlgefällig darstellen. ἐν σαρκί, durch äußerliche, fleischliche Dinge, wie die Beschneidung, die Beobachtung des Ceremonialgesetzes überhaupt. Auf diesen Sinn lassen sich die in der äußern Form der Auffassung zum Theil sehr verschiedenen Auslegungen der Vorgänger größtentheils zurückführen. Chrys. τί ἐστιν εὐπρ. ἐν. σ.; εὐδοκιμεῖν παρ' ἀνθρώποις. ἐπειδὴ γὰρ ὠνειδίζοντο παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις, ὡς τῶν πατρίων ἀποστάντες ἐθῶν, ἵνα μὴ ταῦτα ἐγκαλῶνται, φησί, βούλονται ὑμῖν λυμήνασθαι, διὰ τῆς ὑμετέρας σαρκὸς ἐκείνους ἀπολογούμενοι. — Μόνον ἵνα μὴ κ. τ. λ. Nur damit sie nicht ꝛc., d. h. ihr einziger wahrer Grund — den sie freilich nicht merken lassen, — ist der, daß sie nicht u. s. w. Die Stellung von μὴ nach Χριστοῦ, die Lachm. aufgenommen hat, ruht auf ABCDE. 31. 73. h. Syr. Vulg. Aug. Hier. Pel. διώκεσθαι τῷ σταυρῷ τ. Χ. wird von Luth., Grot., Seml., Koppe, Morus, Paulus, Winer, so erklärt, daß der σταυρὸς instrumental gedacht wird, also wörtlich: verfolgt werden mit dem Kreuze Christi, d. h. eben so als Uebertreter des Gesetzes verfolgt, und wo möglich auch gekreuzigt werden, wie es mit Ch. geschehen ist; verfolgt, und mit ähnlichen Leiden, wie

Ch., gequält werden. So einfach diese Erklärung Winern erscheint, so gezwungen will sie mir vorkommen, und überdies dem Gebrauche des Ap. nicht recht angemessen. Viel natürlicher die der übrigen Erklärer: um des σταυρὸς willen, διὰ τὸν σταυρόν, eine Bedeutung, welche der Dativ eingestandner Maßen auch hat, vgl. Matth. Gr. §. 398. b. 2 Kor. II, 12. τῷ μὴ εὑρεῖν. ὁ σταυρός, man mag es nun von der Thatsache selbst, dem erlösenden Tode Christi, oder von der Lehre verstehn, welche diesen Tod als den einzigen Weg zum Heil verkündigte, war für die Juden die wahre Ursache der Feindschaft gegen die Christen, wie zu V, 11. gezeigt worden ist. Vgl. Phil. III, 18. 1 Kor. I, 17. Kennt man daher den Sprachgebrauch des Ap., und dieses Faktum, so stellt sich die gewöhnliche Erklärung wohl zuerst dem Gemüthe dar; und da in den Worten ihr nichts entgegensteht, so sehe ich nicht, warum eine andere ihr vorgezogen werden sollte. Dazu kommt, als ein, wie ich meine, nicht unrichtiges Argument, daß V. 14., wo P. seine Gesinnung der ihrigen entgegensetzt, ὁ σταυρ. gewiß nur in diesem Sinne genommen werden kann.

V. 13. Der Beweis des V. 12. ausgesprochenen Urtheils. οὐδὲ γὰρ — αὐτοί, nam ne ipsi quidem; Thun sie's doch selbst nicht. οἱ περιτεμνόμενοι. B. und sehr viele Min. περιτετμημένοι. G. περιτεμνημένοι mit der Vers. qui circumcisi sunt. Lachm. hat das Perf. aufgenommen. Es hat für sich, daß man dies sehr bequem von den Gegnern des Ap. verstehen kann, die als geborne Juden — nur von Solchen läßt sich jenes Treiben erklären — von Kindheit auf beschnitten waren. Dagegen das Präs. läßt sich von diesen schwer verstehn, weder als Passiv, da man eine gewaltige Verwechselung der Zeiten annehmen müßte, noch als Medium, das wohl bedeuten kann, sich selbst, nicht aber einen Andern, beschneiden lassen. Und doch es mit Semler von denen zu nehmen, welche auf Veranlassung jener Gegner damals sich beschneiden ließen, erlaubt der Zusammenhang auf keine Weise. Das Richtigste wäre οἱ περιτέμνοντες ὑμᾶς. Aber eben diese Schwierigkeit der gemeinen Lesart muß gegen die andere behutsam machen, um so mehr, als sie einer recht genügenden alten Auktorität entbehrt. So bleibe es daher unentschieden, was P. geschrieben, nur das stehe fest, weil der Zusammenhang und das Gleichbleiben des Subjekts es fordert, daß von denen die

Rede sey, die auf die Beschneidung der Heidenchristen drangen. Wenn er von ihnen sagt, sie halten selbst das Gesetz nicht, so kann dies in verschiedenen Beziehungen ausgesprochen seyn; entweder wiefern sie als Christen eine unbedingte Beobachtung seiner Vorschriften nicht leisten konnten; oder wiefern er überzeugt war, Niemand halte es vollständig; oder in Bezug auf wirkliche, ihm und seinen Lesern bekannte, Thatsachen. Was er davon meine, läßt sich nicht entscheiden; aber zum Beweise ihrer unlautern Absicht kanns ihm dienen, wenn es wahr ist. Wäre es ihnen um die Beobachtung des Gesetzes in rechtem Ernst zu thun, da würden sie's wohl vor Allem selbst beobachten. Da sie dies nicht thun, kann ihre Absicht nicht lauter seyn, sondern, was nun folgt, θέλουσιν κτλ. Sie wollen, fordern (Al. 23. d. βούλονται.), daß Ihr Euch beschneiden lassen sollt, ἵνα — καυχήσωνται. ἐν mit seinem Casus bei καυχᾶσθαι bezeichnet den Gegenstand auf den man stolz ist, mit dem man sich brüstet; Röm. V, 3. II, 17. al. Sie wollen sich Euers Fleisches rühmen, hat den Sinn: sie wollen sich ein Verdienst daraus bei ihren Volksgenossen machen, daß sie Euch fürs Judenthum gewonnen haben. Dies nun geschah durch das Mittel der Beschneidung, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτῶν, und um die Sache gehässig darzustellen, nennt es P., sich ihres Fleisches rühmen, nehmlich das sie ihnen abgenommen. Theoph. ἐν τῷ ταταχόπτειν τὴν ὑμετέραν σάρκα. Dies auch die gewöhnliche Erklärung.

V. 14. geht P. zur Darstellung seiner Gesinnung über. Jene, hat er gesagt, suchen nichts als εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκὶ und καυχᾶσθαι ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί, fürchten nichts mehr, als um des σταυροῦ willen verfolgt zu werden; bei mir gerade das Gegentheil. ἐμοὶ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι, hebr. חָלִילָה לִי, vgl. Gen. XLIV, 7. Jos. XXIV, 16. Sinn: Nimmermehr soll es geschehen, daß ich stolz auf irgend Etwas wäre, meinen Ruhm in irgend Etwas setzte, εἰ μὴ ἐν τ. στ. — Χριστοῦ. Auch hier haben Luther, Grot., Koppe, A. τὸν σταυρὸν von den um Christi willen erduldeten Leiden und Verfolgungen verstanden; doch mit Unrecht, man sehe auf den Zusammenhang mit V. 15. oder auf die Gesinnung des Apostels. Er sagt zwar

auch (Röm. V, 3.) καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσι, aber wo er von ſeinem einzigen Καύχημα ſpricht, da kann von nichts Geringerem die Rede ſeyn, als von dem, was ihm das Höchſte, Wichtigſte war, nehmlich dem Tode Chriſti, dem einzigen Grunde alles ſeines Hoffens und Vertrauens, der einzigen Quelle alles ſeines Lebens. Und zwar iſt ὁ σταυρ. hier ſicher nicht die Lehre von dieſem Tode, ſondern die Thatſache ſelbſt, daß Chriſtus geſtorben war für die ſündige Menſchheit. δι' οὗ bezieht ſich eben ſo gewiß nicht auf Χριστοῦ, ſondern auf σταυρῷ, denn eben dadurch, daß Chriſtus für ihn, und Er im Glauben mit ihm gekreuzigt war (II, 20.), war das erfolgt, was er nun weiter ſagt: ἐμοὶ — κόσμῳ. Den Art. vor κόσμῳ hat Lachm. mit ABCDFG. 17. ausgelaſſen. In der Erklärung dieſer Worte haben ſich die Ausleger unnöthige Mühe gemacht, anſtatt den darin liegenden einfachen Gedanken in ſeiner Allgemeinheit und Erhabenheit hinzunehmen. Ich übergehe ihre Deutungen. κόσμος, die Welt, bezeichnet ihm Alles, was es auch ſey, was nicht Chriſtus iſt, Weltglück, Weltehre, Weltherrlichkeit, jüdiſches Wiſſen, jüdiſche Werkheiligkeit, kurz worauf nur ein Menſch Werth legen mag, oder er ſelbſt einſt Werth gelegt hatte. Es iſt für ihn gekreuzigt, d. h. tod, nicht mehr vorhanden, am Kreuze Chriſti für ihn vernichtet; er iſt für die Welt gekreuzigt, d. h. indem er mit Chriſto ſtarb, und ganz Eins mit ihm wurde, hat aller Reitz der Welt, und alle Verbindung mit der Welt, und alles Streben nach dem, was zur Welt gehört, ſo ganz für ihn aufgehört, als wäre er gleich nicht mehr auf der Welt, nicht mehr unter den Lebendigen.

V. 15. Der Grund des Vorigen. Die Lesart ἐστὶν für ἰσχύει hat die Auktorität aller Maj., mehrerer Min., vieler Verſſ. und VV. für ſich, und läßt keinen Zweifel gegen ihre Richtigkeit; ἰσχύει iſt aus V, 6. als Gloſſe hereingekommen. ἐν Χριστῷ, in der chriſtlichen Verfaſſung, da, wo Chriſtus das Haupt und Alles iſt. Daß P. nur περιτ. und ἀκροβυστία nennt, ſcheint, nachdem er zuvor κόσμος geſagt, zu wenig umfaſſend, und man vermißt: οὔτε ἄλλο οὐδέν, oder kommt in Verſuchung, jenen Begriff enger zu faſſen. Ich glaube aber, man hat hierzu keinen

Grund, sondern schreibt richtiger diesen Mangel dem Umstande zu, daß der Ap. zum Ende eilt, und darum im negativen Theile nur die zwei Gegensätze nennt, auf die es gerade hier am meisten ankam. — καινὴ κτίσις. Da das Wort κτίσις sowohl Schöpfung (creatio) als Geschöpf (creatum) bedeutet (s. zu Röm. VIII, 19.), so könnte man ungewiß werden, welche von beiden Bedeutungen man ihm hier beilegen solle? Im Sinne änderts Nichts. Im ersten Falle ist derselbe: Bei Christus kommt es nicht darauf an, ob du beschnitten, oder unbeschnitten bist, sondern ob du die neue Schöpfung an Dir erfahren hast; im zweiten: ob du ein neues Geschöpf bist. Doch da derselbe Ausdruck 2 Kor. V, 17. nur die zweite Bed. haben kann, so nimt man sie wohl auch hier am sichersten für die wahre an. Was er aber damit sagen wolle, — ich glaube, am Anfange des Briefes hätte ich mich weiter darüber ausgelassen, denn da war wohl noch ein Leser denkbar, der es nicht begriffe; aber hier am Schlusse, nach allem dem was bei II, 19. 20. und sonst hier und dort über das Wesen des pauliniſchen Christenthums hat gesagt werden müssen, hier vermag ichs nicht. Denn klar muß jedem Leser seyn, welche vollständige Umkehrung des ganzen innern Menschen Paulus fordere, um wahres Christenthum desselben anzuerkennen; begriffen muß ein Jeder haben, wie nach seinem Sinne der Mensch ganz Eins mit Christus, und in sofern neu, ein neues Wesen, geworden seyn muß, wenn er irgend Antheil an ihm haben will; oder hätte ers noch nicht begriffen, ich würde es unmöglich achten, ihn davon in Kenntniß zu setzen. Am Schluß eines Briefes, wie dieser ist, muß das Auge hell sehen über Paulus und sein lebendiges Christenthum, oder — seine Stunde wenigstens ist noch nicht gekommen. Der von Grot., Semler, Koppe, erwähnten Mähr von einer Offenbarung Mosis, einem apokryphischen Buche, aus dem P. hier und V, 6. geschöpft haben soll, gedenke ich mit Widerwillen, nur um nicht davon zu schweigen.

V. 16. An die Bezeichnung dessen, was allein bei Christo gilt, knüpft P. nun eine Verheißung, oder einen Segenswunsch. ὅσοι — στοιχοῦσιν. Das Präsens für Fut. στοιχήσουσιν wird von ACDEFG. 4. 71. 3t. Cyr. Hier. Aug. Ambr. dargebo-

ten; die Constr. mit dem Dativ s. V, 16. 25. κανών, Regel, Richtschnur. Welche meint er? Offenbar die V. 15. bezeichnete, nicht Beschneidung, nicht Vorhaut, sondern καινὴ κτίσις ist etwas in der Verbindung mit Christus. Nach dieser Regel einhergehn, heißt, nicht auf dies, nicht auf jenes sein Vertrauen setzen, sondern darauf bedacht seyn, das zu werden, was allein in dieser Verfassung gilt. εἰρήνη — ἔλεος. Die Wörter εἰρ. und ἐλ., die hebr. שָׁלוֹם und חֶסֶד, verbunden wie hier 2 Tim. I, 16. 18.; mit χάρις überdies 1 Tim. I, 2. 2 Tim. I, 2. Tit. I, 4. Ἔλεος, eig. Barmherzigkeit, dann überhaupt göttliche Gnade und Güte. ἐπ' αὐτοὺς für ἐπὶ τούτους. Mann kann ἐστὶν oder ἔσται hinzudenken, aber besser wohl ἔστω, wodurch es ein Segenswunsch wird, wie er am Schlusse des Briefes am beßten paßt. — καὶ ἐπὶ — θεοῦ. Daß diese Formel aus Ps. 125, 5. entlehnt sey, wird schon von Theoph. erwähnt, und, wie ich glaube, mit Recht; er setzt aber τοῦ θεοῦ hinzu, weil οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ (Röm. IX, 6.), um damit anzudeuten, daß er nur das Israel meine, welches vor Gott wirklich als solches gelte, von Gott als sein Volk anerkannt werde. Nun ist Verschiedenes möglich; entweder P. bezeichnet die Christenheit überhaupt, die ächte nehmlich, als das Israel Gottes, Heiden- sowohl als Judenchristen. Dann muß καὶ explicativ gefaßt werden, wie es von Lap., Par., Baumg., Win., Paulus, A. geschehen ist. Aber nicht nur möchte ich wohl bezweifeln, ob P. irgend wo καὶ in dieser Art explicativ gebraucht habe, und mehr noch, ob er die Christen Ἰσραὴλ nennen möge. Denn daß er sie τέκνα Ἀβραὰμ nennt, daraus folgt noch nichts. Oder man nimmt, wie Koppe, Ἰσρ. τ. θεοῦ als Gegensatz gegen die durch ὅσοι bezeichneten Einzelen; also: und über das ächte Israel überhaupt, wogegen die zweite vorher gemachte Bemerkung wieder gilt; oder endlich man nimt an, P. gedenke speciell noch der Juden, mit Rücksicht darauf, daß er nur an Heidenchristen schreibe, und ergriffen von der so starken Liebe zu seinem Volke, die sich auch sonst, z. B. Röm. IX, 1 ff., so deutlich kund giebt; also: und — noch besonders — über das Israel Gottes, d. h. diejenigen Glieder meines Volks, welche durch Annahme des Glaubens sich des Ehrennamens, Israel, würdig gemacht

haben. Diese Auffassung, die sich, verschieden modificirt, bei Ambr., Beza, Grot., Heng., Morus, findet, scheint mir die richtigste zu seyn. Sie liegt so ganz im Charakter des Apostels.

V. 17. Mit V. 16. scheint es fast, als habe er schließen wollen, V. 17. hat das Ansehn eines erst später entstandenen, von erneutem Unwillen erzeugten Ausbruchs, und stimmt gar wenig mit dem gemüthvollen Segenswunsche, der voransteht, und dem darauf folgenden Abschiedsgruße. Es ist eine kurze, fast diktatorische Abweisung, die keinen guten Eindruck macht. — τοῦ λοιποῦ. Vulg. de cetero; daher die lange Zeit herrschende Erklärung als: übrigens. Doch gab Luther Hinfort, Grotius posthac, und dies haben die neusten Erklärer für richtig erkannt. κόπους παρέχειν, molestias exhibere, Mark. XIV, 6. Luk. XI, 7. Womit? Er sagt es nicht; wahrscheinlich mit Angriffen auf seine Apostelwürde, wie die bisherigen. Doch fehlt hier aller Anhalt zu sicherer Bestimmung. Ueber die στίγματα ist von den Gelehrten viel geschrieben und gesammelt worden, wovon das Ergebniß immer das bleibt, daß es eigentlich Brandmaale sind, welche Sklaven, Verbrechern, A. aufgeprägt wurden, um sie kenntlich zu machen. Wenn nun P. sagt, er trage die στίγ. τοῦ Ἰησοῦ (κυρίου fehlt in ABC. und sonst) an seinem Körper, so kann man, was die Sache anlangt, nicht füglich an etwas Anders denken, als an die Maale von den mancherlei Mißhandlungen, die er in seinem Apostellauf erduldet hatte; die Begriffsform erklärt sich wohl am beßten, wenn man sie als Maale denkt, die Christus selbst, dessen δοῦλος er ist, ihm aufgeprägt, um ihn vor Jedermann als seinen Diener und Apostel kenntlich zu machen. Fragen wir aber, wie er dies als einen Grund angeben könne, ihm keine Beschwerde mehr zu verursachen, so paßt wohl die sehr gangbare Erklärung, er sey körperlich schon so gedrückt, man solle ihn nicht noch geistig kränken, am allerwenigsten. Ihm sind die στίγματα Ehrenmaale, und weit richtiger daher die von Chrysost. angegebene Erkl., er sey durch sie als ein Diener Christi beglaubigt genug, um keiner weitern Vertheidigung zu bedürfen, und erwarten zu können, daß man ihn mit Verunglimpfungen,

als ſey er kein wahrer Apoſtel, oder handle zweideutig und unbeſtändig, endlich einmal verſchonen werde.

V. 18. Der Segenswunſch. Nicht ohne Grund ſcheinen Theoph., Pel., Beza, Grot., A. einen beſondern Nachdruck darauf zu legen, daß er ſagt μετὰ τοῦ πν. ὑμῶν, um ſie noch einmal zu erinnern, daß nicht die χάρις es ſey, worauf es ankomme, ſondern das πνεῦμα, an dem die Gnade ſich wirkſam erweiſen ſolle. —

Erörterungen

über

das Ganze des Briefes.

This page intentionally left blank.

1.

Unter allen Fragen, welche über den ſogenannten Brief an die Galater erhoben werden können, iſt die nach ſeinem Verfaſſer die leichteſte zur Beantwortung. Es nennt ſich als ſolchen Paulus der Apoſtel, und meldet von ſich ſolche Dinge, die uns nöthigen, dieſen Paulus für denſelben Mann zu halten, den die Apoſtelgeſchichte uns kennen lehrt. Und daß er ſich nicht betrüglicher Weiſe ſo bezeichne, erkennen wir daraus, weil er in Sprache, Stil, Denkart, Gedanken, Geſinnungen, kurz in Allem, was einen Menſchen von Andern ſeines Gleichen unterſcheidet, als denſelben Mann zeigt, von dem die übrigen Briefe ſtammen, welche P. Namen führen, ſo daß, wenn dieſe ihm mit Recht beigelegt werden, auch unſer Brief auf gleiches Urtheil den genügendſten Anſpruch hat. Man müßte alle pauliniſche Briefe für unächt halten, wenn man einen dafür erklären wollte. Auch iſt an ſeiner Aechtheit nie gezweifelt worden. Zwar, wie Eichhorn (Einl. Th. 3. S. 89 f.) darthut, fehlt es an beſtimmten Zeugniſſen vor Irenäus, aber nicht allein ſind alle ſpäteren Kirchenväter von ſeiner Aechtheit überzeugt, ſondern es iſt auch nie, weder von Häretikern noch Anderen, der mindeſte Zweifel gegen dieſelbe erhoben worden; und in ſolchem Falle würde jeder weitere Beweis dafür eine überflüſſige Arbeit ſeyn. Auch über Integrität des Briefes iſt man ziemlich einverſtanden. Nicht allein zeigt ſein Anfang wie ſein Schluß, daß er weder vorn noch hinten verſtümmelt iſt, ſondern auch in ſeinem Innern zeigt ſich nicht Eine Spur einer vorhandnen Lücke. Blos die famöſe Stelle III, 20. hat von Seiten Lückes den Verdacht erregt, auf den auch ich, ehe ich von ſeiner Anſicht wußte, gekommen war, daß ſie vielleicht gar nicht von ihm ſelbſt herrühren, ſondern von fremder Hand zugeſetzt ſeyn möge. Doch mit auch dieſer Verdacht auf keinem feſteren Grunde als dem der

Unerklärbarkeit der Stelle; denn daß sie im Zusammenhange sehr gut fehlen kann, ist noch kein Beweis für ihre Unächtheit, da auch P. selbst eine gelegentliche Bemerkung dort eben so gut, als anderwärts, einschieben konnte. Daß der Ap. den ganzen Brief mit eigner Hand geschrieben habe, wird aus VI, 11. von der großen Mehrzahl der Ausleger geschlossen, und mit Recht (s. zu d. Stelle.). Die Ursache, warum er bei dieser Einen Gelegenheit von seiner sonstigen Gewohnheit, sich eines Schreibers zu bedienen, abgewichen, ist völlig unbekannt.

Was endlich die Sprache des Briefes anlangt, so haben Bolten (Uebers. der N. T. Briefe. Th. 1. Vorr. S. XXXI ff. Th. 2. Vorr. S. XXVII ff. *)) und Bertholdt die Meinung aufgestellt, daß P. ihn, wie alle seine Briefe, weder griechisch geschrieben noch griechisch diktirt (Daß das Letztere nicht nothwendig angenommen werden müsse, gebe ich gern zu; s. zu Röm. XVI, 22.), sondern aramäisch geschrieben, und dann von einer des griechischen Ausdrucks kundigeren Person habe übersetzen lassen. Allein erstlich würde man dann wohl zu fragen haben, warum er dann den Brief an die Römer nicht lieber habe ins Lateinische übersetzen lassen, da doch in Rom gewiß Jeder lateinisch, nicht aber eben so gewiß Jeder griechisch verstand? Sodann müßte man schlechterdings annehmen, daß er zu allen diesen Briefen, höchstens den zweiten an die Kor. ausgenommen, Einen Uebersetzer gehabt, denn in allen ist die Sprache, die wir lesen, so durchaus dieselbe, wie sie es bei verschiedneu Uebersetzern unmöglich werden konnte. Was aber berechtigt uns bei so verschiednen Orten und Zeiten seiner Briefe zu dieser zweiten Hypothese? Ferner, wenn er auch den Brief an die Galater aramäisch schrieb, und VI, 11. doch vom ganzen Briefe gelten muß, was sollte dann diese Bemerkung seinen Lesern? Die Urschrift erhielten sie ja nicht, denn sie würden sie nicht verstanden haben, und P. konnte es nicht darauf ankommen lassen, wie man ihn an Ort und Stelle ohne seine Aufsicht übersetzen würde; die Schrift also, welche sie erhielten, hätte sich in gar nichts von andern unterschieden. Freilich gestehen die Ver-

*) Ich referire hier nur, was ich in Bertholdts Einleitung Th. 6. S. 2787 ff. gefunden, da ich Boltens Arbeit nicht aus eigner Ansicht kenne.

theidiget dieser Meinung nicht zu, daß VI, 11. sich auf den ganzen Brief beziehe, sondern deuten es nur von dem, was nachfolgt, aber dies ist nicht möglich, und so wird die Stelle ein starker Beweis gegen sie. Endlich, wie ich auch zum Römerbriefe gesagt (S. 694.), trägt keiner der pauliniſchen Briefe, und auch dieser nicht, ein aramäiſches Gewand, und man müßte einen sehr geſchickten Ueberſetzer annehmen, um glauben zu können, er habe, bis auf einige wenige Hebraismen, die gar nichts entſcheiden, das aramäiſche Colorit ganz ausgetilgt; ein ſolcher aber, wenn es überhaupt einen gab, hätte dann ein ſo bewanderter Grieche ſeyn müſſen, daß ſeine Ueberſetzung ein weit vollkommneres Griechiſch darbieten würde, als wir bei Paulus wirklich finden. Und auf welche Gründe ſtützt ſich denn die ganze Annahme? Vornehmlich auf Ueberſetzungsfehler, die man entdeckt haben will. Gern gebe ich zu, daß dieſelben nicht nothwendig in allen Briefen gefunden werden müßten, ſondern ihr gewiſſes Vorhandenſeyn in einigen zum Schluſſe auf die übrigen berechtige; aber wollen wir denn annehmen, daß P. die Ueberſetzungen weder ſelbſt überleſen habe, noch ſich vorleſen laſſen? That er aber dies, und mit der Aufmerkſamkeit, welche die Wichtigkeit der Sache von ihm forderte, ſo konnten ihm, der doch eingeſtandner Maßen griechiſch reden, alſo auch verſtehen konnte, dieſe Fehler nicht verborgen bleiben, ſondern mußten vor der Abſendung corrigirt werden. Man kann dies nicht läugnen, ohne den Ap. einer großen Nachläſſigkeit zu zeihen, wozu man kein Recht hat. Die Ueberſetzungsfehler übrigens, die man man in unſerm Briefe entdeckt haben will, ſind folgende: I, 6. μεταστρέφειν, ſoll das hebr. und aram. הפך ſeyn, wälzen, umwälzen, umkehren; damit nehmlich die Anſpielung auf den Namen Γαλάται in dem Worte liege. Aber nicht allein iſt dies eine bloße Grille von Hieronymus, ſondern, wenn ſie auch wirklich in den Worten läge, möchte ich doch das ſo trefflich paſſende μετατ. keinen Ueberſetzungsfehler nennen. I, 20. ἰδοὺ ἐνώπ. τ. θ. ὅτι. P. ſoll הנה geſchrieben haben, was ſowohl ecce als hoc bedeute, und der Ueberſetzer ſtatt ταῦτα, ἰδοὺ geſetzt. Warum nur? ἰδοὺ iſt ein Hebraismus, aber gar nicht auffallend; und wo nahm denn der Ueberſ. ὅτι her? III, 24. παιδαγωγός. P. habe עקד vinculum geſchrieben, der Ueberſ. aber es in der weſtaramäiſchen Bedeutung: Lehrmeiſter genommen. Dann hat der Ueber-

ſetzer wenigſtens das Beſſere gegeben. Auch III, 20. wird aus einem ſolchen Fehler erklärt, was ich hier übergehen will. Das Geſagte kann genügen, um zu zeigen, daß wenigſtens in unſerm Briefe mit den Ueberſetzungsfehlern nicht viel auszurichten iſt, und wir noch keinen genügenden Grund haben, eine andre als die griechiſche für die Urſprache des Briefes anzunehmen.

2.

An wen der Brief gerichtet ſey, erſehen wir aus dem Gruße des Apoſtels I, 2. (*ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*), und der Anrede III, 1. (*ὦ ἀνόητοι Γαλάται.*) Nun wiſſen wir aus den Schriftſtellern des Alterthums, daß ein Volksſtamm, den dieſe Galater oder Gallier nennen, den wir aber aus vielen Kennzeichen für deutſch erkennen müſſen — auch Hieronymus Zeugniß, daß die Galater noch zu ſeiner Zeit eine Sprache geſprochen (neben der Griechiſchen), welche der um Trier herum gangbaren verwandt ſey (Hier. praef. Comm. in Gal.), ſpricht dafür —, nicht allein Griechenland überſchwemmt, ſondern auch, durch Nikomedes von Bithynien in Sold genommen, unter ſeinen Anführern Leonorius und Lutarius (Lothar) Kleinaſien verheert, endlich aber, in drei Stämme, Trokmer, Toliſtobojer und Tektoſagen, getheilt, die Gegenden um den Halys eingenommen habe, welches Land von den römiſchen Schriftſtellern gewöhnlich Gallograecia genannt wird (vgl. Memnon bei Photius Cod. 224. S. 227. Bekk. Liv. XXXVIII, 16. Strab. IV, S. 187. XII, S. 566 ff. Caſaub. al.). Dieſe Galater wurden 189 v. Ch. durch Cn. Manlius den Römern unterworfen (Liv. XXXVIII, 12 ff.), behielten jedoch eigene Beherrſcher, bis ſie unter Auguſt als Provinz dem römiſchen Reiche einverleibt wurden. (Dio Caſſ. LIII, 26. S. 514. Eutrop. VII, 5. Euſeb. Chron. zu Ol. 188.) An die unter dieſem Volke befindlichen Chriſtengemeinen iſt nun der gewöhnlichen Annahme zufolge unſer Brief geſchrieben. Dieſer entgegen ſteht jedoch eine andere, ſchon ehedem mehrmals angeregte, und neuerlich wieder von C. W. Niemeyer (Gött. 827. *)) und Paulus (in

*) Das Schriftchen de tempore quo ep. ad Gal. conscripta sit, ſcheint nicht in den Buchhandel gekommen zu ſeyn. Ich habe es nicht erhalten können.

Heidelb. Jahrb. 827. und hinter der Ueberſ. des Briefes) vertheidigte Hypotheſe, daß unter dieſen Galatern gar nicht die Bewohner Galatiens, ſondern die der Umgegend von Lyſtra und Derbe zu verſtehen ſeyen. Der eigentliche Grund dieſer Annahme iſt der, weil man es für unmöglich hält, daß der Brief einer ſpäteren Zeit als der Convent der Apoſtel (Apg. XV.) angehören könne, und das eigentliche Galatien doch erſt nach dieſem von Paulus betreten worden iſt (Apg. XVI, 6.). Die Beweiſe aber, welche Paulus a. a. O. vorträgt, ſind folgende: Plin. Natg. V, 32. (nicht 42.) fügt zu der Angabe der (obengenannten) Hauptſtämme noch kleinere Völkerſchaften hinzu, die mit den Galatern verbunden worden ſeyen, und unter dieſen die Lyſtrener, mit der Bemerkung, daß (zu ſeiner Zeit) Galatien auch das pamphyl. Kabalia, und Obigene, einen Theil von Lykaonien, berühre. Die Lyſtrener nun ſollen die Bewohner von Lyſtra ſeyn. Aber abgeſehn davon, daß dieſe Lystrenses heißen würden, ſagt Pl. gar nichts von hinzugekommnen Völkerſchaften, ſondern, nachdem er die bei Memnon u. A. ebenfalls genannten Hauptſtädte Ancyra, Tabium, Peſſinus genannt, fährt er fort: Praeter hos celebres Attalenses.... Lystreni cet. d. h. er nennt andre anſehnliche Städte der Galater, aber nach einer nicht ſeltenen Weiſe der Alten, nicht ſie ſelbſt, ſondern ihre Bewohner. Und wenn er ſagt: Attingit Galatia et Pamphyliae Cabaliam — — item Lycaoniae partem Obigenem, ſo ſagt er nicht allein nichts von ſeiner Zeit im Gegenſatze gegen die frühere, ſondern eben dies attingit deutet an, daß er das Kap. 29. von ihm behandelte Lycaonien immer noch wohl von Galatien unterſchied. Dieſer Beweis hat folglich keine Kraft. — Dio Caſſ. XLIX, 32. S. 411. (nicht 469.) berichtet, daß Antonius den Amyntas, geweſenen γραμματεὺς des Dejotarus, über Galatien geſetzt, und Λυκαονίας Παμφυλίας τέ τινα dazugefügt habe. LIII, 26. S. 514. aber, daß nach deſſen Tode Auguſt ſein Gebiet, Galatien und Lycaonien, zur römiſchen Provinz gemacht. Da nun aber an der erſten Stelle gar nicht geſagt wird, welchen Theil von Lycaonien Amyntas erhalten, an der zweiten aber Lycaonien von Galatien geſchieden wird, ſo folgt auch aus dieſem Schriftſteller nichts für die Behauptung, daß in jener Zeit der Name Galatien über die alten Grenzen hinaus im Gebrauche geweſen ſey. Strabo XII, S. 567. ſagt nach kurzer Beſchreibung der alten Eintheilung

und Verfassung des Landes, und Einverleibung der Regierungen des Dejotarus und Amyntas: νῦν δ' ἔχουσι Ῥωμαῖοι καὶ ταύτην (d. h. τὴν Γαλατίαν) καὶ τὴν ὑπὸ τῷ Ἀμύντᾳ γενομένην, πᾶσαν εἰς μίαν συναγαγόντες ἐπαρχίαν. Weiterhin, nachdem er schon besonders von Lycaonien und Isaurien gehandelt, sagt er S. 569. von Derbe, welches an Isaurien grenze, zu seiner Zeit habe Amyntas Isaura und Derbe besessen, und bald darauf, daß Sagalassos unter demselben römischen Statthalter stehe, ὑφ' ᾧ καὶ ἡ Ἀμύντου βασιλεία πᾶσα. Weiter aber auch hier kein Wort. Wie kann nun irgend Jemand aus diesen Stellen beweisen wollen, daß in jener Zeit die Umgegend von Derbe, oder Lycaonien überhaupt, den Namen Galatien geführt habe? Nur wenn es ganz unmöglich wäre, daß die Galater, an welche der Brief gerichtet ist, Bewohner des wahren Galatiens seyen, würde man sich zu dieser Annahme entschließen können, und dann möchte zugestanden werden, daß P. die verschiednen Völker, Pisidier, Lycaonier, Isaurier, an die er schrieb, am bequemsten mit dem gemeinsamen Namen der Galater bezeichnet habe. Außerdem wird man sich um so weniger dazu berechtigt glauben, als auch die Apostelgesch. dieser Annahme keineswegs günstig ist. Sie nennt die einzeln Länder Pamphylien (XIII, 13.), Pisidien (V. 14), Lycaonien (XIV, 6.), Phrygien, Galatien (XVI, 6.), alle mit ihren eignen Namen, und unterscheidet die Umgegend von Lystra und Derbe (XVI, 1.) von dem erst später von P. betretenen Galatien. Wir werden daher, für jetzt wenigstens, nicht umhin können, die Galatischen Gemeinen nirgends anders als in Galatien selbst zu suchen *). Daß die Bewohner dieses zwar gebirgigen, aber fruchtbaren Landes die griechische Sprache mit allen Asiaten gemein gehabt, bezeugt Hieronymus, und daß sich hier, wie allenthalben, viele Juden befanden, ist natürlich.

Als Gründer der christlichen Gemeinen in Galatien ist Paulus selbst zu betrachten. Zwar ist dies erst neuerlich von Köhler (Abfassungszeit S. 8.) aus folgenden Gründen geläugnet worden: 1) weil er auf seiner zweiten Missionsreise das Land nur durchzo-

*) Schriften über Galatien sind: Wernsdorf de rep. Galatarum. Norimb. 743. 4. E. A. Schulze de Galatis. Frcf. ad V. 756. 57. (2 Progr.) die ich jedoch nicht gesehen habe.

gen habe (Apg. XVI, 6.), ohne daselbst zu predigen, auch auf dieser Reise nach allenthalben das apostolische Dekret eingeschärft habe, was er in Galatien nach I, 8—10. II, 14 ff. V, 1. offenbar gar nicht gethan habe; 2) weil er bei seinem ersten Aufenthalte daselbst die Gemeinen nur im Glauben bestärkt (Apg. XVIII, 23.), und 3) weil er bei seiner ersten Verkündigung nach IV, 14. offenbar schon Christen daselbst angetroffen habe. Doch giebt er zu, daß ihr erster Lehrer ein Geistesverwandter von ihm gewesen sey, und zwar kein anderer als Barnabas, weil dieser im Briefe als ihnen bekannt dargestellt werde, woraus jedoch gar Nichts folgt, da von persönlicher Bekanntschaft keine Rede ist. (S. 38 ff.) Auch wird diese Behauptung von ihm selbst in den Annalen der gesammten theol. Lit. Jahrg. 1. B. 2. Heft 3. zurückgenommen. Auf jene Gründe aber ist zu antworten: Daß Lukas zwar Apg. XVI, 6. nichts von einer Wirksamkeit des Ap. in Galatien erzähle, aber dieselbe auch nicht läugne, indem die Worte κωλυθέντες — λαλῆσαι τὸν λόγον nur zu den folgenden Worten, ἐν τῇ Ἀσίᾳ gezogen werden können, unter Ἀσία aber die Provinz Asien im engern Sinne zu verstehen sey, so daß aus dieser Bemerkung sogar gefolgt werden dürfe, daß er hier kein Hinderniß gefunden. Wo der P. kein Hinderniß fand, da blieb er gewiß nicht unthätig. Zugeben läßt sich, daß er in Gal. des apostolischen Dekrets gar nicht erwähnt habe, denn da dasselbe sich nur auf die Syrischen und Cilicischen Gemeinen bezog (Apg. XV, 23.), und seinem Sinne gewiß nicht völlig angemessen war, so läßt sich leicht annehmen, daß er in den neuen Gemeinen dasselbe mit Stillschweigen übergangen habe, und folglich können wir hieraus kein Argument entlehnen, daß er nicht bald nach dem Convente in Galatien gepredigt haben könne. 2) Daß die Bestärkung der Gemeinen auch dann von ihm erfolgen konnte, wenn Er der Gründer derselben gewesen war. 3) Daß die Stelle IV, 14. keinen Schluß gestatte, wie bei Erklärung derselben gezeigt worden ist. Da nun der Brief selbst unläugbare Spuren enthält, daß Er selbst der Gründer gewesen, besonders IV, 13—19., auch I, 6—8. sich bei dieser Annahme am natürlichsten begreifen läßt, so werden wir uns auch hier der gewöhnlichen Ansicht gern anschließen. (Vgl. Schott Erörterung S. 40.) War aber Paulus Gründer der Gemeinen, so fragen wir weiter, wann er sie gegründet? Völlig gewiß ist

hier ein einziger Punkt, nehmlich eine zweimalige Anwesenheit des Ap. in Galatien, ehe der Brief geschrieben wurde; denn dafür spricht IV, 13. τὸ πρότερον so stark, und entscheidend, daß auf die entgegengesetzte Ansicht Einiger gar nicht zu achten ist. Aber wo haben wir diese zwei Mal hinzuordnen? Wenn war P. das erste Mal in Galatien? Drei Hauptansichten sind mir bekannt; die erste von Koppe, Keil, Hänlein, nach denen P. schon auf der ersten Reise mit Barnabas dort gewesen wäre, indem dieser den Galatern persönlich bekannt seyn müsse, vor der zweiten Reise aber sich von ihm getrennt habe, auch der Zweck derselben nicht die Gründung, sondern die Bestärkung der schon bestehenden Gemeinen gewesen sey (Apg. XV, 36. XVI, 5.). Aber mit vollem Recht ist hiergegen von Eichhorn (Einl. Th. 3. S. 73 f.), Hug (Einl. II. S. 353.), Bertholdt (Einl. VI. S. 2760. 2774 f.), Winer (Proleg. p. 4 f.), bemerkt worden, daß man aus den Stellen des Briefes (II, 1. 13.), wo Barnabas erwähnt werde, auf eine persönliche Bekanntschaft gar nicht zu schließen berechtigt, der Zweck der zweiten Reise aber keineswegs in Stärkung der Gemeinen abgeschlossen sey, indem ja P. auf eben dieser Reise eine Menge von neuen Gemeinen gründe; so daß aus diesen Gründen gar nichts für diese Annahme folgt; die Worte der Erzählung in der Apg. aber führen keineswegs auf dieselbe, denn weder ist man befugt, unter der περίχωρος von Lystra und Derbe (Apg. XIV, 6.) das wahre Galatien zu verstehn, noch, wie gezeigt worden ist, den Namen dieses Landes im N. T. über Lycaonien auszudehnen. Die zweite Ansicht ist die gewöhnlichste, und wird von Mich., Beng., Zach., Eichhorn, Hug, Berth., Win., Flatt, Schrader, Schott, A. festgehalten. Nach ihnen kam P. auf seiner zweiten Reise zum ersten Male nach Galatien, und gründete bei dieser Gelegenheit die dortigen Gemeinen, die er dann auf der dritten Reise zum zweiten Male besuchte. Diese Meinung hat das Meiste für sich. Daß P. auf dieser Reise nach Galatien gekommen sey, und das Land durchwandert habe, sagt Lukas ganz bestimmt (Apg. XVI, 6.). Zwar sagt er nicht, daß P. dort gepredigt habe; aber er läugnet es auch nicht, und da er auf der dritten Reise (XVIII, 23.) schon Gläubige daselbst findet, so ist nur Eins von Zweien möglich; entweder er ist gar nicht Gründer der Gemeinen, oder er gründete sie bei dieser Anwesenheit. Jenes

diesen wir, wie gezeigt ist, nicht annehmen, diesem steht nichts entgegen; also halten wir dies für das Richtige. Die dritte Ansicht ist die Köhlersche, daß er erst auf der dritten Reise dort als Apostel aufgetreten sey: allein da diese nöthig macht, daß P. das erste Mal in Gal. nichts gethan, und gar nicht Gründer der Gemeinen gewesen sey, so können wir ihr keinen Beifall schenken.

Ueber die Glieder dieser Gemeinen ist die gewöhnlichste Meinung, daß sie Theils Juden Theils Heiden gewesen seyen. Man hat aber dafür wohl schwerlich ein stärkeres Argument, als daß man weiß, daß auch Galatien viele Juden in sich faßte, und P. sich an diese gewöhnlich zuerst mit seiner Predigt wendete. Betrachten wir jedoch den Brief, so zeigt uns denselbe nicht Eine Spur, daß er an Judenchristen schreibe, wohl aber allenthalben die sichersten Beweise, daß er es mit Heidenchristen zu thun habe (vgl. bes. IV, 8. V, 2. VI, 12.), und daß er IV, 21. eine Kenntniß des Gesetzes bei ihnen voraussetzt, steht dieser Annahme nicht entgegen, da nichts natürlicher war, als daß die, welche sich zum Judenthume hinneigten, sich auch mit den heiligen Schriften der Juden bekannt machten, gesetzt auch, daß P. selbst das Lesen derselben nicht angeordnet hätte, was mir jedoch gar nicht unwahrscheinlich ist, da er den zwischen beiden Instituten bestehenden Zusammenhang nie verkannte. Auch wäre es je wohl möglich, daß er gleich Anfangs bei den Juden keinen Eingang gefunden, und daher sich den Heiden zugewendet hätte. Doch soll hiermit nicht behauptet werden, daß gar keine Juden unter ihnen gewesen seyen, aber einen Hauptbestandtheil machten dieselben gewiß nicht aus. Meiner Ansicht ist auch Zachariä.

Ueber den Zustand dieser Gemeinen wissen wir nichts, als was der Brief uns über seine Veranlassung folgern läßt, und davon weiter unten.

3.

Zuvor nehmlich erfordert das Bestreben, dem Leser so viel möglich zum eignen Urtheil zu verhelfen, daß wir uns einen Gesammtüberblick des Inhalts und Gedankenganges zu verschaffen suchen, was für den, der den Commentar bereits gelesen hat, keine Schwierigkeit mehr darbietet.

In der Begrüßung macht der Apostel auf seinen nicht von Menschen, sondern von Gott und Christus selbst erhaltenen Beruf aufmerksam (I, 1—5.), und geht dann ohne Eingang dazu über, daß er seine Verwunderung über ihren so schnellen Abfall vom rechten Evangelium bezeugt, als Ursache davon aber die Bemühungen Einiger bezeichnet, die Gemüther der Gal. zu verwirren, und das Evangelium von Christus zu verkehren (V. 6. 7.). Nachdem er hierauf gegen Jeden, der ein anderes, als das von ihm gepredigte Evangelium verkündigen wolle, das Anathema ausgesprochen, und sich selbst gegen jeden Verdacht, Menschen gefällig seyn zu wollen, verwahrt hat (V. 8—10.), erklärt er, seine Lehre nicht durch menschlichen Unterricht, sondern durch unmittelbare Offenbarung Christi empfangen zu haben (V. 11. 12.), und erzählt zum Beweise seine frühere Geschichte, wie er vor seiner Bekehrung ein eifriger Pharisäer und Christenverfolger gewesen sey, nach derselben aber sogleich selbstständig zu lehren angefangen habe. Erst drei Jahre darauf sey er nach Jerusalem gekommen, habe dort nur funfzehn Tage verweilt, von den App. bloß Petrus und Jakobus gesehen, und ohne mit den Christen in Judäa in nähere Bekanntschaft einzutreten zu seyn, seinen Weg nach Syrien und Cilicien genommen (V. 13—24.). Nach abermaligem Verlauf von vierzehn Jahren sey er wieder nach Jerusalem gekommen, und zwar in Begleitung von Barnabas und Titus, und habe sich, um vergebliches Wirken zu verhüten, mit der dortigen Gemeine und den App. über die Lehre besprochen, welche er unter den Heiden verkündige; doch sey weder Titus zur Beschneidung gezwungen — wie er denn überhaupt sich den Forderungen der eingeschlichenen falschen Brüder keinen Augenblick gefügt —, noch von den App. irgend etwas gethan worden, was als Beweis seiner Abhängigkeit von ihnen gelten könne; vielmehr habe Er, als Petrus nachmals nach Antiochia gekommen, und aus Furcht vor dem Urtheile der Jerusalemschen Christen sich wider bessere Ueberzeugung vom Umgange mit den Heidenchristen zurückgezogen, demselben ernste Vorhaltung gethan, ihn auf das Widersinnige, ja Sündliche eines solchen Thuns hingewiesen, und seine durch den Glauben an Christus bewirkte völlige Lossagung vom Judenthum freimüthig ausgesprochen (Kap. II.).

In diesen zwei Kapiteln findet man ziemlich allgemein, und mit Recht; den ersten Theil des Briefes. Sein Inhalt begreift sich leicht als die Behauptung seiner apostolischen Selbstständigkeit gegen jeden Verdacht der Abhängigkeit von den früheren Aposteln oder der Gemeine zu Jerusalem. Hierauf mit deutlichen Zeichen des Unwillens zu den Galatern gewandt, hält er ihnen ihre Verblendung vor, von der ihnen mit der größten Klarheit dargebotenen Lehre abgewichen zu seyn, und — ohne mit Einem Worte auszusprechen, über was eigentlich er klagt — zieht er drei Beweise für den Satz, daß nicht das Gesetz, sondern der Glaube zum Heile führe; den ersten aus der eigenen Erfahrung, das πνεῦμα nur auf diesem Wege erhalten zu haben, den zweiten aus dem Beispiel Abrahams, den dritten aber aus dem Zeugnisse der Schrift (III, 1 — 9.). Dann bestärkt er seinen Hauptsatz dadurch, daß er aus Schrift und Erfahrung beweist, wie das Gesetz nur Fluch bringe, dem Glauben aber das Heil verheißen sey, und Christus selbst den Fluch Statt unser auf sich genommen habe, um uns von demselben zu befreien, und den Heiden das Heil durch freie Gnade zu bereiten (V. 10 — 13.). Dem möglichen Einwande, daß das später gekommene Gesetz das frühere Verhältniß, in welchem der Glaube gilt, aufgehoben habe, wird dadurch begegnet, daß dieses Verhältniß als ein Vertrag dargestellt wird, der, einmal bestätigt, nicht aufgehoben werden könne (V. 14 — 18.), hierauf aber zu Verhütung jeder schädlichen Consequenz die Bestimmung des Gesetzes, als eines Zaumes und Lenkseils für die unmündige Menschheit entwickelt, und aus der durch Christus eingetretenen Sohnschaft und Mündigkeit die Befreiung der Gläubigen von seinen Fesseln erwiesen (V. 19 — 29.). Nachdem dann P. das Bild der Mündigkeit noch mehr ausgeführt, und so behandelt hat, daß es auch auf die Heiden Anwendung finden kann, geht er zur neuen Klage ihrer Verkehrtheit über, sich abermals in die Fesseln der Unmündigen zu verstricken (IV, 1 — 10.). Daran knüpft sich Ausdruck der Besorgniß, an ihnen vergeblich gearbeitet zu haben, Ermahnung, ja Bitte, lieber ihm zu gleichen, und eine aus tiefem Gefühl hervorgegangene Ansprache an ihre Herzen, voll Erinnerung an frühere bessere Zeit, mit Verwahrung über den wahren Zweck ihrer Verführer, die mit dem Wunsche persönlicher Anwe-

ſamheit ſchließt (V. 11—20.), worauf noch ein Verſuch folgt, durch allegoriſche Deutung eines Theils der heiligen Geſchichte ſeine Hauptlehre, nicht leibliche Abſtammung und Geſetz, ſondern geiſtige Erzeugung und Freiheit führe zum Heile, zu erläutern (V. 21—31.).

Damit aber ſchließt die eigentlich dogmatiſche Abhandlung und alſo der zweite Theil, deſſen Inhalt Erweiſung der Lehre von der Rechtfertigung des Menſchen durch den Glauben ohne Geſetz; dieſe aber nicht als eigentliche Belehrung, ſondern als Widerlegung der entgegengeſetzten Meinung, und folglich polemiſch iſt.

Der Verfaſſer des Briefes iſt offenbar praktiſch. Er beginnt mit einer Ermahnung zum Feſthalten an der durch Chriſtus ihnen erworbnen Freiheit, zeigt ihnen dann, daß wenn ſie (dieſe nicht feſthalten, ſondern) ſich beſchneiden laſſen, ſie keinen Gewinn von Chriſtus haben können, da in der chriſtlichen Verfaſſung nur ein durch die Liebe thätiger Glaube etwas gelte; ſtellt ihnen ihr jetziges Verfahren als Abfall dar, und deutet auf den faktiſchen Beweis, daß er fälſchlich beſchuldigt werde, die Beſchneidung anderwärts zu fordern (V, 1—11.). Nach einem Ausbruche des Unwillens über die Verführer (V. 12.) lehrt er den rechten Gebrauch der Freiheit kennen, der in der Liebe beruhe, und entwickelt, wie ein geiſtiges inneres Leben zu ſittlichem Wandel führe, und das Geſetz überflüſſig mache (V. 13—26.). Dann folgen einige ſpecielle Ermahnungen, zur Geduld mit den Fehlenden, zur Mildthätigkeit gegen die Lehrer, zum Gutesthun überhaupt (VI, 1—10.), und endlich eine Schlußerklärung über die Zwecke der Gegner und die ſeinigen, und Segenswunſch (V. 11—18.).

Die zwei letzten Capitel können wir demnach als den dritten, praktiſchen, Theil des Briefes betrachten. Auch iſt die Zerfällung in drei Theile die gewöhnliche, nur daß der zweite Theil von Vielen, z. B. Calov., Bin., bis V, 12. angenommen wird. Bloß zwei Theile ſetzt Bap., den erſten von Cap. I—V, 12., den zweiten bis zu Ende. Mit ihm Piſc., Flatt, Andre noch anders.

4.

Aus dieſem Inhalte müſſen wir Veranlaſſung und Zweck des Schreibens in Ermangelung aller hiſtoriſchen Nach

richten zu erkennen suchen. Es ist aber auch nicht sehr schwer. Daß die Galater im Begriffe standen, von der Lehrform, die er selbst ihnen mitgetheilt, zu einer andern überzutreten, sagt er selbst ganz deutlich (I, 6.), und daß die Ursache davon nicht in ihnen selbst, sondern in den Bestrebungen fremder, nicht zu ihnen gehöriger Personen liege, geht aus seinen Worten (I, 7. IV, 17. V, 10. VI, 12. 13.) eben so unverkennbar hervor. Wer diese Personen gewesen, wo sie hergekommen, und was noch weiter von ihren äußern Verhältnissen wünschenswerth zu wissen wäre, das erfahren wir zwar nicht; aber daß sie nicht aus der Mitte der Gemeinen selbst gewesen, scheint mir aus der Art, wie er von ihnen spricht, besonders aus IV, 18. sehr wahrscheinlich, und für was für Leute wir sie zu halten haben, wird aus ihren Bemühungen offenbar. Sie forderten Beschneidung von den Heidenchristen, sie machten Annahme des Gesetzes überhaupt zur Bedingung des Heilsgewinns; diese Merkmale verrathen uns die Judenchristen, wie sie sich auch in der Apg. zeigen. Paulus Lehrform ist uns bekannt, und wenn durch sonst nichts, doch durch diesen Brief. Wir wissen, er erkennt den Menschen, Jeden ohne Ausnahme, als Sünder, und wiesern dies, als dem göttlichen Zorn verfallen an, als einzigen Heilsweg aber das Vertrauen auf die durch Christum von Gott getroffene Erlösungsanstalt, ohne irgend eigne Mitwirkung des Menschen durch Erfüllung verdienstlicher Werke, Opfer oder Büßungen. Daher denn auch zur Theilnahme an dieser Heilsanstalt ein Jeder gelangen kann, den Gott dazu ruft, ohne irgend einen nationellen Unterschied oder Vorrecht des jüdischen Volkes, und ohne andere Bedingungen als die Annahme des Evangeliums in wahrem Glauben. Folglich kann auch der Heide, wenn er Christ wird, zur Annahme der Beschneidung und des Gesetzes nicht verbunden, oder gar dieselbe eine Bedingung seiner Theilnahme am Heile seyn. Im Gegentheil auch der geborne Jude ist durch Christus vom Gesetze losgemacht, hat keine Verbindlichkeit mehr gegen dasselbe, sondern ist frei wie der Heidenchrist. Es giebt für den Christen nur noch Ein Verhältniß, nehmlich seine freie Verbindung mit Christus, und durch Christus mit Gott, in welcher aber ein sittliches Leben nothwendig begründet ist. Diese Lehre stand der tief gewurzelten jüdischen Ansicht von dem Vorzuge ihres Volks vor allen übrigen, und von der

Unentbehrlichkeit der Gesetzerfüllung so stark entgegen, daß nicht nur die unchristlichen Juden heftige Gegner des Mannes werden mußten, der, aus ihrer gesetzlichsten Sekte ausgegangen, ein so heftiger Feind und stolzer Verächter des Gesetzes (wenigstens erschien er ihnen als ein Solcher, obwohl er es nicht war) geworden war, sondern auch die minder freisinnigen Judenchristen nie in volle Harmonie mit ihm eintreten konnten. Während nun Jene ihn offenbar verfolgten, wo er hinkam, mußten diese, die ihn doch als Christen nicht verfolgen konnten, ihm auf andre Art entgegen wirken. Sie scheinen dies auf doppelte Art gethan zu haben. Sie ließen sichs gefallen, daß gewesene Heiden Christen wurden — gestattete doch auch das Judenthum die Annahme von Proselyten —; aber sie forderten von ihnen Annahme der Beschneidung, und zwar als Bedingung ihrer Theilnahme am Segen des Christenthums. Dies zeigt sich am klarsten Apg. XV, 1. 5., in unserm Briefe V, 2. VI, 12. Welcher Argumente sie sich bedienten, um die Heiden von der Nothwendigkeit des Geforderten zu überreden, können wir nicht bestimmen, da man aus den Beweisgründen, die P. für den Gegensatz anwendet, nicht immer mit Sicherheit auf die ihrigen schließen kann. Weil sie, aber voraus sehn mußten, daß sie mit ihren Gründen wenig ausrichten würden, wenn ihnen außer dem Unangenehmen, das im Gefolge ihrer Forderungen war, auch die Auktorität des gewaltigen Mannes selbst entgegenstand, dessen geistiges Uebergewicht ihnen nicht unbekannt seyn konnte, so mußten sie nothwendig auch diese Auktorität zu untergraben suchen. Denn sobald diese gefallen war, konnten sie hoffen, gewonnen Spiel zu haben, da jeder Mensch sich lieber sein Heil verdienen, als von Gott aus freier Gnade schenken lassen will. Ihr Angriff mußte also auf seine Person sowohl als seine Lehre gerichtet seyn. Und eben so finden wirs in unserm Briefe; nicht allein einzele Beschuldigungen ihm aufgebürdet, z. B. daß er anderwärts selbst andern Grundsätzen huldige, und die Beschneidung anempfehle (V, 11.), wo er es nicht thue, sich nur den Heiden gefällig zeigen wolle (dies liegt vielleicht in I, 10.), u. dgl., sondern vornehmlich darum muß es ihnen zu thun gewesen seyn, ihn gar nicht als wahren Apostel Christi gelten zu lassen, sondern als einen Lehrling der rechten Apostel, der aber undankbar und abtrünnig sey, in übeln Ruf zu bringen. Daß

a gleich Anfangs so bestimmt ausspricht, er sey nicht von Menschen, auch nicht durch Vermittelung irgend eines Menschen zum Apostel gemacht worden (I, 1.), ist ein deutlicher Beweis, daß man in Galatien das Gegentheil über ihn behauptete, indem ohne dies ein solches Verfahren nicht nur unnöthig, sondern auch zweckwidrig gewesen wäre, und nur dazu hätte dienen können, die Vermuthung, es müsse mit seiner Apostelwürde nicht so ganz richtig seyn, in den einmal widrig gestimmten Gemüthern anzuregen. Wahrscheinlich stellte man ihn als einen bloßen Abgesandten, entweder der Jerusalemer, oder der Antiochischen Gemeine dar, der sich seiner Stellung überhebe und als ein Bote Christi, gleich den ächten Aposteln gelten wolle. Seine Kenntniß des Evangeliums leitete man eben so wahrscheinlich von dem Unterrichte der Apostel oder gar ihrer Schüler, des Barnabas oder Andrer, ab, denn nur unter dieser Voraussetzung begreift man, warum er sich so bestimmt erklärt, es nicht von Menschen empfangen, noch erlernt, sondern durch Offenbarung Christi selbst empfangen zu haben (I, 11. 12.), und mit Anführung der Hauptmomente seiner Geschichte vor und nach seiner Bekehrung die Unmöglichkeit zu erweisen sucht, daß er von den Aposteln oder Wem sonst Belehrung empfangen haben sollte (I, 13—24.). So würde er auch keinen Grund gehabt haben, auf die Kürze seines ersten Verweilens in Jerusalem nach der Rückkehr von Damaskus hinzuweisen (I, 18.), die wenigen Apostel zu nennen, die er dort gesehn (I, 19.), die Wahrheit seiner Aussage eidlich zu bekräftigen (V. 20.), und seine persönliche Unbekanntschaft mit den jüdischen Gemeinen anzuführen (V. 22—24.), wenn er nicht gewußt hätte, daß man ihm einen langen Aufenthalt, eine Bekanntschaft mit den Aposteln allen, und enge Verbindung mit jenen Gemeinen während der ersten Jahre seines Wirkens vorgeworfen, und seine eignen bisherigen Aeußerungen als lügenhaft verschrieen hätte. Was er dann weiter im zweiten Kapitel erzählt, läßt uns deutlich erkennen, daß man ihn auch in der Folgezeit als abhängig von Jerusalem darzustellen versuchte, daß man die Beschneidung des Titus als einen Akt der Unterwürfigkeit, die hohen Apostel als seine Meister und fast Gebieter schilderte; und da er nun mit seinem jetzigen ihnen bekannten Treiben thatsächlich eine solche Ansicht widerlegte, so konnte man hierauf wohl die Anklage bauen, daß er nichts anders

als ein Rebell und Abtrünniger sey. Diese Beschuldigungen, verbunden mit dem Gegensatze in der Lehre, konnten fast nicht anders als Spaltungen in den Gemeinen erregen; zwar die Mehrzahl scheint sich den Gesetzpredigern angeschlossen zu haben, da sich im ganzen Briefe nicht Eine sichre Spur vom Gegentheile findet (V, 10. kann als solche nicht betrachtet werden); aber unglaublich ist es doch, daß Niemand gewesen, der Paulus Auktorität aufrecht zu erhalten, und die freiere Lehransicht zu vertheidigen gesucht. Sobald aber dies geschah, konnten Parteiungen und Zwistigkeiten nicht außenbleiben, und wirklich deutet ein Wort des Apostels auf solche hin (V, 15.). Daß auch Sittenlosigkeit in den Gemeinen geherrscht habe, worauf Koppe zu VI, 7 ff. hindeutet, und was Hänlein (Einl. III. S. 398.) ziemlich bestimmt behauptet, kann aus der angeführten Stelle wenigstens nicht erwiesen werden.

Der Zweck des Apostels kann nun kein andrer seyn, als dem verderblichen Treiben jener Partei entgegenzuarbeiten. Großes stand auf dem Spiele, denn wenn sie hier siegte, wenn es ihr gelang, nicht nur die Galater zu sich herüber zu ziehn, sondern auch die Auktorität des Apostels zu vernichten, so war es, wenigstens im Morgenlande, um die christliche Freiheit, um das ihm über Alles theure Evangelium in der Form, wie Er es predigte, geschehn. Schweigen konnte er hier nicht; aber auch nicht nur die Lehransicht durfte er vertheidigen, sondern er mußte seine Auktorität verfechten, mit welcher jene stand und fiel. Wir sehen ihn beides thun, die Selbstvertheidigung mit großer Ruhe und Klarheit führen, aber bei der Widerlegung der falschen Lehre mit dem Eifer verfahren, den die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Liebe zur Wahrheit ihm aufnöthigte, ja selbst mit der Heftigkeit, die unläugbar in seinem Charakter lag.

Aber welches war nun die specielle Veranlassung? Woher hatte Paulus Kenntniß von dem, was in Galatien vorgieng? Die gewöhnliche Ansicht scheint die zu seyn, daß P., der vor Abfassung des Briefes gewiß zweimal, weder mehr noch weniger, in Galatien gewesen war (IV, 13.), bei seinem zweiten Besuch noch alles in bester Ordnung gefunden, die Verwirrungen erst nach seiner Entfernung ihren Anfang genommen, und P. die Kunde davon auf dem Wege mündlicher oder schriftlicher Mittheil

lung empfangen habe. Eichhorn (Einl. III. S. 176 ff.), Bertholdt (Einl. S. 276.) sprechen dies bestimmt aus, und was Hug (Einl. II. S. 356.) sagt, als er bei seinem zweiten Besuche sich freimüthiger und schonungsloser gegen das Judenthum ausgesprochen, haben die dortigen Judenchristen seine Entfernung kaum abwarten können, um das Gesetz und Mosen nach Kräften zu schirmen; dies läßt doch den Ausbruch der Verwirrung erst in die Zeit nach seiner Abreise einfallen. Und doch scheint mir die Annahme, daß P. dieselbe bei seinem zweiten Besuch schon angetroffen, durch die Andeutungen, die im Briefe selbst liegen, vollständig gerechtfertiget. Mir hat sie sich während der Behandlung des Briefes ungesucht fast aufgedrungen *). Mir scheint, als habe P. bei diesem Besuche schon sehr ernsthaft über alles das gestritten, was der Brief behandelt, sowohl in Bezug auf seine Person als auch auf seine Hauptlehre von Rechtfertigung und Freiheit, und sei, vielfach von den Gal. gekränkt, im Unmuthe von ihnen fortgegangen. Schon das muß auffallen, daß in der affektvollen Stelle IV, 12 — 20. er den Beweis, daß sie ihn nicht gekränkt, nur aus der Aufnahme führt, die er das erste Mal gefunden, und des zweiten Besuchs gar nicht erwähnt. War da die Aufnahme wieder so gewesen, warum erwähnt er ihrer nicht, da Kränkungen, wenn welche vorgefallen waren, das zweite Mal weit eher möglich waren als das erste, wenn nicht, dieses zweiten Mals um so mehr zu gedenken war? Müssen wir nicht schließen, der zweite Besuch sey unerfreulich gewesen, und auch sein Ausgang nicht erfreulicher, da die Verstimmung noch nicht aufgehoben ist? Sodann liegen deutliche Spuren eines kurz vorhergegangenen unerfreulichen Aufenthalts in den Stellen I, 9. V, 21. und V, 3. In der ersten Stelle wird zwar προειρήκαμεν und πάλιν insgemein auf V. 8. bezogen; aber wie unpassend dies sey, ist gar nicht zu verkennen möglich. Weder das Perfekt noch ἄρτι konnte er dann gebrauchen. Hatte er aber anwesend das

*) Erst nachdem sich dieselbe bei mir ganz entwickelt hatte, ja nachdem das Folgende bereits niedergeschrieben war, entdeckte ich bei Hemsen (der Ap. Paulus. S. 240 f.), den ich für diesen Zweck früher nicht benutzt hatte, und Schott (Erörterung S. 75 f., die erst erschien, als meine Ansicht zur Festigkeit gediehen war.) eine mit der meinigen sehr übereinstimmende Vorstellung von der Sache.

ſtarke Wort geſprochen, ſo mußte eine Veranlaſſung da geweſen ſeyn, und dieſe Veranlaſſung läßt ſich nicht denken, wenn er den Zuſtand der Gemeine noch erfreulich fand. Aber auch kurz zuvor mußte es geſchehen ſeyn, da er es ihnen ſo ins Gedächtniß ruft, wie man zu thun pflegt, wenn man etwas erſt ohnlängſt geſprochen hat. Die zweite Stelle (V, 21.) läßt das καθὼς καὶ προεῖπον ebenfalls nur dann begreifen, wenn er ihnen kurz vorher eine Warnung dieſer Art gegeben hatte, obwohl eine beſtimmte Veranlaſſung, die mit dem eigentlichen Streite zuſammenhing, hieraus nicht gefolgert werden kann. Auf etwas im Briefe ſelbſt Geſagtes kann ſich προεῖπον hier gar nicht beziehn. Eben ſo wenig an der dritten Stelle (V, 3.); denn was er da von neuem zu ſagen behauptet, ὅτι ὀφειλέτης — ποιῆσαι, das hat er im Vorhergehenden noch weder ausgeſprochen noch angedeutet. Ganz undenkbar aber iſt, daß er es παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ geſagt haben ſollte, wenn zu der Zeit, als er bei ihnen war, die Heidenchriſten noch nicht daran dachten, ſich der Beſchneidung zu unterziehn. Zu Judenchriſten aber konnte ers nicht ſagen, denn dieſe waren ſchon beſchnitten. Ferner iſt nicht zu überſehn, wie plötzlich und ohne allen Eingang er (I, 6.) zur Rüge ihres Abfalls übergeht. Betrachten wir den erſten Brief an die Korinther, wo er wahrhaftig auch Grund zum Unwillen, und ein ernſtes Wort zu reden hatte, wie ganz anders verfährt er da! Erſt ein Eingang, in welchem er durch Hervorhebung deſſen, was als lobenswerth bei ihnen erſcheinen konnte, die Gemüther zu gewinnen ſucht (I, 4—9.), dann eine Ermahnung zur Eintracht (V. 10.), und hierauf Anzeige der Quelle, aus welcher ihm die Kunde von den bei ihnen entſtandnen Spaltungen gefloſſen ſey, mit Angabe der Punkte, über welche geſtritten wurde (V. 11. 12.). Warum hier von dem allen Nichts, wenn er nach langer Abweſenheit, aus weiter Entfernung, auf eine von Andern erhaltene Kunde an ſie ſchrieb? Warum ſo unmittelbar in den Streit hineintreten, wenn ſeine Leſer noch nicht ahnen konnten, daß er irgend eine Kunde von demſelben hätte? Man wolle den Mangel des Eingangs nicht daraus ableiten, daß ihm die Galater zu roh erſchienen ſeyen, um ſich die Mühe einer kunſtvolleren Behandlung mit ihnen zu geben; denn theils iſt dieſe Rohheit gar noch nicht erwieſen, und ein Volk, das Griechiſch ſprach, hatte in ſeinen Hauptſtädten —

die P. immer zu besuchen pflegte — gewiß auch griechische Cultur, theils war die Humanität des Apostels in der That zu groß, um irgend Menschen, und solche Menschen, die er des Evangeliums werth geachtet, ja die Gott selbst seines Heils theilhaftig machen wollte, auch nicht eines Eingangs werth zu achten. Aber wenn er den ganzen Streit persönlich schon verhandelt hätte, wenn zwischen ihm und ihnen schon soviel vorgegangen war, daß Keiner mehr mit dem Streite unbekannt seyn konnte, wenn ihre Trennung von ihm schon fast entschieden, und er im Unmuth von ihnen fortgegangen war, jetzt aber, kurz nachdem er sie verlassen, noch einmal den Griffel zur Hand nahm, um einen letzten Versuch zu machen, ob er sie zur Besinnung bringen könnte — und dies Gepräge trägt der Brief so offenbar an sich —: da war nicht nur kein Eingang nöthig, sondern jeder Eingang zwecklos und fast lächerlich; da konnte er nicht mit Ermahnung anfangen, da brauchte er nicht mehr zu sagen, was ihm zugekommen wäre, kurz, der ganze Anfang seines Briefes in seiner Eigenthümlichkeit ist erklärt. — Nicht anders verhält sichs mit dem dogmatischen Theile seines Briefes. Wie plötzlich tritt er (III, 1.) mit der Rüge ihres Unverstandes herein! Wie geht er ohne Eine Andeutung des eigentlichen Streitpunkts, ohne mit Einem Worte seine Hauptlehre auszusprechen, unmittelbar zur Widerlegung der fremden Ansicht über, so daß kein fremder Leser eher weiß, von was eigentlich die Rede ist, als bis er mitten in der Verhandlung ist! Müssen wir hieraus nicht schließen, daß beide Theile schon wußten, wie sie in dieser Hinsicht zu einander standen? Daß der Streit schon mündlich stark verhandelt war? daß P. schon wußte, mit bloßer Belehrung kam er nicht mehr aus, er habe nur zu widerlegen, und auch hier nur wenig mehr zu hoffen? Wenn wir also annehmen, der Apostel habe kurz zuvor einen unerfreulichen Besuch bei ihnen gemacht, und mache jetzt den letzten Versuch, die drohende Gefahr des völligen Abfalls von ihnen, und seiner schädlichen Folgen von der ganzen Christenheit abzuwenden, so erhält der Brief dadurch in manchen Stellen ein schönes Licht, historische Fakta stehn der Annahme nicht entgegen, was kann uns also hindern, sie zur unsrigen zu machen?

5.

An dieſe Unterſuchung ſchließt ſich am natürlichſten die über Zeit und Ort ſeiner Abfaſſung an. In eine Erörterung der Chronologie der Jahre werde ich mich gar nicht einlaſſen; die einzuſchränkenden Gränzen dieſes Buches erlaubens nicht; mich beſchäftige hier nur die der Begebenheiten. Als Grundlage aber ſetze ich nach den bisherigen Unterſuchungen, 1) daß P. nicht früher als auf der zweiten Reiſe in Galatien geweſen ſey; 2) daß er vor Abfaſſung des Briefes jene Gegenden zwei Mal beſucht; 3) daß der Brief ſehr bald nach dem zweiten Beſuche geſchrieben ſey. So mannigfach nun die Meinungen über die Abfaſſungszeit auch ſind, ſo geht doch aus der Feſtſtellung dieſer Grundlagen ſoviel im Voraus hervor: 1) daß keine Annahme, nach welcher der Brief vor der Zeit von Apg. XVIII, 23. geſchrieben ſeyn ſoll, unſern Beifall finden kann; aber auch 2) von denen, welche ihn ſpäter anſetzen, keine uns für richtig gelten kann, welche eine lange Zwiſchenzeit zwiſchen Beſuch und Brief nothwendig machen würde. Zur erſten Klaſſe gehörte vielleicht Marcion, der nach Epiphan. Häreſ. 42. S. 138. ed. princ. den Brief an die Gal. als den erſten betrachtete; von Neueren Baumgarten, Koppe, die ihn in die Zeit zwiſchen Apg. XV—XVIII.; Michaelis (Einl. S. 1193 ff.), Zachariä, Schmidt *), die ihn bald nach der erſten Anweſenheit; Keil*, Niemeyer*, Paulus, die ihn noch vor dem Convent von Jeruſalem anſetzen. Baumgartens Gründe ſind: 1) weil wegen I, 6. der Brief nicht lange nach ihrer Bekehrung geſchrieben ſeyn könne; 2) weil P. nach IV, 20. ſo weit entfernt geweſen, daß er nicht habe zu ihnen kommen können; 3) weil er um dieſe Zeit erſt einmal in Gal. geweſen, und ſeinem Wunſche zufolge, ſpäter noch ein Mal dahin gekommen ſey (Apg. XVIII, 23.); 4) weil er nur zwei Reiſen nach Jeruſalem erzähle, die Apg. IX. und XV. geſchehenen, in ſpäterer Zeit aber von mehreren zu erzählen gehabt haben würde.

*) Einl. ins N. T. S. 245. Ich habe dieſelbe nicht geſehn. Da dies bei den folgenden Unterſuchungen mit mehreren Büchern der Fall ſeyn wird, ſo habe ich allen Namen von Verfaſſern, deren Schriften über den Gegenſtand mir fehlen, ein * beigefügt.

Er nimmt daher Korinth als Abfassungsort an. Das Jahr bestimmt er nicht. Die Unhaltbarkeit aller dieser Gründe springt nach dem bereits Gesagten in die Augen, und das so wichtige τὸ πρότερον wird ganz unbeachtet gelassen. Koppe beachtet es, aber nur mit Hülfe seiner schon widerlegten Ansicht, daß P. schon auf der ersten Reise in Galatien gewesen sey. Daß der Brief in die Zeit der zweiten falle, sucht er daraus zu beweisen, daß P. Kap. II. nicht über die Zeit des Convents hinaus erzähle, und die Gemeinen zur Zeit der Abfassung noch sehr jung gewesen seyen. Das Eine wie das Andere ist aber weder erwiesen, noch, wie mir scheint, erweisbar. Den Ort bestimmt er nicht, die Zeit 51. oder 54. n. Ch., je nachdem man K. II, 1. die vierzehn Jahre rechne. Hält ihn übrigens für den frühsten Brief. Eben so Michaelis, der aus I, 2. den Schluß zieht, alle die Brüder, welche in Galatien bei ihm gewesen, hätten zur Zeit des Briefes noch bei ihm seyn müssen, indem er von andern, ihnen unbekannten, unmöglich habe grüßen können. Nun aber seyen auf der Weiterreise Einige derselben in Thessalonich zurückgeblieben (Apg. XVII, 10.); also müsse der Brief vor seiner Abreise von da geschrieben seyn. Aber warum sollte P. nicht auch von Brüdern grüßen können, die man in Gal. nicht kannte? Und wenn dies, warum mußten alle bei ihm seyn? Und auch dies zugestanden, konnte, ja mußte er nicht auch auf einer spätern Reise Brüder bei sich haben? Dazu kommt die Nichtbeachtung von τὸ πρότερον. Andre Gründe sind schon widerlegt. Den Ort läßt er unbestimmt; für die Zeitbestimmung sucht er aus der unerweisbaren, auf IV, 10. gegründeten Hypothese, daß eben damals ein Sabbathsjahr gewesen, einiges Licht zu gewinnen, und nimmt das Jahr 49. an, gesteht jedoch selbst die Unsicherheit der Berechnung ein. Zachariä will dem πρότερον gar kein Gewicht zugestehn, und findet einen Grund gegen die Abfassung nach Apg. XVIII, 23. darin, daß P. nur ihrer Bekehrung, nicht aber ihrer dort erzählten Bestärkung erwähne. Wie aber, wenn der über diese Zeit so kurz hinweggehende Lukas unter den Worten ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητὰς eben das gemeint, was P. zur Wiederaufrichtung der Fallenden gethan? Wie, wenn er, wie so manches Andere, auch das gar nicht gewußt, was hier geschehen war? Ueber Ort und Jahr keine Bestimmung. Schmidts, Keils und Niemeyers Erörterun-

gen habe ich nicht gesehn, auch sind sie von Andern längst widerlegt; ich wende mich daher nur noch zur Betrachtung dessen, was der neuste Vertheidiger ihrer Meinung, Paulus, vorgetragen hat. Daß seine ganze Ansicht auf einer falschen Basis ruht, ist oben (§. 1.) schon dargethan. Einen zweimaligen Besuch, den er ebenfalls voraussetzt, bringt er dadurch heraus, daß P. nach Apg. XIV. von Derbe über Lystra und Ikonium zurückgekehrt war; die Nothwendigkeit, den zweiten Besuch bald nach dem ersten anzunehmen, findet er — ohne Grund — in οὕτω ταχέως (I, 6.). Seine weitere Erörterung stellt folgende Sätze auf: 1) Die Reise Gal. II, 1 ff. muß identisch mit der Apg. XI, 30. XII, 25. seyn. Hierüber kann erst weiter unten geforscht werden. 2) Die Ankunft des Petrus nach Antiochien (II, 11 ff.) erfolgte nach der Rückkehr des Paulus und Barnabas von ihrer Missionsreise während ihres Aufenthalts daselbst (Apg. XIV, 26—28.). — [Lukas, der gerade hier ausführlich ist, meldet nichts davon, sondern bloß XV, 1. daß τινὲς ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας gekommen seyen; so wenig man aber sonst aus seinem Stillschweigen Schlüsse ziehen darf, so scheint es doch hier geschehen zu müssen, da es, zumal wenn Alles so zusammenhing, wie Paulus meint, auf die wichtige Reise zum Convent einen großen Einfluß hatte.] — Nach dem Convente würden weder die Jerusalemschen Christen selbst sich mehr von den Heidenchristen gesondert haben, noch Petrus, der Beförderer des dort gefaßten Schlusses, inconsequent genug gewesen seyn, ihm entgegen zu handeln, oder, hätte er es gethan, P. ihn an diese Inconsequenz erinnert haben, wovon er im Briefe nichts erwähnt. [Darauf läßt sich antworten: was die Judenchristen anlangt, so hatten sie zwar nach Apg. XV, 22. in den Beschluß gewilliget, aber nicht nur folgt daraus nicht, daß Alle es aus Ueberzeugung gethan hatten, vielmehr zeigt ihr ferneres Verhalten wohl noch oft das Gegentheil, sondern es war auch über die zu haltende Gemeinschaft so wenig etwas darin ausgemacht, daß der Willkür der Engherzigen noch ein weiter Spielraum offen blieb; Petrus ist uns von Seiten seines schwankenden Charakters bekannt genug, um einen Rückfall dieser Art nicht als unmöglich erkennen zu müssen; Paulus aber konnte bei seiner Vorhaltung ihn auch an den Beschluß erinnert haben, ohne daß er es den Galatern berichten mußte; aber möglich auch, daß er es nicht that, wenn es ihm wichtiger

schien, die Verkehrtheit seines Verhaltens im Lichte des Evangeliums zu zeigen, als auf eine bloße Uebereinkunft hinzuweisen; und eben dies lag ganz im Geiste des Apostels.] — 3) Die Trennung des Markus (Apg. XIII, 13.) hatte ihren Grund in dem steigenden Uebergewicht des Paulus und seiner freieren Lehrart, und durch ihn wurde man in Jerusalem auf die letztere aufmerksam gemacht. Hierdurch veranlaßt, machten sich jüdische Eiferer nach Kleinasien auf, Einige kamen nach Neugalatien, und richteten dort Verwirrung an, Andere nach Antiochia, wo sich Petrus durch sie zu der Heuchelei verleiten ließ, die Paulus ihm verweisen mußte. [Eine nicht übel componirte Fabel, doch ohne alle historische Grundlage, unwiderlegbar freilich, aber auch unerweisbar.] — 4) Der Vorfall in Antiochia ist das letzte und neuste historische Datum, dessen der Brief erwähnt. Wäre noch etwas Bedeutendes in Bezug auf den Streit vor Abfassung desselben vorgefallen, so würde P. es berichtet haben. Daraus folgt, daß er gerade in dieser Zeit geschrieben sey. [Hier ist zuerst die Grundlage, nehmlich daß der Vorfall hierher gehöre, unerweisbar, dann die Behauptung, daß P. Alles, was auf den Streit Bezügliches vorgefallen, im Briefe berichten müsse, um so unrichtiger, als er seine Reise sowohl als den Streit mit Petrus gar nicht in Bezug auf den Gesetzstreit, sondern allein zu Erweisung seiner apostolischen Selbstständigkeit erzählt, also auch der daraus gezogne Schluß unhaltbar.] — 5) Nun aber durch das Vorgegangene veranlaßt, sandte die Antioch. Gemeine Paulus und Barnabas nach Jerusalem (Apg. XV.), und da P. im Briefe des dort gefaßten Schlusses nicht erwähnt, so schrieb er ihn entweder noch in Antiochia, oder, da er nicht die dortige Gemeine, sondern nur unbestimmt Brüder nennt, wahrscheinlich auf der Reise nach Jerusalem. [Alles unerwiesen.] — Aus dem Bisherigen scheint nun soviel hervorzugehn, daß für die Annahme einer Abfassung des Briefes vor der von uns gesteckten Grenze etwas Haltbares noch nicht hat aufgestellt werden können.

Aber es giebt noch eine zweite Klasse, welche dieselbe weit darüber hinaus ansetzen zu müssen glaubt. Dahin gehören außer Fabricius und Mill welche die letzte Reise nach Jerusalem vor seiner Gefangenschaft als die Zeit, und Troas oder einen andern Ort der kleinasiatischen Küste als den Ort der Abfassung bezeichnen,

deren unbedeutende Gründe aber schon von Baumgarten widerlegt worden sind, alle diejenigen, welche Rom als den Abfassungsort betrachtet haben. Diese Meinung war in der alten Kirche, wie es scheint, ganz allgemein, Theod. theilte sie, und, mit oder ohne Rücksicht auf die in neuerer Zeit als entschieden unächt anerkannte Unterschrift πρὸς Γαλ. ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, eine große Anzahl von Theologen, als Bullinger, Hunnius, Pareus (J. 67.), Baldwin, Calov, und in neuster Zeit Schrader und Köhler. Die Meinung der Aelteren ruhen auf nichts als der Stelle VI, 17., die zu einem Beweise wenig oder gar nicht brauchbar ist; nur die der beiden Letztgenannten würden noch zu beleuchten seyn. Unsern obigen Grundlagen freilich steht sie ganz entgegen, da sie einen mehrjährigen Zwischenraum zwischen der uns bekannten zweiten Anwesenheit des Apostels und der Abfassung des Briefes anzunehmen nöthigen; doch müssen wir ihre Gründe hören. Zuerst Schrader nimmt nur Eine römische Gefangenschaft des Apostels an (Th. 1. S. 226 ff.), und versetzt nun den Brief an das Ende dieser Gefangenschaft. 64. n. Ch., kurz vor seinem Tode, als den letzten von seiner Hand. Die Nöthigung zu dieser Annahme liegt für ihn in seiner Hypothese von einer zwischen Apg. XIX, 20. und 21. gemachten, von Lukas gänzlich übergangenen großen Reise des Apostels, welche die Gal. II. erwähnte sey. Da er nun II, 10. einer nach dieser Reise geschehenen Sammlung für Jerusalem erwähne, und den Ertrag derselben erst kurz vor seiner Gefangenschaft abgegeben habe, so könne er den Brief nicht vor derselben geschrieben haben. Allerdings, wenn jene Grundlagen richtig wären, würde man genöthigt werden, den Brief, wenn auch nicht in die Gefangenschaft (denn von der Abgabe der gesammelten Collekte sagt ja P. nichts, sondern nur von ihrer Veranstaltung und Vollendung.), doch wenigstens in die letzte Zeit vor derselben zu versetzen; allein nicht nur beruht die ganze Reise keineswegs auf sichern Datis oder genügenden Schlüssen, wie Schott ausführlich gezeigt hat — hier ist der Ort nicht, mehr davon zu sagen —, sondern, wie derselbe bemerkt (Erörterung S. 63.), auch wenn man die Reise zugeben will, ist doch noch lange nicht erwiesen, daß Gal. II. von ihr gesprochen werde; und somit fehlt es dem Hauptargument für diese so späte Zeit an aller Haltbarkeit. Alle übrigen aber haben

noch weit geringre Kraft. Wenn er den Mangel aller bestimmten Hinweisungen auf die Gefangenschaft, wie sie sich in den unbezweifelt römischen Briefen finden, aus der Eigenthümlichkeit des ganz auf Einen Zweck hingerichteten Briefes erklärt, so würde man sich dies als Vertheidigungsgrund gefallen lassen, wenn andre schwere Argumente für Rom als Abfassungsort sprächen, außerdem aber wird gar nichts damit gewonnen. Doch er weist auch einige Beziehungen der Art nach. Zuerst die Worte K. I, 10. Ἄρτι γὰρ — ἀρέσκειν; Auf ἄρτι liege hier der Nachdruck, und der Sinn sey: seine jetzige Lage sey von der Art, daß Jeder daraus erkennen könne, daß er nicht die Gunst der Juden suche. In einer solchen Lage aber habe er sich nie vor seiner Gefangenschaft befunden. Aber so wahr es ist, daß auf ἄρτι der Nachdruck liegt, so wahr ist auch, daß er nicht von seiner Lage, sondern von seinem Wirken spricht, und, selbst wenn Jenes, stand er doch gegen die Juden schon viel früher so, daß Jedermann erkennen konnte, er suche nicht ihre Gunst. (vgl. Schott: S. 65 f.) Ferner die Worte V, 11. ἐγὼ δὲ — διώκομαι; sollen am ungezwungensten erklärt werden, wenn man sie auf die in Jerusalem entstandne Hauptverfolgung des Ap. beziehe. Doch gesteht Schr. selbst, daß auch früher Verfolgungen Statt gefunden haben, und so liegt auch hierin nicht die entfernteste Nöthigung zu seiner Annahme. Endlich bedient auch er sich der Stelle VI, 17., aber auf neue Art. Während nehmlich Paulus in den übrigen römischen Briefen immer noch Wunsch und Hoffnung der Befreiung zeige, sage er hier: κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω, d. h. Niemand beschwere mich mehr mit dem Treiben der Menschen auf Erden! Niemand wolle mehr zu mir seine Zuflucht nehmen, und auf mich hoffen! Was ich Euch geschrieben, mit eigner Hand geschrieben, es ist das Letzte von mir! ἐγὼ γὰρ — σπένδομαι, ich bin, wie der Herr, von meinen Richtern, denen ich meinen Glauben bekannt, ohne eines Verbrechens schuldig zu seyn, gemißhandelt, und sehe dem Todesurtheil entgegen. Das Willkürliche dieser Auslegung ist schon von Schott (S. 67.) gerügt, und in die Augen fallend. Und da P. schon viel früher Mißhandlungen aller Art erfahren hatte, so kann aus diesen Worten gar Nichts geschlossen werden. Ferner folgert er daraus, daß die Hinneigung zum jüdischen Wesen, vor der er Kol. II, 8. 16. III, 10 f. noch warne, in Galatien schon eingetreten sey, das spä-

tere Datum dieſes Briefes; aber auch dies mit Unrecht; denn es konnte in Galatien Etwas früh eintreten, wovor er anders wo ſpäter noch zu warnen hatte. Daß er den ganzen Brief mit eigner Hand verfaßt, konnte allerdings eine Urſache haben, wie ſie Schrader annimmt, nehmlich die Beſorgniß, daß man nach ſeinem Tode ſeine ſonſt gewöhnliche Unterzeichnung nachmachen möchte; aber es laſſen ſich noch viel andre Urſachen denken, und ſo beweiſt auch dieſer Umſtand Nichts, ſo wenig als ſein letzter Grund, nehmlich der ausgezeichnete Eifer, welchen P. in dieſem Briefe zu Tage legt. (Vgl. Schott S. 66 ff.) Vermag nun aber ſchon dieſe Meinung ſo wenig, uns für eine ſpäte Abfaſſung zu gewinnen, ſo wird es die Köhlerſche noch viel weniger vermögen. Dieſer, nicht zufrieden die ſoviel bezweifelte doppelte Gefangenſchaft des Apoſtels feſtzuhalten, bringt (S. 162 f.) eine dritte und vierte heraus, und in die letzte derſelben ſetzt er unſern Brief, nach Neros Tode, ins Jahr 69. Damit dies möglich werde, muß Apg. XVI, 6. ein bloßer Durchzug durch Galatien angenommen, muß dem Ap. die Gründung der Gal. Gemeinen abgeſprochen, muß eine zweite Anweſenheit bei ihnen jenſeits des Zeitraums der Apoſtelgeſch. erdichtet werden. Schon dies gewaltſame Verfahren kann uns wenig für ſeine Hypotheſe einnehmen, und ſeine Gründe noch weniger. Andeutung ſeiner zweiten Anweſenheit findet er 1 Kor. XVI, 1., doch brauche der Brief nicht wegen οὕτω ταχέως (I, 6.) bald nachher abgefaßt zu ſeyn (Dies nimmt er ſelbſt in den Annalen für d. geſ. theol. Litt. an.). Freilich ſetzt die Stelle faſt nothwendig eine Anweſenheit in Gal. voraus, und die Apg. XVIII, 23. erwähnte, an welche Schott (S. 42.) gedacht hat, ſcheint wegen der damals ſchon herrſchenden Mißverhältniſſe, die Schott ebenfalls annimmt, eine ſolche Anordnung, wie hier erzählt wird, nicht gut zu geſtatten. Doch ſo lange nicht ſicher erwieſen iſt, wenn der erſte an die Kor. geſchrieben iſt, kann hieraus gar kein Schluß gemacht werden. Dann ſoll I, 4. auf die der Paruſie des Meſſias vorangehende böſe Zeit zu beziehen ſeyn, und da nun P. den Anfang derſelben in die Herbſtnachtgleiche des J. 68. ſetze, ſo werde man auf 69., nach Galba's Tode, geleitet. Kaum bedurfte dies der ſchönen Widerlegung, welche wir von Schott S. 43 f. erhalten haben; ich verweiſe bloß auf ſie. Auch die Durchdrungenheit vom Glau-

den an die Nähe des Weltendes und die Hindeutungen auf die der Parusie vorangehende Apostasie, die Hr. K. in unserm Briefe so zahlreich antrifft, möchte wohl kein andrer Leser mit ihm gewahr werden, indem P. nirgends freier von jeder Art solcher Erwartungen erscheint, als in diesem Briefe. Und wer vermöchte in ἐπιτελεῖσθε (III, 3.) eine Andeutung des nahen Weltendes, wer in ταῦτα — αἰῶνι (III, 4.) einen Beweis zu finden, daß Nero's Christenverfolgung, gesetzt auch, sie habe bis nach Asien gewüthet, vorüber, und also Nero gestorben sey? Andre Argumente soll VI, 5—10. darbieten, indem V. 5. eine Ermahnung enthalte, sich nicht durch eigne Schuld Leiden (φορτίον = βάρος V. 2. vgl. Apok. II, 24. 1 Kor. X, 12. 13.) aufzubürden, da ohnehin jetzt unabwendbare Leiden bevorstehen (Wer kann das hier finden? Und wenn es wäre, wie würde diese späte Zeit daraus gefolgert werden können, wo die furchtbare Neronische Verfolgung schon vorüber war?). V. 6. sey eine Ermahnung, mit ihm und Barnabas in fortwährender Gemeinschaft zu bleiben; V. 7. θεὸς οὐ μυκτηρίζεται beziehe sich auf das gewisse Eintreten des nahen Weltgerichts, u. s. w. Spötterein über die Lehre von der nahen Parusie seyen in jener Zeit schon so häufig geworden, daß P. habe darauf Rücksicht nehmen müssen. (Woher weiß Hr. Köhler dies?) Auch V. 11. 17. werden zu Hülfe genommen. Doch genug an diesem Orte, um nicht zu weitläuftig zu werden. Ausführlicheres s. bei Schott.

Die Annahme einer mittlern Abfassungszeit, sehr bald nach dem zweiten Besuche Apg. XVIII, 23., nach welchem P. διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη, nach Ephesus kam (XIX, 1.), und daselbst zwei Jahre blieb (V. 10.), ermangelt keineswegs bedeutender Namen. Ich führe folgende an: Du Pin (Proleg. bibl. T. II. p. 49. von Wolf citirt): Ephesus, J. 56. oder 57.; Rambach: Ephesus, 57. n. Ch.; L. Cappellus*, Witsius*: Ephesus, 51. n. Ch.; Dodwell*, Benson*: Ephesus, 53. n. Ch.; Winer: Ephesus; Eichhorn: Ephesus, 57. oder 58. n. Ch. Hug: entweder noch auf dem Wege, oder wahrscheinlicher zu Ephesus, im zweiten Jahre des Nero; Bertholdt: Ephesus, 56. n. Ch.; Hemsen (der Ap. Paulus, S. 236 ff.): Ephesus, etwa ein Jahr nach seiner Ankunft daselbst; Schott (S. 26.): Ephesus, zwischen 54. und 56. n. Ch. Nach

tere Datum dieſes Briefes; aber auch dies mit Unrecht; denn es konnte in Galatien Etwas früh eintreten, wovor er anders wo ſpäter noch zu warnen hatte. Daß er den ganzen Brief mit eigner Hand verfaßt, konnte allerdings eine Urſache haben, wie ſie Schrader annimmt, nehmlich die Beſorgniß, daß man nach ſeinem Tode ſeine ſonſt gewöhnliche Unterzeichnung nachmachen möchte; aber es laſſen ſich noch viel andre Urſachen denken, und ſo beweiſt auch dieſer Umſtand Nichts, ſo wenig als ſein letzter Grund, nehmlich der ausgezeichnete Eifer, welchen P. in dieſem Briefe zu Tage legt. (Vgl. Schott S. 66 ff.) Vermag nun aber ſchon dieſe Meinung ſo wenig, uns für eine ſpäte Abfaſſung zu gewinnen, ſo wird es die Köhlerſche noch viel weniger vermögen. Dieſer, nicht zufrieden die ſoviel bezweifelte doppelte Gefangenſchaft des Apoſtels feſtzuhalten, bringt (S. 162 f.) eine dritte und vierte heraus, und in die letzte derſelben ſetzt er unſern Brief, nach Neros Tode, ins Jahr 69. Damit dies möglich werde, muß Apg. XVI, 6. ein bloßer Durchzug durch Galatien angenommen, muß dem Ap. die Gründung der Gal. Gemeinen abgeſprochen, muß eine zweite Anweſenheit bei ihnen jenſeits des Zeitraums der Apoſtelgeſch. erdichtet werden. Schon dies gewaltſame Verfahren kann uns wenig für ſeine Hypotheſe einnehmen, und ſeine Gründe noch weniger. Andeutung ſeiner zweiten Anweſenheit findet er 1 Kor. XVI, 1., doch brauche der Brief nicht wegen οὕτω ταχέως (I, 6.) bald nachher abgefaßt zu ſeyn (Dies nimmt er ſelbſt in den Annalen für d. geſ. theol. Litt. an.). Freilich ſetzt die Stelle faſt nothwendig eine Anweſenheit in Gal. voraus, und die Apg. XVIII, 23. erwähnte, an welche Schott (S. 42.) gedacht hat, ſcheint wegen der damals ſchon herrſchenden Mißverhältniſſe, die Schott ebenfalls annimmt, eine ſolche Anordnung, wie hier erzählt wird, nicht gut zu geſtatten. Doch ſo lange nicht ſicher erwieſen iſt, wenn der erſte an die Kor. geſchrieben iſt, kann hieraus gar kein Schluß gemacht werden. Dann ſoll I, 4. auf die der Paruſie des Meſſias vorangehende böſe Zeit zu beziehen ſeyn, und da nun P. den Anfang derſelben in die Herbſtnachtgleiche des J. 68. ſetze, ſo werde man auf 69., nach Galba's Tode, geleitet. Kaum bedurfte dies der ſchönen Widerlegung, welche wir von Schott S. 43 f. erhalten haben; ich verweiſe bloß auf ſie. Auch die Durchdrungenheit vom Glau-

ben an die Nähe des Weltendes und die Hindeutungen auf die der Parusie vorangehende Apostasie, die Hr. K. in unserm Briefe so zahlreich antrifft, möchte wohl kein andrer Leser mit ihm gewahr werden, indem P. nirgends freier von jeder Art solcher Erwartungen erscheint, als in diesem Briefe. Und wer vermöchte in ἐπιτελεῖσθε (III, 3.) eine Andeutung des nahen Weltendes, wer in τοσαῦτα — εἰκῇ (III, 4.) einen Beweis zu finden, daß Nero's Christenverfolgung, gesetzt auch, sie habe bis nach Asien gewüthet, vorüber, und also Nero gestorben sey? Andre Argumente soll VI, 5—10. darbieten, indem V. 5. eine Ermahnung enthalte, sich nicht durch eigne Schuld Leiden (φορτίον = βάρος V. 2. vgl. Apok. II, 24. 1 Kor. X, 12. 13.) aufzubürden, da ohnehin jetzt unabwendbare Leiden bevorstehen (Wer kann das hier finden? Und wenn es wäre, wie würde diese späte Zeit daraus gefolgert werden können, wo die furchtbare Neronische Verfolgung schon vorüber war?). V. 6. sey eine Ermahnung, mit ihm und Barnabas in fortwährender Gemeinschaft zu bleiben; V. 7. θεὸς οὐ μοκτηρίζεται beziehe sich auf das gewisse Eintreten des nahen Weltgerichts, u. s. w. Spöttereien über die Lehre von der nahen Parusie seyen in jener Zeit schon so häufig geworden, daß P. habe darauf Rücksicht nehmen müssen. (Woher weiß Hr. Köhler dies?) Auch V. 11. 17. werden zu Hülfe genommen. Doch genug an diesem Orte, um nicht zu weitläuftig zu werden. Ausführlicheres s. bei Schott.

Die Annahme einer mittlern Abfassungszeit, sehr bald nach dem zweiten Besuche Apg. XVIII, 23., nach welchem P. διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη, nach Ephesus kam (XIX, 1.), und daselbst zwei Jahre blieb (V. 10.), ermangelt keinesweges bedeutender Namen. Ich führe folgende an: Du Pin (Proleg. bibl. T. II. p. 49. von Wolf citirt): Ephesus, J. 56. oder 57.; Rambach: Ephesus, 57. n. Ch.; L. Cappellus*, Witsius*: Ephesus, 51. n. Ch.; Dodwell*, Benson*: Ephesus, 53. n. Ch.; Winer: Ephesus; Eichhorn: Ephesus, 57. oder 58. n. Ch. Hug: entweder noch auf dem Wege, oder wahrscheinlicher zu Ephesus, im zweiten Jahre des Nero; Bertholdt: Ephesus, 56. n. Ch.; Hemsen (der Ap. Paulus, S. 236 ff.): Ephesus, etwa ein Jahr nach seiner Ankunft daselbst; Schott (S. 76.): Ephesus, zwischen 54. und 56. n. Ch. Nach

Seiten der älteren Apostel, ja sogar von einer geschehenen Theilung des Wirkungskreises zwischen ihm und ihnen (V. 7—9.), und von der Forderung, der Armen in Jerusalem eingedenk zu seyn (V. 10.). Dagegen zur Zeit der zweiten Reise war P. gar noch nicht Heidenapostel, hatte noch keine Missionsreise gemacht, war auch in Jerusalem bloß, um Almosen dahin zu bringen, und nirgends gab es Heidengemeinen, an welche jene Forderung hätte ergehen können. Wie hätte bei dieser Gelegenheit alles das geschehn seyn sollen, was P. hier erzählt? Will man sich auf seinen Aufenthalt in Cilicien berufen, so muß man erst erweisen, daß derselbe lange gedauert habe, und da man ihn als bedeutend annehmen muß, damit die App. zu der Erkenntniß kommen konnten, die sie gewannen, so muß man auch die Frage beantworten, wie es komme, daß sie nicht, wie nach Antiochia, so auch nach Cilicien eine Botschaft zur Revision gesandt hatten, denn erfahren konnten sie von dorther soviel als von Antiochia? Was aber in dieser Stadt geschehen war, das hatte er nicht allein, sondern viele Andre vor ihm und mit ihm gewirkt; dies konnte also weder als eine Beglaubigung seiner Berufung gelten, noch zu der Theilung führen, welche hier geschah. Hierzu kommt 3) daß P. zur Zeit der zweiten Reise noch gar nicht in der unabhängigen Stellung war, welche er nach seiner eigenen Erzählung einnahm. An beiden Stellen, wo Lukas derselben erwähnt, steht Barnabas als Hauptperson voran, auch nach der Rückkunft setzt ihn L. erst ganz zuletzt nach vielen Andern (XIV, 1.), und auf der bald begonnenen ersten Mission ist das Verhältniß noch das nehmliche. Im Briefe dagegen verschwindet Barnabas fast ganz, wo er erscheint, tritt er in die zweite Stelle, und die Haupthandlung geht von Paulus aus. Wollen wir also nicht annehmen, daß dieser die Sache falsch darstelle, nur sich selbst auf Kosten der Wahrheit erheben wolle, so können wir nicht glauben, daß er die nehmliche Reise meine, welche L. dort erzählt. Endlich 4) so wenig Einzelheiten uns dieser über die Reise giebt, so daß eine eigentliche Vergleichung gar nicht angestellt werden kann, so sprechen doch auch diese wenigen keineswegs für die Identität. Dort werden P. und Barn. geschickt, hier geht er mit B. κατὰ ἀποκ. hinauf; dort ist der Zweck Ueberbringung von Almosen, hier Besprechung mit den Aposteln; dort lautet sein Auftrag an die Aeltesten, hier geht er mit den Haupt-

apoſteln um. Zwar ließen ſich dieſe Verſchiedenheiten wohl noch ausgleichen, und können nicht als Entſcheidungsgrund gegen die Identität betrachtet werden; aber dies geht doch daraus hervor, daß die Annahme derſelben durch die erſcheinenden Data keineswegs gefordert, ja nicht einmal begünſtigt wird. Aus allem dieſen aber wird doch wohl ſoviel gewiß, daß wenn nicht noch beſondre Gründe entgegentreten, wir uns zu dieſer Annahme nicht entſchließen werden. Hören wir aber, was man dafür geſagt: 1) Paulus bezeichnet die Reiſe als ſeine zweite nach Jeruſalem, ſie muß alſo auch die zweite ſeyn. Nun giebt Lukas eine zweite Apg. XI, 30., alſo muß P. von dieſer reden, oder es entſtände Widerſpruch zwiſchen beiden. Die Richtigkeit der Argumentation iſt zuzugeſtehn, ſobald es wahr iſt, daß die Reiſe als die zweite wirklich bezeichnet werde. Schon im Comm. zu II, 1. iſt gezeigt worden, daß die Wörter ἔπειτα, πάλιν, διά, dieſer Anſicht allerdings ſehr günſtig ſeyen; aber ſchlechthin nothwendig iſt dies nicht; ἔπειτα muß nicht nur die nächſte Folge anzeigen, πάλιν bedeutet nicht iterum, ſondern rursus, und διὰ ließe ſich auch wohl durch während erklären, wofür Schott Apg. I, 3. V, 19. XXIII, 31. anführt; und überdies, hätte nicht P., der ſoviel gereiſt war, und jetzt wahrhaftig nicht damit umging, ſeine Reiſen zu erzählen, ſondern für ganz andre Zwecke ſchrieb, hätte er nicht der unbedeutenden Reiſe, die er einmal in Almoſenangelegenheiten machen müſſen, und die vielleicht nicht den mindeſten Eindruck auf ihn ſelbſt gemacht hätte, im Augenblick des Schreibens leicht vergeſſen haben können? Doch Nein, ſagt man, er mußte zu ſeiner Rechtfertigung aller ſeiner Reiſen erwähnen, und wenigſtens andeuten, daß eine oder mehrere, wenn er ſolche gemacht, ohne Wichtigkeit geweſen ſeyen; denn wenn er es nicht that, ſo blieb der Verdacht abſichtlicher Verſchweigung gegen ihn, und nur zu leicht wurde dann der Schluß gemacht, gerade die verſchwiegene Reiſe habe ihn als Schüler der Apoſtel dargeſtellt. Darauf kann mit Recht geantwortet werden*): a) Der Beweis, daß er kein

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß ich dieſe ganze Argumentation nicht als von mir erfunden ausbiete, ſondern geleſen habe, was von Winer, Flatt, Hemſen, Schott, A. in gleichem Sinne geſagt worden iſt. Aber es würde mir zu peinlich geſchienen haben, hier überall meine Vorgänger zu citiren, oder gar nur, was ſie geſagt, zu referiren.

Schüler der App. sey, war durch die Erzählungen im ersten Kapitel schon genügend geführt. Denn wenn er in der ersten Zeit seines Christenlebens keinen Unterricht von ihnen gesucht hatte, so ließ sich von seinem festen Charakter wohl erwarten, daß er es nach mehrjährigem Wirken noch viel weniger gethan haben werde; b) der Zweck der Erzählung im zweiten Kap. ist gar nicht mehr dieser Beweis, sondern vielmehr die Beurkundung der völligen Unabhängigkeit seiner Wirksamkeit unter den Heiden von der Auktorität der Apostel, und der Behauptung der christlichen Freiheit gegen die falschen Brüder. Es findet demnach keine solche Verbindung zwischen beiden Reisen Statt, die ihn hätten nöthigen können, alle die Berührungen zu erwähnen, in welche er mit der Gemeine in Jerusalem oder ihren Häuptern gekommen war, sondern es war genug, wenn er für jeden der beiden Sätze, die er behaupten will, diejenigen Data anführte, welche ihn in das erforderliche Licht stellten. Dies thut er in Bezug auf den ersten, daß er nicht ihr Schüler sey, durch die Erzählung seiner Geschichte bis dahin, wo er getrennt von Jerusalem in Cilicien zu wirken anfing; hinsichtlich seiner apostolischen Selbstständigkeit aber durch Anführung der Ereignisse, welche diese am stärksten beurkundeten, nehmlich der Verhandlungen in Jerusalem und des Vorfalles zwischen ihm und Petrus in Antiochia. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, war es gar nicht mehr nöthig, daß er alle seine Reisen erzählte, und brachte keinen Schaden, wenn er auch eine oder mehrere in der Mitte ausließ. c) Wir werden in seinen Erzählungen das ängstliche Bemühen gar nicht gewahr, seinen Gegenstand bis zur höchsten Evidenz zu bringen, und gegen jeden möglichen Einwurf des Mißtrauens zu verbollwerken. Schon im ersten Kap. deutet er weit mehr an, als er beweist, sagt nicht einmal von seiner ersten Anwesenheit, daß er da keinen Unterricht erhalten, und läßt denen, welche Möglichkeiten suchen wollten, wo er von den App. Unterricht empfangen hätte, noch gar manchen Ausweg offen. Warum sollte er gerade in der Einen Hinsicht so überaus ängstlich gewesen seyn?

2) Es ist nicht glaublich, daß Petrus nach dem Convente auf welchem er selbst zu einem freisinnigern Beschlusse mitgewirkt noch einmal in Antiochia der engherzigen Jüdischen Ansicht gehuldigt haben sollte. Da nun P. den Vorfall in jener Stadt offen

bar nach seiner Reise ordnet, so kann diese Reise nicht die zum Convent, sondern nur eine frühere, gewesen seyn. — Aber a) ist dies keinesweges so unglaublich als es scheint, sondern, wie oben schon bemerkt werden mußte, der Charakter des Petrus ließ dergleichen Inconsequenzen sehr wohl zu; b) der Beschluß von Jerusalem hatte über die zwischen beiden Classen von Christen zu haltende Gemeinschaft gar nichts festgesetzt, und Petrus konnte daher wohl meinen, daß er demselben nicht entgegen handelte, wenn er sich von den Heidenchristen sonderte; nur daß P. die Sache schärfer nahm, in ihrem unsittlichen Geiste und schädlichen Folgen richtiger übersah, als der befangne Petrus; c) Petrus handelte nicht minder wider beßre Ueberzeugung, wenn er vor dem Convent, als wenn er nach demselben so verfuhr. Denn nicht der Convent hatte ihm die bessere Ueberzeugung beigebracht, die er dort schon als die eigne ausspricht, sondern das Ereigniß mit Cornelius, das wenigstens nach der Apg. auch der zweiten Reise vorgängig ist. Es wird daher mit diesem Argumente nichts für diese gewonnen.

3) Paulus würde, wenn er von der Reise zum Convent spräche, des daselbst gefaßten Beschlusses erwähnt haben. Dies ist vornehmlich eine Waffe derer, welche den Brief selbst für früher halten. Ist aber, wie wir glauben, die Abfassung des Briefes gewiß viel später als der Convent, so hat dies Argument gar keine Kraft. Denn daß er in der Erzählung nicht von jenem Beschlusse spricht, erklärt sich sehr leicht aus dem richtig aufgefaßten Zwecke der Darstellung; daß er gegen Petrus desselben nicht erwähnt habe, können wir nicht einmal behaupten; und daß der Brief ihn mit Stillschweigen übergeht, kann entweder daher kommen, daß P. in den später erst gegründeten Gemeinen überhaupt keinen Gebrauch davon gemacht, oder auch, daß er die Gal. lieber durch Gründe als durch die Auktorität eines Dekrets bekämpfen wollen.

Eben so gilt auch 4) das Argument, daß P. in spätern Zeiten und seit dem Convente über den Hauptpunkt des Streites milder gedacht habe, als zuvor, nur höchstens bei der Annahme einer so ungemein frühen Abfassung des Briefes. Denn wenn dieser einer spätern Periode angehört, wie wir nicht bezweifeln, so giebt er selbst uns den sprechendsten Beweis, daß der Apostel, so nachgiebig gegen die Juden er war, wo das Gebot der Liebe es erheischte, so unerbittlich streng sich zeigte, wenn man einen Zwang

oder Glaubensartikel aus der Gesetz-Erfüllung machen wollte. Und zeigt er nicht in dem unläugbar spät geschriebenen Römerbriefe ganz die nehmliche Gesinnung, die, wenn nur die Gelegenheit gewesen wäre, ihn zu eben den Urtheilen geführt haben würde, die wir in dem unsern lesen? —

So fallen denn alle die Gründe, welche für die zweite Reise bisher aufgestellt worden sind, bei genauerer Betrachtung in Nichts zurück, und die eben aufgestellten Gegengründe bestehen in voller Kraft; daher auch wir mit vielen Vorgängern (d. h. allen denen, die für spätere Zeit gestimmt) das Urtheil fällen müssen, die hier erzählte Reise sey mit der zweiten der Apostelgeschichte nicht identisch, und überhaupt keine frühere als die dritte zum Convent.

Wir fragen weiter, ob sie vielleicht diese dritte Reise selbst sey? Auch für diese Annahme stehn bedeutende Namen; ich nenne Bullinger, Baronius*, Lap., Bald., Grot., Par., S. Schmidt, Moldenh., Pearson*, Semler, Koppe, Stroth*, Henke, Vogel*, Borger*, Eichhorn, Hug, Schmidt*, Ammon*, Winer, Hemsen, Schott; kann aber schon im Voraus nicht unbemerkt lassen, daß die Meisten sich mehr damit beschäftigen, entgegengesetzte Ansichten zu widerlegen, als die Identität der Reise im Briefe mit der zum Convente zu erweisen, und da nun die Gegner fast alle eine frühere Reise angenommen haben, so beschränkt sich das Meiste, was bisher gesagt worden ist, auf die auch von mir bereits gegebene Widerlegung der Meinung, daß die in Frage stehende vor dem apostolischen Convente gemacht worden sey. Nur Schott hat ganz neuerlich, durch Schraders und Köhlers Argumente für die Annahme einer spätern Zeit veranlaßt, den Gegenstand von dieser Seite beleuchtet (Erörterung S. 22—33.), aber freilich mit der ihm eigenthümlichen Gründlichkeit, so daß dem später Arbeitenden für die Widerlegung Jener wenig zu sagen übrig bleiben möchte. Betrachten wir die Sache unbefangen, so ist, die Abfassungszeit unsers Briefes in obiger Weise festgestellt, nur noch Eins von Zweien möglich: Entweder die Reise ist die zum Convent, oder, wie Köhler annimmt, eine andere Apg. XVIII, 22. angedeutete, also der letzten Anwesenheit in Galatien sehr kurz vorangegangene (was freilich Köhler, der den Brief so spät ansetzt, nicht mit anzunehmen braucht.). Eine andre kann es gar nicht seyn, denn zu-

schen Apg. XV, 35. und XVIII, 22. nähert sich P. nie wieder so an Jerusalem, daß es möglich wäre, an eine etwa von Lukas ausgelaßne Reise zu denken. Nun kann ich zwar nicht läugnen, daß auch nach dem, was Schott (Erört. S. 35 f.) dagegen gesagt hat, es mir mit Hemsen, Schrader, A. höchst wahrscheinlich vorkomme, daß — selbst die Unächtheit der Worte V. 22. δεῖ με — Ἱεροσόλυμα zugestanden — in dem Partic. ἀναβὰς eine Reise nach Jerusalem, und in καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν ein kurzer Besuch bei der κατ' ἐξοχὴν so genannten ἐκκλησία, der von Jerusalem, zu finden sey, und also doch die Möglichkeit vorhanden, daß P. im Briefe von einer späteren Reise, als der zum Convente, rede. Aber ich sehe auch dieser Annahme einige nachher anzuführende Schwierigkeiten entgegen stehn, die wenigstens soviel wirken, daß, wenn nicht entscheidende Argumente es verhindern, ich mich der gewöhnlichen Annahme gern anschließen würde. Für dieselbe spricht unläugbar, daß wir bei ihr nicht genöthigt sind, dem Apostel Uebergehung mehrerer Reisen zuzuschreiben, zumal einer für den streitigen Punkt so wichtigen, wie die zum Convente war; und daß bei dieser Reise Barnabas notorisch noch mit P. verbunden war, während wir bei jeder andern zu Hypothesen und Möglichkeiten unsre Zuflucht nehmen müssen, um den bald nach der Rückkehr von Jerusalem von ihm getrennten Mann wieder in Verbindung mit ihm zu bringen. Fragen wir nun aber zuerst nach der Zeit beider Reisen, so will ich mich zwar auch hier in keine tiefe chronologische Untersuchung einlassen, aber das glaube ich doch behaupten zu dürfen, daß, hätte man nicht von jeher beide für identisch angenommen, wohl Niemand darauf gefallen seyn würde, zwischen Paulus erstem Besuch in Jerus. und dem Convente einen Zeitraum von vierzehn Jahren anzunehmen, wie man doch thun muß, wenn P. die Reise zum Convent erzählt. Denn mit was kann man diese Zeit anfüllen? Mit seiner Reise nach der Heimath, die nicht lange Zeit gewährt haben kann, da er wenigstens in Judäa sich nicht aufhielt (wegen Gal. I, 22 f.); seinem Aufenthalt in Tarsus, von wo Barnabas ihn abholte, seinem einjährigen Verweilen in Antiochia (Apg. XI, 26.), der Reise nach Jerusalem mit der Almosenspende (XI, 30. XII, 25.), worauf die Absendung mit Barnabas sehr bald gefolgt zu seyn scheint, der ersten Missionsreise über Cypern, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien,

zurück nach Pisidien, und von hier zur See nach Antiochia, wo er blieb bis er die Conventsreise antrat (Apg. XIII, XIV.). Wie ist es möglich, diesen Ereignissen vierzehn Jahre zuzuerkennen, und darnach allen übrigen bis zur Gefangennehmung in Jerusalem nur sieben oder acht? Und doch muß man dies thun, sobald man die Angaben im Briefe auf die Conventsreise bezieht. Man muß entweder die erste Missionsreise auf eine Menge von Jahren ausdehnen, die sie nicht gewährt haben kann, so unbedeutend als sie im Vergleich mit den beiden spätern ist, oder sich entschließen, den Apostel viele Jahre in Cilicien zubringen zu lassen, wozu die Berechtigung noch geringer ist. Auch wenn man sich entschließen wollte, mit Eichhorn u. A. die vierzehn Jahre von der Bekehrung an zu rechnen, behielte man noch elf Jahre auszufüllen übrig, und auch für diese bei weitem nicht Ereignisse genug, wo man es mit einem Manne so thätigen Geistes zu thun hat, wie Paulus war. Ich kann dies Argument hier nicht weiter ausführen; aber ich muß bekennen, daß es mir, je mehr ich es im Einzelen durchdenke, desto bedeutender erscheint. Ich frage weiter nach Veranlassung und Zweck beider Reisen. In der Apostelgeschichte wird beides bestimmt angegeben, nehmlich als Veranlassung die von einigen Christen aus Judäa erhobene Forderung, daß auch die Heidenchristen das mosaische Ceremonialgesetz annehmen sollten, und der Widerstand des Paulus und Barnabas gegen dieses Ansinnen, als Zweck aber der Wunsch der Antiocheniſchen Gemeine, von den Aposteln in Jerusalem eine Entscheidung über diese Frage zu erhalten (XV, 1. 2.). Paulus in seiner Erzählung erwähnt einer Veranlassung mit keinem Worte, und wir können daher weder behaupten noch läugnen, daß es die in der Apg. angeführte gewesen sey. Wiefern aber sein, wenigstens angedeuteter, Zweck der war, sich mit den Aposteln über die von ihm unter den Heiden angewendete Lehrform zu verständigen, um fruchtloses Wirken zu vermeiden, erkennen wir ziemlich deutlich, daß ein Widerstand gegen seine freiere Lehrform, und die Besorgniß, eben dieser Widerstand könne ihm fernerhin ein Hinderniß eines segensreichen Wirkens werden, die eigentliche Ursache seines Hinaufgehens gewesen war. Die Ereignisse in Antiochia konnten demnach allerdings seinen Entschluß erzeugt haben; aber da der Widerstand der Judenchristen auch in der Folgezeit noch fortwährte, so folgt auch nicht,

daß gerade dieſe Ereigniſſe ihn erweckten, ſondern es können eben ſo wohl auch ſpätere, uns minder bekannte, denſelben Erfolg hervorgebracht haben. — Was die beſondern Umſtände beider Reiſen anlangt, ſo wird Paulus in der Apg. allerdings als bloßer Abgeordneter der Gemeine von Antiochia dargeſtellt, handelt in ihrem Auftrage, und kehrt zu ihr zurück; im Briefe aber werden wir von einem ſolchen Verhältniß nichts gewahr. Er ſagt nicht nur nichts von einem erhaltenen Auftrage, ſondern nicht einmal daß er von Antiochia aus hingereiſt ſey, und giebt als bewegende Urſache eine ἀποκάλυψις an, die man ohne Zwang nicht wohl anders als ihm ſelbſt zu Theil geworden denken kann. Nun läßt ſich zwar wohl denken, was auch Schott urgirt, daß zu der dem Lukas einzig bekannten äußeren Anregung auch die innere, deren P. erwähnt, hinzugekommen, ja ſogar, daß die ἀποκ. dem erhaltenen Auftrage vorangegangen, und P. ſelbſt Urheber des Beſchluſſes, ihn und Barnabas hinaufzuſenden, geweſen ſey, und hierdurch würden beide Berichte mit einander vereiniget; aber freilich kann dieſe Vereinigung nicht ſowohl als Argument für die Identität beider Reiſen gelten, als vielmehr, wenn dieſe anderswher höchſt wahrſcheinlich geworden wäre, zur Abweiſung von Gegengründen, aus dieſer Verſchiedenheit hergeleitet, angewendet werden. Und immer wird es feſtſtehn bleiben, daß P. im Briefe viel ſelbſtſtändiger erſcheint, als ihn die Apg. in dieſer Periode zeigt, während in der ſeit ſeiner zweiten Miſſionsreiſe ſich gar keine Spuren einer Abhängigkeit von der Antiochiſchen Gemeine mehr wahrnehmen laſſen. — Sein Verhältniß zu Barnabas iſt in der erſten Zeit ein untergeordnetes, wie dies auch in der Natur der Sache lag, da B. ihn von Tarſos abgeholt, und in ſofern zu ſeinem Gehülfen angenommen hatte; allein ſchon auf der erſten Miſſionsreiſe hatte die geiſtige Ueberlegenheit des Paulus ſich ſtark genug hervorgethan, um zur Zeit des Convents beide als gleichgeſtellt denken zu können, und wirklich zeigt die Apg. in dieſer Zeit keine höhere Stellung des Barnabas mehr; denn daß V. 12. B. voran ſteht, wird durch V. 2. 22. reichlich aufgehoben, und daß er im Briefe der App. ebenfalls zuerſt genannt wird (V. 25.), konnte entweder unabſichtlich ſeyn, oder auch darin ſeinen Grund haben, daß die App. den Mann, der von Anfang herein zu ihnen gehört hatte, immer noch höher achteten, als den erſt ſpäter hinzugekommenen, dem ſie vielleicht

jetzt erſt recht zu trauen anfingen. Auf ihre wirkliche Stellung gilt hieraus kein Schluß.

Wenn nun Lukas berichtet (V. 4.), P. und B. hätten der verſammelten Gemeine die Erfolge ihres Wirkens unter den Heiden erzählt, ſo kann man eben dies in Paulus Worten ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι zu finden meinen; denn nichts war natürlicher, zumal bei dem vorhandnen Zwecke ihres Dortſeyns, als daß ſie auch von der Lehrform ſprachen, deren ſie ſich bedient hatten, um dieſe Erfolge zu erzielen; aber freilich konnte dies bei einer andern Anweſenheit gerade ſo erfolgen, und dies Merkmal mußten alle Beſuche in Jeruſ. mit einander gemein haben; es entſcheidet folglich Nichts. Einer beſondern Beſprechung mit den Hauptapoſteln erwähnt nur P., und Lukas nicht; aber daraus kann nicht gefolgert werden, daß ſie damals gar nicht Statt gefunden. Denn auch dieſe verſtand ſich ſo von ſelbſt, daß auch wenn Lukas ihrer erwähnte, wir kein Gewicht darauf würden legen dürfen. Und wenn vielleicht dieſe Beſprechung ſich auf die Förderung des Zwecks, von welchem Lukas meldet, gar nicht, ſondern bloß auf die Anerkennung des Paulus in ſeiner Gleichheit und Unabhängigkeit bezogen hatte, ſo war um ſo natürlicher, daß Jener, ſelbſt wenn er um ſie wußte, ſie dennoch ausließ, dieſer aber vornehmlich ihrer Erwähnung that. Aehnlich verhält ſichs mit der Verhandlung über die Beſchneidung. Zwar meldet uns P. von einer ſolchen Nichts, weder von der geſchehenen Forderung der Phariſäerchriſten (Apg. XV, 5.), obwohl man dieſe in ſeiner Erzählung allenfalls noch finden kann, noch von der deßhalb gehaltenen Hauptverſammlung, den Reden dabei, und dem abgefaßten Beſchluß und Brief an die Gemeinen; umgekehrt aber Lukas kein Wort von dem was Paulus meldet, nehmlich von der Anerkennung ſeiner apoſtoliſchen Tüchtigkeit auf Seiten der Apoſtel in Jeruſalem, von der Theilung ihrer beiderſeitigen Wirkſamkeit, von der ihm zugemutheten Fürſorge für die Armen in Judäa; und in ſofern unterſcheidet ſich Paulus Erzählung allerdings von der des Lukas, und man kann nicht läugnen, das, was beide gemein haben, ſind nur entweder Zufälligkeiten, oder ſolche Dinge, die ſich bei jeder Anweſenheit in Jeruſalem begeben mußten, was aber weſentlich und charakteriſtiſch iſt, und, in beiden Berichten erzählt, zur Anerkennung der Einerleiheit der er-

zählten Begebenheiten zwingen würde, das ist in jeder der beiden Erzählungen etwas Anderes, und es könnten daher sehr wohl zwei ganz verschiedne Reisen seyn. Aber denken läßt sich dennoch, daß es eine und dieselbe sey, wiefern es eben so möglich war, daß, was P. erzählt, sich bei derselben Gelegenheit zutrug, bei welcher die Frage über die Verpflichtung der Heidenchristen zur Annahme des Gesetzes entschieden wurde. Lukas brauchte dessen, was in Bezug auf P. geschah, nicht zu gedenken, weil es zu seinem Gegenstande nicht gehörte, und überdies für ihn und seine Leser die Sache keine Wichtigkeit mehr haben konnte, nachdem P. durch eine so vieljährige unabhängige Thätigkeit den klarsten faktischen Beweis davon gegeben hatte, daß er zum Heidenapostel berufen, und als Solcher selbstständig zu handeln berechtigt war; und Paulus hatte kein Interesse, von einer Verhandlung zu berichten, deren Ausgang seinen Lesern entweder schon längst, vielleicht durch ihn selbst, bekannt, oder nach seiner Ansicht gar nicht zu wissen unentbehrlich war, mit dem Zweck seiner jetzigen Erzählung aber in gar keiner Verbindung stand. Denn, wie schon oft erwähnt werden mußte, es ist ja hier gar nicht sein Zweck, über diesen Gegenstand, sondern allein, über seine persönliche und amtliche Selbstständigkeit eine Erklärung abzugeben, und dies konnte er thun, ohne jener Conventsverhandlungen und Schlüsse nur mit einer Sylbe zu erwähnen. Also auch von dieser Seite her noch keine Nöthigung, Verschiedenheit der beiden Reisen anzunehmen. Auch das läßt sich nicht behaupten, daß, wenn bei dieser Gelegenheit über die Stellung des Paulus gegen die übrigen Apostel eine Entscheidung zu Stande gekommen, und die Theilung der Wirkungskreise ausgemacht worden wäre, im Briefe der Synode dessen hätte erwähnt werden müssen: denn eines Theils waren die Apostel über diesen Punkt gar nicht befragt worden, und hatten daher gar nicht nöthig, in ihren Antwortschreiben einer Sache zu erwähnen, die von den Syrischen und Cilicischen Gemeinen nicht bezweifelt worden war, andern Theils haben wir uns die von P. erzählte Uebereinkunft gar nicht als einen so förmlichen Theilungstraktat zu denken, daß eine amtliche Kundmachung desselben erforderlich gewesen wäre, und endlich würde eine solche Kundmachung, weit entfernt, dem P. seine rechte Selbstständigkeit zu sichern, eher das Gegentheil bewirkt haben, wiefern darin eine Andeutung lag, daß

er nur durch die Zustimmung der Jerusalemschen Gemeine zum Heidenapostel erhoben, also ein Mann von ihrer Ernennung, d. h. von ihnen abhängig wäre. Er hätte also eine solche Erwähnung im Briefe nicht einmal zugeben dürfen, wenn man sie im Sinne gehabt hätte. Die Behauptung Schraders (S. 79.), die Apostel hätten, wenn jene Uebereinkunft damals schon Statt gefunden hätte, einen solchen Brief gar nicht mehr schreiben können, ist ganz unrichtig. Denn nicht allein waren sie befragt worden, und daher zu antworten verpflichtet, und der Beschluß war in Gegenwart des P., also gewiß mit dessen Bewilligung gefaßt worden, denn P. war nicht der Mann, der stillgeschwiegen haben würde, wenn etwas seiner Ansicht durchaus Widersprechendes beschlossen worden wäre, sondern ein solches Stillschweigen würde auch sie selbst in eine ganz falsche Stellung gebracht haben, als ginge die ganze Christenheit außer Judäa sie, die vom Herrn zu Boten an die gesammte Menschheit ernannten Männer, nun gar nichts mehr an, in den Gemeinen aber die Spaltung nicht aufgehoben, sondern vermehrt haben, wiefern darin die Erklärung gelegen hätte, es beständen zwei gesonderte christliche Kirchen, davon die eine sich um die Angelegenheiten der andern gar nicht kümmern dürfe, was eben jetzt verhütet werden sollte, indem die eine sich in unwesentlichen Dingen wenigstens für jetzt noch nach der andern richtete. Eben so unrichtig ist die Behauptung desselben Verfassers (S. 80.), daß P. in Jerusalem Apg. XV. noch als Einer erscheine, der wenig für das Evangelium geleistet habe, und sich daher mit den ältern App. nicht vergleichen könne. Denn nicht nur hatte er da schon Bedeutendes geleistet, wie die Geschichte selbst, und Lukas eigene Worte bezeugen (XIV, 27. XV, 3. 4. 12.), sondern er und Barnabas erhalten auch von den Aposteln selbst im Briefe ein höchst ehrenvolles Zeugniß (V. 26.), und daß sie nicht Apostel genannt werden, ist kein Beweis, daß sie als solche nicht betrachtet worden seyen. Auch die Ermahnung, der Armen eingedenk zu seyn, entscheidet nicht für eine spätere Zeit, denn eines Theils ist es nicht ganz richtig, daß P. unmittelbar nach der Beilegung des Streits in lauter solche Gegenden gegangen sey, in denen der Name Christi gar noch nicht genannt war (vgl. XV, 41. XVI, 4.), andern Theils mußte ja auch nicht die Meinung seyn, daß er augenblicklich eine Spende sammeln sollte, sondern nur, daß,

wo er Heidengemeinen ſammelte, er auch der Armen von Jeruſalem gedächte. Daß die falſchen Brüder Apg. XV. zum erſten Male aufgetreten, Galat. II. aber ihr Einfluß ſchon ſo groß geweſen ſey, daß er dem Beſtehen des Chriſtenthums Gefahr gedroht habe (Schrader S. 81.), iſt auch nicht richtig. Denn, wie auch Schott gezeigt, in Antiochia konnten ſie damals zum erſten Male erſcheinen, aber in Jeruſalem doch ſchon längſt wirkſam geweſen ſeyn, da ſie ja von dort ausgingen. Endlich die wenigen Tage, die nach Schr. Anſicht Paulus nach der Rückkehr in Antiochien verweilt haben ſoll, ehe er ſich von Barnabas trennte, werden bei genauerer Betrachtung keineswegs beſtätigt (vgl. Schott S. 30.). Köhlers Argumente ſind theils im Obigen ſchon berückſichtigt worden, theils enthalten ſie ganz unerweisliche, aus der Luft gegriffene Dinge. Und ſo ſcheint allerdings als Ergebniß der Prüfung das hervorzugehn, daß die zwiſchen beiden Erzählungen bemerkten Verſchiedenheiten nicht ſo beſchaffen ſeyen, daß man zu der Annahme, P. rede von einer andern Reiſe, als der zum Convent, genöthigt werde. Könnte daher der oben von mir erwähnte Anſtoß in Betreff der Zeit vollkommen beſeitigt, könnte dann ferner dargethan werden, entweder, daß er keine ſpätere Reiſe meinen könne, oder daß zwiſchen beiden ſo weſentliche Aehnlichkeiten Statt finden, daß man ſie für Eine halten müſſe, ſo würden jene Verſchiedenheiten dieſem Endreſultate nicht entgegen ſtehn. Aber freilich, ſolange dies nicht iſt, ſo lange jene, wie mir ſcheint, ſehr bedeutende chronologiſche Schwierigkeit ſtehen bleibt, und dieſer Beweis nicht geführt worden iſt, ſolange wird man ſich zur Identitäts-Erklärung immer noch nicht berechtigt fühlen können. Ob die Löſung jenes Zweifels möglich ſey, will ich unentſchieden laſſen, aber das getraue ich mir zu behaupten, daß der Beweis der Identität der Sachen aus den Nachrichten und Spuren, die wir haben, nicht geführt werden könne.

So bliebe nur übrig, zu fragen, ob die Reiſe vielleicht einer ſpätern Zeit angehören könne? An die Zeit, welche Schrader annimmt, können wir durchaus nicht denken, denn da müßten wir auch die Abfaſſung des Briefes weiter hinaus datiren, als wir, durch unſre Unterſuchungen geleitet, es thun dürfen. Alſo fragt ſich nur noch, ob vielleicht mit Köhler zwiſchen die zweite und dritte Miſſionsreiſe? Damit dies wenigſtens möglich werde, müſſen wir

Apg. XVIII, 22. eine Reise nach Jerusalem annehmen. Das wird nach Andern zuletzt von Schott (S. 35 f.) geläugnet. Er sagt, Lukas hätte, wenn er hier von einer Reise dahin gesprochen hätte, die Worte εἰς Ἱεροσόλυμα nach ἀναβάς nicht weglassen können. So oft er in seinen Schriften ἀναβαίνειν auf ein Gehen nach Jerus. beziehe, stehe auch immer die Erwähnung dieser Stadt dabei, Luk. II, 42. XVIII, 10. 31. XIX, 28. Apg. XI, 2. XV, 2. XXI, 4. 12. 15. XXIV, 11. XXV, 1. 9.; auf Stellen, wie Joh. VII, 8. 10. XII, 20., könne man sich nicht berufen, weil dort schon die übrigen Beisätze und der Zusammenhang genügend andeuten, daß vom Hinaufgehen nach Jerus. die Rede sey. Die fragliche Stelle erkläre sich am natürlichsten vom Hinaufsteigen aus dem Hafen nach der höher gelegnen Stadt; selbst bei angenommener Aechtheit der Worte δεῖ — Ἱεροσόλυμα V. 21. sey nicht nothwendig, daß P. wirklich dahin gereist sey, indem er auch seinen ersten Plan später geändert haben könne. Da sie aber wahrscheinlich unächt seyen, so sey um so weniger an eine Reise nach Jerusalem zu denken. Hierauf aber läßt sich Folgendes antworten: daß Lukas in der Regel die Ortsbestimmung zu ἀναβαίνειν hinzusetze, berechtige zu keinem Schlusse; denn dies müsse allenthalben geschehen, wo nicht aus dem Zusammenhange selbst klar zu erkennen sey, wohin Einer gehe; aber auch wo dies der Fall sey, bleibe es dem Schriftsteller frei, sie hinzuzufügen oder nicht, und es könne wohl geschehen, daß er sie gewöhnlich beifüge, und ein oder einige Male weglasse. Eine solche Stelle ist die fragliche ohne Zweifel, sobald V. 21. unverletzt stehen bleibt. Betrachten wir aber die von ihm gegebnen Stellen selbst, so zeigt sich, daß Luk. XVIII, 31. XIX, 28. Apg. XI, 2. XXI, 15. XXIV, 11. XXV, 1. 9. der Beisatz gar nicht fehlen kann; XXI, 4. 12. dies zwar zum Verstehen nicht so nothwendig wäre, aber doch gerade auf Jerusalem ein besondrer Nachdruck liegt, der diesen Namen wegzulassen nicht gestattete; Luk. XVIII, 10. gar nicht hergehört; II, 42. εἰς Ἱεροσ. kritisch gar nicht sicher steht, indem es in BDL. 125. 219. Mt. r. Syr. Pers. polygl. Kopt. Sahid. Cant. nicht zu finden, und höchst wahrscheinlich eine Glosse ist; so daß nur etwa Apg. XV, 2. übrig bleibt, wo allerdings εἰς Ἱερουσαλήμ eben so wohl fehlen als dabei stehn könnte. Aber von einem Gebrauche des Schriftstellers kann bei so gestalteten Sachen

nicht mehr die Rede seyn, und der Gebrauch des Johannes, wenn er auch für Lukas nichts entscheiden kann, ist doch wenigstens nicht mehr ganz als ungültig abzuweisen. Die Aechtheit der Stelle V. 21. scheint mir, obwohl auch Lachmann sie ausgeworfen hat, noch keinesweges so sehr problematisch; zwar fehlt sie in AE. 13. 14. 15. 36. 69. u. a. Hdschr. Copt. Aeth. Arm. Vulg.; aber nicht nur erscheint sehr möglich, daß man sie ausgelassen habe, weil man im Verfolg keinen Besuch in Jerusalem gefunden, sondern man begreift auch ohne diese Worte gar nicht, warum P. durchaus nicht in Ephesus bleiben wollte, so wie ich auch fragen möchte, warum er nach Käsareia gesegelt sey, wenn er von Vorn herein nicht nach Jerusalem, sondern nach Antiochia wollte? Sind aber jene Worte ächt, so kann ich an eine Aenderung des so bestimmt mit πάντως ausgesprochenen Entschlusses nicht mehr denken, sondern nehme an, er ging von Käsareia nach Jerusalem. Somit wäre wenigstens die Möglichkeit gegeben, daß P. zwischen dem Convent und der Abfassung des Briefes noch einmal in Jerusalem gewesen wäre. Aber freilich auch weiter Nichts; weder die ἀποκάλυψις, die ihn zur Reise bewog, wird irgend wo erwähnt, wir müßten denn in dem δεῖ με πάντως Apg. XVIII, 41. eine Andeutung davon erkennen wollen; noch bietet die vorhergehende Geschichte seiner Reise solche Erscheinungen dar, von denen wir mit einiger Sicherheit sagen dürften, sie hätten die Besorgniß fruchtlosen Wirkens, und den Entschluß der Mittheilung in ihm geweckt, denn die Verfolgungen der ungläubigen Juden können nicht als solche angesehen werden; noch läßt sich irgend woher nachweisen, wie Barnabas wieder mit Paulus in Verbindung gekommen, und was Ursach gewesen sey, daß Letzterer gerade mit ihm nach Jerusalem gegangen sey, obwohl weder die frühere Trennung, noch das Stillschweigen des Lukas einen entscheidenden Grund für das Gegentheil darbietet. Da er von Jerus. nach Antiochia geht, und dort einige Zeit verweilt, so könnte wenigstens für den Vorfall mit Petrus dort ein Platz gefunden werden. Aber eine Schwierigkeit tritt doch entgegen, für die ich noch keine Lösung zu finden weiß. Wenn nehmlich das, was P. Gal. II. erzählt, dieser Zeit angehört hat, der Brief aber bald nach Apg. XVIII, 23. abgefaßt worden ist, so kann die Zeit zwischen jenem Besuche und seiner letz-

ten Anweſenheit in Galatien nur als ſehr kurz angenommen werden, denn unmittelbar von Antiochia reiſt er dahin ab. Nun, 1) ſollten ſich nicht davon nothwendig in ſeiner Erzählung Spuren finden? Sollte er nicht, anſtatt der Beſtimmung διὰ δεκατεσσ. ἐτῶν lieber geſetzt haben: vor kurzem? nicht erwähnt haben, daß der Streit mit Petrus unlängſt erſt vorgefallen war? Iſt nicht die ganze Erzählung ſo abgefaßt, als ſpreche er von etwas viel Früheren? Dann aber 2) wie konnte er in dieſem Falle von der Armenunterſtützung ſagen, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι? Es war ja ganz unmöglich, daß er es ſchon gethan hatte, wenn wir nicht annehmen wollen, er habe es in Galatien ſelbſt gethan, wozu aber die Gelegenheit nicht ſehr günſtig geweſen ſeyn würde. Doch könnte vielleicht 1 Kor. XVI, 1. für dieſe Annahme ſprechen. Soviel indeß iſt auch hier gewiß, zureichenden Grund zu der Behauptung, Paulus meint die Apg. XVIII, 22. angedeutete Reiſe, haben wir ſo wenig als zum Gegentheil. Und ſo ſcheint es mir denn, als ob ein feſtes Urtheil über dieſe Reiſe gar nicht gefällt werden könne. Die Apg. XI. XII. erwähnte iſt es ſicher nicht, welche aber von den andern beiden, die er vor Abfaſſung des Briefes noch gemacht, iſt unentſchieden, und nicht zu entſcheiden möglich. Mich wenigſtens hat weder das, was ich ſelbſt aufgefunden, noch was ich von meinen Vorgängern erlernt, dahin bringen können, daß ich ein beſtimmtes Urtheil auszuſprechen wagte. Doch genug hiervon.

7.

Ueber den Werth des Briefes glaube ich meinen Leſern noch ein Wort ſchuldig zu ſeyn. Ich freue mich zu ſehen, daß auch Winer ihm (proleg. S. 16.) einen hohen Werth beilegt, denn er verdient eine hohe Schätzung; aber wenn er ihn höher achtet, als den Römerbrief, ſo kann ich ihm nicht beiſtimmen. Ich will in der Kürze ſagen, was ich denke.

Richten wir zuerſt unſern Blick auf den eigentlichen Lehrſtoff im Briefe, ſo finden wir darin die Rechtfertigungslehre des Römerbriefs, aber weder ſo vollſtändig, noch ſo ſyſtematiſch durchgeführt, wie dort, auch nicht ſowohl begründet oder erwieſen, als vielmehr gegen die Geſetzfreunde in Schutz genommen.

Daher in dieser Beziehung wohl der Römerbrief den unsrigen, nicht aber umgekehrt, erklärt. Was also die paulinische Hauptlehre ist, das ist zwar hier zu finden, aber keinesweges vollständig. Dagegen aber erhalten wir herrliche Aufschlüsse über das Verhältniß des Gesetzes zum Ganzen des göttlichen Erziehungs- und Erlösungs-Plans, Aufschlüsse, die uns überzeugt haben, wie tiefe und helle Blicke der Apostel in die Geschichte der Menschheit gethan hatte; vornehmlich aber eine Entfaltung des Verhältnisses, in welchem der bis zur Mannesreife eines lebendigen Glaubens hindurchgedrungne Mensch zu Gott steht, als Sohn, und in dieser Eigenschaft als frei, und über diese Freiheit selbst, ihr Wesen, ihre Ausdehnung und ihre Grenzen; und von dieser Seite ergänzt der Galaterbrief den an die Römer in einem wesentlichen Stücke der Lehre.

Die Darstellungsart ist, was die Anordnung der Materien anlangt, sehr vorzüglich. Schon im ersten Theile, der Selbstvertheidigung des Apostels durch Erzählung seiner Geschichte, zeigt sich eine so klare, so durchdachte Ordnung der einzelen Gegenstände, daß, wenn nicht wir, die sachunkundigen Leser, so manche uns unbekannte Thatsache deutlicher ausgesprochen, oder vollständiger ausgeführt wünschen müßten, uns diese Erzählungen Nichts zu wünschen übrig lassen würden. Eben so zeigt sich im zweiten Theile und nicht minder im dritten, so weit die Gegenstände es erlauben, d. h. bis zum Ende des fünften Kapitels, eine höchst lichtvolle Ordnung, ein ruhiges, klares Fortschreiten von Gedanken zu Gedanken, von Beweis zu Beweis, das den Apostel nicht nur als höchst vertraut mit seinem Stoffe, sondern auch als gebildeten Denker kennen lehrt. Die Argumente, deren er sich bedient, sind freilich nicht durchaus beweisend, die zumal, die er auf Schriftstellen begründet; aber wir dürfen ihm dies nicht zur Schuld anrechnen, da wir zu bedenken haben, daß seine Zeit und Bildung es so mit sich brachte. Aber hier kann ich nicht umhin, einen andern Punkt zu berühren, der mir nicht unwichtig scheint. Er betrifft die Ehrlichkeit des Apostels. Es ist mir nehmlich vorgekommen, daß man, das Ungenügende seiner Argumentationen, die oft Scheingründen nur zu ähnlich sind, erkennend, sich sein Verfahren daraus zu erklären suchte, daß man annahm, P. habe diese Mängel alle wohl eingesehn, recht gut ge-

ten Anweſenheit in Galatien nur als ſehr kurz angenommen werden, denn unmittelbar von Antiochia reiſt er dahin ab. Nun, 1) ſollten ſich nicht davon nothwendig in ſeiner Erzählung Spuren finden? Sollte er nicht, anſtatt der Beſtimmung διὰ δεκατεσσ. ἐτῶν lieber geſetzt haben: vor kurzem? nicht erwähnt haben, daß der Streit mit Petrus unlängſt erſt vorgefallen war? Iſt nicht die ganze Erzählung ſo abgefaßt, als ſpreche er von etwas viel Früheren? Dann aber 2) wie konnte er in dieſem Falle von der Armenunterſtützung ſagen, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι? Es war ja ganz unmöglich, daß er es ſchon gethan hatte, wenn wir nicht annehmen wollen, er habe es in Galatien ſelbſt gethan, wozu aber die Gelegenheit nicht ſehr günſtig geweſen ſeyn würde. Doch könnte vielleicht 1 Kor. XVI, 1. für dieſe Annahme ſprechen. Soviel indeß iſt auch hier gewiß, zureichenden Grund zu der Behauptung, Paulus meint die Apg. XVIII, 22. angedeutete Reiſe, haben wir ſo wenig als zum Gegentheil. Und ſo ſcheint es mir denn, als ob ein feſtes Urtheil über dieſe Reiſe gar nicht gefällt werden könne. Die Apg. XI. XII. erwähnte iſt es ſicher nicht, welche aber von den andern beiden, die er vor Abfaſſung des Briefes noch gemacht, iſt unentſchieden, und nicht zu entſcheiden möglich. Mich wenigſtens hat weder das, was ich ſelbſt aufgefunden, noch was ich von meinen Vorgängern erlernt, dahin bringen können, daß ich ein beſtimmtes Urtheil auszuſprechen wagte. Doch genug hiervon.

7.

Ueber den Werth des Briefes glaube ich meinen Leſern noch ein Wort ſchuldig zu ſeyn. Ich freue mich zu ſehen, daß auch Winer ihm (proleg. S. 16.) einen hohen Werth beilegt, denn er verdient eine hohe Schätzung; aber wenn er ihn höher achtet, als den Römerbrief, ſo kann ich ihm nicht beiſtimmen. Ich will in der Kürze ſagen, was ich denke.

Richten wir zuerſt unſern Blick auf den eigentlichen Lehrſtoff im Briefe, ſo finden wir darin die Rechtfertigungslehre des Römerbriefs, aber weder ſo vollſtändig, noch ſo ſyſtematiſch durchgeführt, wie dort, auch nicht ſowohl begründet oder erwieſen, als vielmehr gegen die Geſetzfreunde in Schutz genommen.

Daher in dieser Beziehung wohl der Römerbrief den unsrigen, nicht aber umgekehrt, erklärt. Was also die paulinische Hauptlehre ist, das ist zwar hier zu finden, aber keinesweges vollständig. Dagegen aber erhalten wir herrliche Aufschlüsse über das Verhältniß des Gesetzes zum Ganzen des göttlichen Erziehungs- und Erlösungs-Plans, Aufschlüsse, die uns überzeugt haben, wie tiefe und helle Blicke der Apostel in die Geschichte der Menschheit gethan hatte; vornehmlich aber eine Entfaltung des Verhältnisses, in welchem der bis zur Mannesreife eines lebendigen Glaubens hindurchgedrungne Mensch zu Gott steht, als Sohn, und in dieser Eigenschaft als frei, und über diese Freiheit selbst, ihr Wesen, ihre Ausdehnung und ihre Grenzen; und von dieser Seite ergänzt der Galaterbrief den an die Römer in einem wesentlichen Stücke der Lehre.

Die Darstellungsart ist, was die Anordnung der Materien anlangt, sehr vorzüglich. Schon im ersten Theile, der Selbstvertheidigung des Apostels durch Erzählung seiner Geschichte, zeigt sich eine so klare, so durchdachte Ordnung der einzelen Gegenstände, daß, wenn nicht wir, die sachunkundigen Leser, so manche uns unbekannte Thatsache deutlicher ausgesprochen, oder vollständiger ausgeführt wünschen müßten, uns diese Erzählungen Nichts zu wünschen übrig lassen würden. Eben so zeigt sich im zweiten Theile und nicht minder im dritten, so weit die Gegenstände es erlauben, d. h. bis zum Ende des fünften Kapitels, eine höchst lichtvolle Ordnung, ein ruhiges, klares Fortschreiten von Gedanken zu Gedanken, von Beweis zu Beweis, das den Apostel nicht nur als höchst vertraut mit seinem Stoffe, sondern auch als gebildeten Denker kennen lehrt. Die Argumente, deren er sich bedient, sind freilich nicht durchaus beweisend, die zumal, die er auf Schriftstellen begründet; aber wir dürfen ihm dies nicht zur Schuld anrechnen, da wir zu bedenken haben, daß seine Zeit und Bildung es so mit sich brachte. Aber hier kann ich nicht umhin, einen andern Punkt zu berühren, der mir nicht unwichtig scheint. Er betrifft die Ehrlichkeit des Apostels. Es ist mir nehmlich vorgekommen, daß man, das Ungenügende seiner Argumentationen, die oft Scheingründen nur zu ähnlich sind, erkennend, sich sein Verfahren daraus zu erklären suchte, daß man annahm, P. habe diese Mängel alle wohl eingesehn, recht gut ge-

wußt, wie mancher seiner Beweise wenig oder nichts beweise, aber sich derselben doch bedient, weil er es mit Leuten zu thun gehabt, bei denen mit bündigeren Argumenten nichts auszurichten gewesen sey, habe also, nur die Richtigkeit seiner Hauptsätze — denn von diesen sey er überzeugt —, und seinen Zweck, diesen Eingang ins Herz und Leben zu verschaffen, ins Auge fassend, sich solcher Mittel bedient, die er, als gebildeter Mann, und in die Geheimnisse der heiligen Philosophie eingeweiht, selbst nicht als die rechten anerkannt habe; kurz er habe betrogen, um zum Ziele zu gelangen. So rettet man seinen Verstand, aber auf Kosten seiner Sittlichkeit, und, wie ich glaube, ohne Berechtigung, wie ohne Noth. Daß Paulus höher stand, als seine Leser, versteht sich von selbst; stand er doch höher als die übrigen Apostel, wie an Bildung so an Verstandesschärfe und Geistesklarheit; daß er in seinem Unterrichte herabsteigen mußte zur Unfähigkeit seiner Schüler, um ihnen die hohen Wahrheiten, deren Verbreitung ihm anvertraut war, begreiflich und annehmbar zu machen, lag in der Natur der Sache, und daß ers wirklich gethan, geht aus seinen eignen Aeußerungen hervor (vgl. 1 Kor. III, 1. 2. Röm. VI, 19.). Auch sehen wir ihn in seinen Briefen bisweilen so verfahren, daß er Sätze seiner Theologie durch Analogien menschlicher Verhältnisse zu erläutern sucht, z. B. Gal. III, 15. und in der angef. Römerstelle; aber dann fehlt auch die Andeutung nicht, daß er seinen höheren Standpunkt verlasse, und auf einen niedrigeren herabtrete, und schon dies allein, noch mehr aber die allenthalben erkennbare Ehrlichkeit und Geradheit seines Charakters, kann uns zum Beweise dienen, daß er überall mit Redlichkeit verfahre, und da, wo er solche Andeutungen nicht hinzufügt, von der Beweiskraft seiner Argumente eben so überzeugt sey, als er von seinen Lesern fordert, sich davon überzeugen zu lassen. Daß er es aber auch wirklich sey, das wird man, glaube ich, erkennen, wenn man sich nur unbefangen in die Form der Geistesbildung hineindenkt, welche jener Zeit und jenem Volke eigen, und, wie ich glaube, einzig möglich war. Rationalisten, oder Philosophen, im vollen Sinne des Worts, konnten Juden, selbst die gebildetsten, unmöglich seyn. Zwar war das Bedürfniß höherer Erkenntniß, und tieferer theologischer Weisheit, als der Buchstabe ihrer heiligen Schriften ihnen darbot, in ihnen aufgewacht, und auch

einige Bekanntschaft mit den Ergebnissen der griechischen Philosophie zu ihnen durchgedrungen; aber bis dahin war es noch nicht mit ihnen gekommen, daß alle Auktorität zu Begründung ihrer Lehrsätze ihnen unentbehrlich geschienen hätte, und den Glauben an die göttliche Anordnung ihres Religionsinstituts, und die höhere Offenbarung, die ihrem Gesetzgeber und seinen Nachfolgern, den Propheten, zu Theil geworden, hatten sie noch keineswegs abgelegt. Nun, von der Wahrheit ihrer Lehrsätze auf der einen, und von der Nothwendigkeit, daß Gottes Offenbarung alles, was Menschenweisheit darbieten könne, übertreffen, alles Wissenswürdige der Menschheit verkündigen müsse, auf der andern Seite, lebendig überzeugt, was konnten sie wohl anders, als a priori den Satz bei sich selbst feststellen, es müsse das alles, was ihnen als wahr und richtig erschien, in den Büchern, die sie als Gottes Offenbarung betrachteten, enthalten seyn? Der Buchstabe enthielt es nicht, aber darin seyn sollte es doch: so konnten sie nicht anders, als einen tiefern Sinn jenes Buchstabens voraussetzen, welcher durch Deutung ergründet werden müsse; und hatte sich einmal diese Annahme in den Gemüthern festgestellt, so konnte ihre Anwendung so leicht nicht mehr in Grenzen eingeschlossen werden; denn was ein Jeder für heilsame Wahrheit hielt, das mußte er in der Fundgrube aller Wahrheit zu finden hoffen, und eben darum fand ers auch. Und da es nun an einer sichern Basis und Norm der Auslegung fehlen mußte, so war auch keine Widerlegung weiter möglich. Das Verfahren war also ohne Zweifel falsch, aber es ging aus einem Grundirrthum in richtiger Consequenz hervor, und dieser Irrthum war in der Bildungsstufe der Zeit und des Volks nothwendig begründet; welches Recht haben wir da, zu glauben, daß irgend ein Individuum an ihm nicht Theil genommen, wenn es uns nicht unläugbare Beweise davon giebt; und welches Recht erst, wenn wir im Gegentheil einen Mann gerade so verfahren sehn, wie eben jene Umstände es mit sich brachten, und zwar consequent so verfahren, welches Recht haben wir, von ihm zu behaupten, er habe an der allgemeinen Krankheit nicht gelitten, sondern dieselbe nur fingirt, um sich der Schwachheit seiner Zeitgenossen anzupassen? Wir zeihen ihn damit des Betrugs, der Heuchelei; das dürfen wir nicht, wo uns Beweise fehlen, oder wenn wirs thun, so thun wir ihm Unrecht,

und behandeln ihn nach einer Regel, nach der wir uns ſelbſt nimmermehr behandelt ſehen wollen. Alſo entweder man beweiſe, daß Paulus in dieſer Hinſicht höher ſtehen konnte, und wirklich ſtand, als es ſeinem Zeitalter angemeſſen und möglich war, oder man geſtehe ehrlich ein, daß er hierin mit Andern auf Einer Stufe blieb, aber laſſe ſeinen ſittlichen Charakter, laſſe ſeine Ehrlichkeit ungekränkt!

Doch noch von einer andern Seite her hat unſer Brief einen ganz beſondern Werth, wiefern er uns nehmlich den Apoſtel von Seiten ſeines Herzens kennen lehrt, was im Römerbriefe freilich nicht in dieſer Art der Fall ſeyn konnte. Auch andre Briefe thun dies, z. B. die an die Theſſalonicher, an die Philipper, an Philemon, und beſonders die Korintherbriefe. Aber der unſrige in ganz beſondrer Art. Mit den Gemeinen in Theſſalonich und Philippi, ſo wie mit Philemon, ſtand er in freundlichem Verhältniß, und wir fühlen uns, wenn wir dieſe Briefe leſen, wunderſam erquickt durch den Geiſt der Liebe und Zärtlichkeit, der ſie durchweht; mit den Korinthern hatte er Urſach unzufrieden zu ſeyn, und wir ſehn dieſelbe Liebe auch in der Unzufriedenheit ſich ausſprechen, und den Ernſt, den er anwenden muß, mildern und heiligen; aber ſo ſtark angegriffen war er nirgends als in den Galatiſchen Gemeinen. Hier war ſeine Perſönlichkeit tief verletzt, ſein ſittlicher Charakter hart verunglimpft, ſein Apoſtel-Anſehn ſo gut als vernichtet, und ſein heiliges Werk, der theuerſte Gegenſtand alles ſeines Wirkens und Strebens, an den Rand des Untergangs gebracht. Da ſehen wir ihn in tiefſter Angegriffenheit, ſehn die Stärke ſeiner Empfindungen, ſehn die natürliche Heftigkeit ſeines Temperaments, und ſelbſt Ausbrüche von Leidenſchaft können uns nicht entgehn. Aber eben hierin doch, wie groß und verehrungswürdig ſtellt er ſich uns dar! Wie deutlich beurkundet uns der ganze Brief, daß es ihm nicht um ihn ſelbſt, ſondern um die heilige Sache zu thun iſt; wie innige Liebe zu ſeinen abtrünnigen Kindern zeigt er uns, wie große Geneigtheit, Alles zu vergeſſen und zu vergeben, wenn nur ſie zum rechten Sinn zurückkehren werden; wie herzlich bietet er die Hand zum Frieden, und wie mächtig fühlt er ſich gedrungen, alles zu thun, was möglich iſt, ob es gelingen möchte, daß am Ende doch noch Chriſtus eine Geſtalt gewinne auch in ihnen! Ich ſchmeichle mir mit der Hoff-

nung, daß es mir im Commentar gelungen sey, dem Leser einige der Tiefen seines unvergleichlichen Herzens aufzudecken; und wenn dies ist, so darf ich auch hoffen, daß Keiner unter ihnen den Brief ohne die Ueberzeugung weglegen werde, daß wir an ihm ein köstliches Kleinod besitzen, und Mancher wohl darum ihn noch öfter wieder suchen, weil es wohl thut, mit solch einem Herzen eine immer vertrautere Bekanntschaft einzugehn.

Dies war, was ich über den Brief im Allgemeinen zu erklären hatte; und nach Vollendung dieser Erörterungen scheide ich mit dem Wunsche von meinem Leser, daß meine Arbeit an dem Briefe für ihn nicht möge eine fruchtlose gewesen seyn.

Nachtrag.

Als der Commentar schon völlig abgedruckt war, erhielt ich durch die Güte eines Freundes das jüngste Hermannsche Programm *de P. epistolae ad Gal. tribus primis capitibus*, worin der berühmte Herr Verfasser zwar nicht eine Erklärung dieser drei Kapitel — er scheint einen fortlaufenden Commentar, den, meines Erachtens, die paulinischen Briefe unabweislich fordern, nicht einmal zu billigen (S. 3.) —, aber doch einiger Stellen derselben giebt, die, da sie manche neue Ansicht enthält, ich meinen Lesern um so weniger vorenthalten zu dürfen glaubte, als ich erkenne, daß, so sehr die Größe des Mannes mich im Gefühle meiner Kleinheit von jedem Gedanken einer Beurtheilung fern halten könnte, eben so sehr dieselbe Größe den Exegeten auffordern muß, Allem was ihm von solchem Manne zur Unterstützung dargeboten wird, eine vorzügliche Aufmerksamkeit zu widmen. So mag der Gedanke die Furcht entfernen, die Größe des Mannes die Bescheidenheit bewahren.

Bei Eingang und Schluß der Abhandlung darf ich mich nicht aufhalten, um nicht vom Gebiete des Exegeten auf das des Dogmatikers übergeführt zu werden, wozu hier am wenigsten der Ort ist. Aber Einiges kann ich doch nicht mit Stillschweigen übergehn, weil ich den Vorwurf nicht verdienen mag, Wahrheit und Gerechtigkeit aus Furcht vor Mißfallen unvertheidigt zu lassen. Dahin gehört zuerst im Schlusse (S. 16) die Ungerechtigkeit, welche darin zu liegen scheint, daß der Hr. Verf. allen Theologen der supernaturalistischen Partei den Vorwurf macht, nur darum im Glauben das Heil zu suchen, weil Denken ihnen Beschwerde mache, aus träger Stumpfheit, oder kindischer Ungeübtheit, oder wollüstiger Erschlaffung, oder abergläubischer Furcht. So wenig ich zu der Partei gehöre, welche hier bezeichnet wird, und so befreundet ich mich allen wahren Denkern fühle, so viele hoher Achtung würdige Namen sehe ich doch auch auf jener Seite, und so vieles Treffliche, das sie auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft geleistet, daß es mir wahrlich leid thun müßte, wenn ich glauben müßte, daß der so hellsehende Herr Vf. es verkennte, oder durch seine Auktorität auch nur Einen seiner Hörer oder Leser wider Willen zu solcher Verkennung verleitete. — Sodann kann ich nicht umhin, es für einen Druckfehler in den Ziffern anzusehn, wenn derselbe ebenda erklärt, daß die Summe der ganzen christlichen Lehre in der Stelle Matth. XII, 31. 32. enthalten sey. Das wäre doch ein gar zu unbedeutendes, negatives, nicht

einmal moralisches Christenthum, wahrlich nicht werth, daß Christus ihm sein Leben opferte. — Im Eingange will ich nicht lange darüber rechten, ob die Apostel, und namentlich unser Paulus, zu den religiosis gehören oder nicht, welche „aliquid amplius se possidere opinantur, et, quum quid illud sit definire nequeant, speciem sibi quandam et simulacrum fingunt, quod ampleotantur credendo.“ Ich hoffe, meine Leser kennen den Apostel gut genug, um zu wissen, daß er, obwohl, wie natürlich, die spekulative Theologie seines Volkes ins Christenthum übertragend, doch in dem, was die Hauptsache ist, gar sehr wohl wußte, was er glaubte, und weit entfernt von einer Fantasterei war, wie die hier bezeichnete. Aber eben so entfernt auch von der Unredlichkeit, die ihm der Schluß des Eingangs, obwohl etwas verdeckt, Schuld giebt, um seines Zweckes willen den Glauben höher gestellt zu haben, als er selbst ihn achtete. (Vgl. m. Erört. §. 7.)

In der Abhandlung selbst werden irrig die Gal. für Judenchristen angesehn (das Gegentheil ist an Ort und Stelle gezeigt worden.), und eben so irrig der Zweck der Erzählung Kap. I. II. in Erweisung der Wahrheit der Lehre gesetzt, welche P. verkündigte. Was ich für das Richtige halte, lehrt Commentar und Erörterung. — Die Worte κατὰ ἀποκάλυψιν II, 2. werden durch explicationis caussa, i. e. ut patefieret inter ipsos quae vera esset Jesu doctrina erklärt, weil erstlich Apg. XV, 2. die Annahme einer göttlichen Offenbarung nicht zulasse, und sodann dieser Sinn κατά τινα ἀποκ. fordern würde. Hierbei wird aber nicht nur Identität dieser Reise mit der zum Convente angenommen, die keinesweges erwiesen ist (S. m. Erört. §. 6.), sondern auch dem Worte eine Bed. beigelegt, die weder das Verbum ἀποκαλύπτω, noch das Subst. ἀποκάλυψις im N. T. hat. Selbst 1 Kor. XIV, 6. läßt sich nicht dafür anwenden. Und die Behauptung, daß, um eine Offenbarung zu bedeuten, in deren Folge P. gereist sey, τινὰ dabei stehn müsse, kann ich nicht für richtig anerkennen. So gut man sagen kann, ἦλθέ μοι ἀγγελία, muß man auch sagen können, ἐγένετο μοι ἀποκάλυψις, καθ' ἣν ἀνέβην, ohne τις, oder γενομένης μοι ἀποκαλύψεως ἀνέβην. Kann man aber dies, warum nicht auch κατὰ ἀποκ. ἀνέβην? Es ist ja ein Unterschied, den unsre Sprache nicht hat, und daher nicht so fühlt, ob ich τις, quidem, zusetze, oder nicht. So bedeutet ἐγένετό μοι ἀγγελία τις, ich erhielt eine gewisse Botschaft, d. h. eine Botschaft, die ich hier nicht näher bestimmen will; dagegen bei ἐγ. μ. ἀγγελία ohne τις fällt dieser Nebengedanke weg. Und gerade so mußte es an unsrer Stelle seyn. Daß Offenbarung ihn veranlaßt, mußte P. sagen, nicht aber den ganz unnöthigen Gedanken beifügen, daß er deren wohl mehrere erhalten habe, hier aber die damals erhaltene nicht näher bestimmen wolle. Und so sagt er denn auch mit gleichem Rechte I, 12. er habe sein Ev. erhalten δι' ἀποκαλύψεως I. X., und Eph. III, 3. ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον. Ich bleibe daher bei der im Comm. gegebnen Erklärung stehn.

II, 6. wird die gewöhnliche Erklärung darum bestritten, weil 1) es nicht wahr sey, daß P. niemals den Juden nachgegeben habe (Apg. XVI, 3.), 2) der Artikel vor ὑποταγῇ sie nicht dulde, 3) τῇ ὑποτ. ganz überflüssig seyn würde, und daher erklärt: illis vero ne horae quidem spatium Jesu obsequia sequiorem fuisse. Ich kann nicht beistimmen. Denn erstlich vermisse ich hier allen richtigen Zusammenhang mit den Worten ἵνα ἡ ἀλ. τ. εὐαγγ. διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς; denn spricht er hier nicht von dem geleisteten Widerstande, sondern von dem Christo gewidmeten Gehorsam, so konnte davon die Folge nur seyn, daß τὰ εὐαγγ. zu ihnen käme, nicht aber daß ἡ ἀλήθεια τ. εὐαγγ. bei ihnen bliebe, also auch nur jenes als Zweck seines Gehorsams angegeben werden. Sodann aber scheint mir der Sprachgebrauch diese Erklärung nicht zu gestatten. Zwar von εἶκειν läßt sich dies nicht erweisen, da es im N. T. nicht weiter vorkommt; aber daß ὑποταγῇ den freien und thätigen Gehorsam des Christen gegen seinen Herrn bezeichne, zumal ohne allen Beisatz, ist mir sehr unglaublich. Wenigstens bedeutet das Wort in den paul. Briefen nicht sowohl diesen, als vielmehr die bloße Unterwürfigkeit (vgl. 2 Kor. IX, 13. 1 Tim. II, 11. III, 4.), und eben so das Verbum ὑποτάσσεσθαι, so oft es vorkommt; freiwilliger Gehorsam aber heißt bei P. ὑπακοή. Was aber die Gründe des Verfassers gegen die gew. Erkl. anlangt, so kann der aus Apg. XVI, 3. hergenommene deßhalb nicht gelten, weil erstlich P. hier gar nicht von dem redet, was er überhaupt, sondern was er in Jerusalem gethan, und zweitens zwischen εἶκειν und εἶκειν τῇ ὑποτ. der von mir S. 71. gezeigte wesentliche Unterschied ist; der Artikel hindert darum nicht, weil hier von der bestimmten ὑποταγῇ die Rede ist, welche die falschen Brüder forderten, und die scheinbare Ueberflüssigkeit von τῇ ὑποτ. verschwindet bei der von mir gegebenen Fassung der Stelle ganz und gar.

II, 6. wird die Parenthese ὁποῖοι — λαμβάνει mit Recht verworfen; desgleichen die Erkl. ab illis nihil mihi dissensionis est; aber die Annahme einer Aposiopese: ἀπὸ δὲ τ. δοκ. εἶναί τι —, ab illis autem, qui principes esse credebantur, quid metuerem? steht, meines Erachtens, wie der Zusammenhang, so das entgegen, daß P. solche Aposiopesen nicht zu machen pflegt.

II, 12. kann ich die (im Comm. übersehene) Lachmannsche Lesart ἦλθεν für ἦλθον (sie steht nach Wetstein in D (a pr. m.) FG. 45. Ambr.) aus dem Grunde nicht mit dem Herrn Vf. billigen, weil, wenn nach seiner Meinung Petrus sich unter den τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου befand, ich nicht begreifen kann, wie er vor ihrer, also auch vor seiner Ankunft mit den Heiden essen konnte, bei denen er noch nicht war.

II, 15. 16. trennt Hr. Prof. Hermann von der Anrede an Petrus, vornehmlich weil V. 15. nicht καὶ ἡμεῖς stehe; ich hoffe aber, daß die von mir aufgestellte Ansicht der Stelle ausreichen werde, um zu zeigen, daß dies nicht nöthig sey.

III, 1. wird die gewöhnliche, durch Arist. Vögel. 450. allerdings nicht genügend gestützte Erkl. von προεγράφη theils wegen mangelnder Bestätigung, theils darum verworfen, weil die Erinnerung an die lebendige Schilderung von Christi Kreuzestode hier nichts wirken könne, indem ja auch von einer erdichteten Begebenheit eine solche möglich sey, und daher eine Anspielung auf Jos. 53. in den Worten gefunden, und übersetzt: quibus ante oculos praedictio fuit Christi in crucem sublati. Die Bedeutung des Wortes habe ich im Comm. (S. 120.) zu befestigen gesucht; gegen den zweiten Grund muß ich bemerken, daß ja gar nicht von der Bestätigung des von Niemand bezweifelten Faktums die Rede sey, sondern von der klaren Anschauung dessen, was ihnen P. über die Bedeutung desselben mitgetheilt hatte, gegen die neue Erscheinung aber, daß sie mir so gesucht erscheint, daß ich, so lange die alte mir nicht sicher widerlegt erscheinen wird, sie um so weniger vorziehen kann, als P. den Heiden in Galatien wahrscheinlich Christum nicht sowohl als den Vorherverkündigten, als vielmehr als den ihnen höchstnöthigen Erlöser dargestellt hatte.

Die Dunkelheit, ja Verkehrtheit, welche V. 11. 12. entfalten sollen, findet nicht Statt. Zuzugeben ist, daß beim ersten Anblick oder fehlender Bekanntschaft mit dem Systeme des Apostels oder seiner Schreibart auffallen könne, was er sagt; aber bei näherer Erforschung verschwindet dieser Schein. Vielleicht kann das, was ich zu V. 10—12. bemerkt habe, dazu dienen, den Nebel zu theilen, und die klare Verständigkeit des Apostels zu enthüllen. Eben so wird der Vorwurf der Nachlässigkeit, der ihm wegen V. 18. gemacht wird, verschwinden, wenn man bedenkt, daß dieser V. nicht den ganzen V. 17., sondern bloß die Worte εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν beweisen soll (s. zu d. St.).

III, 19. wird τῶν παραβ. χάριν richtig peccatorum crescendorum causa übersetzt, und eben so richtig der Zweck der Worte διατάγεις — μεσίτου darein gesetzt, das Gesetz im Vergleich gegen die unmittelbar göttliche Verheißungsanstalt herabzusetzen. Ueber μεσίτης meint der Hr. Vf., es könne vielleicht dem Ap. ohne sein Wissen begegnet seyn, dem Worte eine falsche Bedeutung zu geben, und es nicht sowohl vom Vermittler, als von dem zu verstehn, der der Zeit nach zwischen Christus in der Mitte stehe. Vielleicht, sage auch ich recht gern; denn bei der Dunkelheit, die hier beginnt, läßt sich etwas Gewisses kaum darüber sagen. In V. 20. konnte er, wie natürlich, keinen andern als den klaren Wortsinn finden, den auch ich im Comm. angezeigt, denn es ist der einzig mögliche. Ueber die Bedeutung der Stelle giebt er eine Erörterung, die zu lang ist, um hier mitgetheilt zu werden, die ich aber nicht ausziehn kann, weil mit allem Denken und Sinnen ich zu keiner Klarheit kommen kann.

Ueber V. 21 ff. finden sich folgende Bemerkungen: Paulus hätte den Einwurf, daß das Gesetz mit der Verheißung streite, da-

durch heben sollen, daß er das Sitten- und Ceremonial-Gesetz geschieden, und gezeigt hätte, wie jenes keinesweges, sondern nur dieses mit der Lehre Jesu streite. Dies habe er theils darum nicht thun können, weil die Juden ihn nicht verstanden und beide Theile gemischt haben würden, theils weil seine Vorstellung vom Gegensatz des Gesetzes, das nur Furcht und blinden Gehorsam zeuge, und des Glaubens, der in freiem Gehorsam bestehe, und überdies das Bestreben, dem Gesetze, als göttlichem Institut, trotz seiner Abschaffung doch eine ehrenvolle Stelle anzuweisen, ihn daran verhindert habe. [Jene Scheidung aber macht er nie, weil er eines Theils auf der Höhe seiner christlich-sittlichen Ansicht das ganze Gesetz, wiefern es Gesetz war, als aufgehoben ansehn mußte, und auch das neue Institut gar nicht als eine neue Gesetzgebung dachte, andern Theils aber hier nur die zwei Verfassungen, die bindende und zum Selbstwirken auffordernde, und die freie und Gnade darbietende, einander entgegensetzt.] Daher widerlege er nun zwar den erhobnen Einwurf, aber in verworrener Gedankenfolge. Er solle sagen: das Gesetz, das nur thatsächliche Uebertretungen verwehrt, war uns als Erzieher gegeben, damit wir, zur Willensfreiheit gereift, seiner einst entbehren könnten möchten. Nachdem wir nun dies Ziel erreicht haben, bedürfen wir nicht weiter des Erziehers. Diese [allerdings sehr richtige] Gedankenfolge trage er verworren vor, und werde dadurch zu unnöthigen Wiederholungen genöthigt. Er sage nehmlich: wenn ein Gesetz gegeben wäre, das den Menschen selig machen könnte [dies liegt nicht in ζωοποιῆσαι; s. d. Comm.], dann würden wir in der That durch Beobachtung des Gesetzes Gott angenehm. Aber die Schrift hat alles unter die Sünde verschlossen. Hieran füge er nach jüdischer Weise den ungehörigen Satz ἵνα — πιστεύουσιν, und werde dadurch zu der im Folgenden befindlichen Selbstwiederholung genöthigt. — Hier kann ich nicht umhin zu behaupten, der Herr Verf. habe den Gedankengang des Ap. nicht recht gefaßt; statt des Beweises aber muß ich die Leser bitten, meine Entwickelung desselben im Comm. selbst zu vergleichen.

Ueber die Worte ἡ γραφὴ — ἁμαρτίαν wird richtig bemerkt, daß bei der neuern Erklärung, die Schrift erkläre Alle für Sünder (s. im Comm. S. 168.) die Beweisführung aller Haltung entbehre, und daher die ältere, das Gesetz überführe von der Sündigkeit, vorgezogen. Warum ich mich auch dieser nicht anschließen könne, ist im Comm. S. 169. gezeigt worden.

Dies meine Bemerkungen über diese Abhandlung. Ich bedaure, daß ich in so wenigen Punkten mit dem hochverehrten Herrn Verf. übereinstimmen konnte, aber es war meine Pflicht, das, was ich für Wahrheit halte, redlich zu vertheidigen, was nicht, mit Unbefangenheit und Darlegung meiner Gründe zu widerlegen. Dies glaube ich gethan zu haben.

Regiſter zum Commentar.

Abrahams Glaube. 131.
Adjectiv nach dem Subſt. 9.
Artikel vor Participien. 18.
Auferweckung Chriſti. 6.
ἀγάπη. 234.
ἀδελφοὶ vorn ſtehend. 31. 144.
αἰών. ὁ ἐνεστώς. 9.
ἀκοὴ πίστεως. 124.
ἀλλά, ob in Unterſätzen? 169.
ἀνάθεμα. 22.
ἀποστροφή. 35.
ἄνωθεν. 193.
ἀπὸ und ὑπὸ verwechſelt. 4.
ἄρα und ἆρα. 99.
ἄρα οὖν. 280.
Barnabas. 89.
βαπτίζεσθαι εἰς Χ. 176.
γραφή. 134. 166.
δὲ fehlt. 140.
διαθήκη. 145.
διάκονος. 99.
διδόναι ἑαυτόν. 8.
δικαιοσύνη, noch gehoffte. 231.
δικαιοῦσθαι. 95.
δυνάμεις. 129.
ἐὰν μὴ — ἀλλὰ μόνον, und warum? 96.
εἴ γε καί. 128.
εἰκῇ. 127.
εἰς κενὸν. 64.
ἐνδύεσθαι Χριστόν. 176.
ἕνα. 177.
ἐξ. οἱ ἐξ ἔργων νόμου. 132.
— οἱ ἐκ πίστεως. 132.
ἐξαιρεῖσθαι. 9.
ἔργα νόμου. 95.
Frage, oratoriſche. 280.
Φίλειν. 194. 208.
Götter der Heiden. 191.
Jakobus der Bruder Ch. 49.
Kephas, ob verſch. v. Petrus. 84.
καθώς 130. 131.
καλεῖν, von Gott. 13.
mit ἐν conſtr. 15.
κατὰ ἄνθρωπον. 31.
καταγινώσκειν. 86.
Luthers Urtheil über P. Beweisart. 180.
μαρτύρεσθαι. 228.
μὲν fehlt. 79. 94. 140. al.
μὴ γένοιτο. 98.
νόμος. 109.
Offenbarung die P. empfangen. 33. 39.
οὔ· nicht für μή. 97.
ὄφελον. 244.
Part. präſ. 53. 129.
Paulus: Name. 3. Amtsbezeichnung. 3. Rationalismus. 21. Verhältniß zu Petrus. 48. Nachgiebigkeit und Feſtigkeit. 69. in Antiochia handelnd. 85. mit Chriſtus gekreuzigt. 111 f. zeichnet ſeinen ſittl. Zuſtand. 112 f. lebt im Glauben. 114 ff. geworden wie ſ. Leſer. 197. kränk-

lich. 201. 205. Allegorien anwendend. 215. Beschneidung zu fordern beschuldigt. 242. S. Schreibfertigkeit. 281. der Welt gekreuzigt. 286. trägt στίγματα Ἰησοῦ. 289.
παραλαμβάνειν. 25.
πάσχειν. 127.
πείθειν. 26.
περιτομή. 37.
πιστεύειν. 97.
πίστις, was? 97. 108. 116.
— Χριστοῦ. 97.
— ob objektiv. 171.
πνεῦμα. 122, des Menschen. 252.
σάρξ. 126. 248.
σταυρός, ὁ. 243. 284. 285.
σταυροῦν τὴν σάρκα. 263.
στοιχεῖα τοῦ κόσμου. 182.
υἱοὶ Ἀβραάμ. 133.
— θεοῦ. 174.
ὡς dum, quoad. 281.
Zweck des Todes Christi. 9.
ζηλοῦν. 267.
ζωοποιεῖν. 165.

Gedruckt bei B. G. Teubner in Leipzig.

Bibel. N.T. Epheserbr. Ausl. 1834.

Der

Brief Pauli an die Epheser

erläutert und vertheidigt

von

L. J. Rückert.

Leipzig,
Verlag von K. F. Köhler.

1834.

Vorrede.

Was mich bewog, in so kurzer Frist nach dem Briefe an die Galater einen neuen paulinischen Brief zu bearbeiten, und was mich eben diesen erwählen hieß, war eine und dieselbe Ursache, nehmlich das Bestreben, wenn es möglich wäre, dem Briefe seine Aechtheit gegen die von D. de Wette erhobnen Zweifel vollkommen zu vindiciren. Mein erstes Absehen ging auf eine bloße Abhandlung, von der schon ein Theil ausgearbeitet war, als ich erkannte, ein Commentar sey eine weit bessere Rechtfertigung als jede Abhandlung, bei deren Bearbeitung zwar dem Verfasser der ganze Brief mit allen seinen Theilen vorschweben müsse, nicht aber eben so gewiß dem Leser bei der Lesung. In einem Commentare sey es möglich, jeden Gedanken zu prüfen, jede Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit mit den andern Briefen dem Leser bemerkbar zu machen, jeden Charakterzug hervorzuheben, überall die Gesinnungen des Verfassers zu beleuchten, kurz, lange der Commentar nur was, so müsse der Leser ihn nicht eher beendigt haben, als er die vollkommenste Ueberzeugung gewonnen habe von der Aechtheit oder, wenn sie da sey, Unächtheit der Schrift. So wurde der Entschluß gefaßt; seine Ausführung lege ich hiermit dem Publikum zum Gebrauche vor. Im Wesentlichen sind meine Grund-

ſätze bei der Arbeit unverändert geblieben, nur hat der Zweck, für den ich arbeitete, einige Veränderungen herbeigeführt, von denen ich noch Rechenſchaft geben will.

Es war nothwendig, allenthalben in das Innere der pauliniſchen Lehre einzudringen, um durch Vergleichung deſſen, was er in andern Briefen ſagt, mit dem Inhalte des unſrigen zu ermitteln, ob der letztere ſich mit der Grundanſicht des Apoſtels vereinigen ließe. Dies hat den Erfolg gehabt, daß der Commentar nicht rein exegetiſch geblieben iſt, ſondern auch eine comparativ-dogmatiſche Geſtalt erhalten hat, die ich bei den früheren nicht für ſo nöthig hielt. Eben ſo mußte der Sprachgebrauch des Apoſtels ſelbſt in unwichtigen Dingen genau verglichen, desgleichen über ihn ſelbſt und ſeine Denkart manches Wort geſprochen werden, was ohne jenen Zweck hier weggeblieben wäre. Alles dies aber konnte nur zu einer gewiſſen Weitläuftigkeit führen, von der ich zwar nicht urtheile, daß ſie überflüſſig ſey, die ich aber doch durch anderweitige Oekonomie wieder gut machen zu müſſen glaubte. Die angebrachten Abkürzungen nun ſind doppler Art geweſen. Einmal habe ich auf meine Vorgänger weniger Rückſicht genommen, als bisher, und namentlich mit Widerlegung fremder Anſichten mich nur ſehr wenig abgegeben, oft nur Einen oder Wenige aufgeführt. Aus Liebe und Luſt war es ja nie geſchehn; jetzt, wo das Streben nach Vollſtändigkeit eine andere Richtung nehmen mußte, konnte mir nicht ſchwer fallen, einzuſchränken, was auch in der Beſchränkung mir noch wenig Freude machte. Sodann hielt ich für gut, daß der Leſer zwar bei jeder Stelle wiſſe

was für einem Text ich folge, alle Kritik aber, als störend, aus dem Commentar verbannt werde, mit Ausnahme solcher Stellen, wo Kritik und Exegese fast zusammenfallen. Dies meinte ich am beßten und kürzesten auf dem Wege zu erreichen, den ich eingeschlagen habe, durch eine Recension des Texts mit kurzen, und um recht kurz zu seyn, lateinischen kritischen Noten. Bei dieser Arbeit habe ich mich in der Hauptsache der Lachmännschen Kritik angeschlossen, weil eignes Studium mich überzeugt hatte, daß bei Feststellung des Texts im N. T. unser eignes Urtheil von der Güte einer Lesart gar nichts, Auktorität alles gelten müsse, die älteste aber das meiste Vorurtheil für sich habe; wozu noch kommt, daß wirklich in den allermeisten Fällen die älteste uns bekannte Lesart unter allen die beßte ist. Um nun nach meiner Art zum Ziele zu kommen, machte ich mir eine Abschrift des Cod. A., wie er in Wolde's Ausgabe vor uns liegt, verglich damit das Wenige, was ich vergleichen konnte, nehmlich den Cod. G. nach Matthäi's Ausg., die hiesige Handschrift, obwohl ich ihr keinen Werth beilegen kann — ich habe sie Z genannt, da es in den paul. Briefen ein Z noch nicht gab —, die alte Syrische Uebersetzung, Chrysost. und Theodoret, und arbeitete dann mit Wetsteins und Griesbachs Apparat den Text. In die Noten setzte ich 1) nur solche Auktoritäten aus dem schon gedruckten Apparate, welche auf die Lesart Einfluß gehabt hatten, mit Weglassung der Minuskel-Handschriften; 2) alle Lesarten der hiesigen Handschrift, die von meinem Text abwichen; 3) die von mir selbst gefundenen bei Griesbach nicht notirten Varianten in AG. Syr.

Chrys. Theod., bisweilen aus Wetstein vervollständiget. Die nicht ganz unbedeutende Anzahl unbeachtet gebliebener Lesarten hat denn freilich manchmal in mir den Wunsch angeregt, hie und da, und vornehmlich in Cod. B. selbst nachsehn zu können, da mir sein scheinbares Stillschweigen nur zu oft verdächtig war. Die Verschiedenheit der Ausgaben habe ich nicht berücksichtigt, nur die von Griesbach und Lachmann gemachten Aenderungen der sogenannten Recepta immer angegeben. Hinzugefügt aber habe ich jedesmal diejenigen von meinen Hülfsmitteln, welche da, wo ich die Rec. verließ, auf ihrer Seite stehn. Es sollten immer alle Hauptauktoritäten dafür angeführt worden seyn. Ich wollte daher nach meinen geringen Kräften wenigstens einen Beitrag dazu geben.

Daß ich bei den Untersuchungen, die dem Commentare folgen, manche fremde Arbeit nicht benutzen konnte, habe ich bedauert; aber es kann nicht anders seyn. Der Ort, wo ich lebe, und die Mittel, die ich habe, schließen mir manche Pforte, die Andern offen steht. In dieser Hinsicht ganz besonders bitte ich um nachsichtige Beurtheilung.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß meine Arbeit keine ganz verfehlte, die Frucht der Arbeit, dieses Werk, für seine Leser kein durchaus nutzloses seyn möge.

Zittau am 9. Oktober 1833.

Rückert.

I.

Der Text.

ΚΕΦ. α'.

1. Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ a) διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις b) τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ c) καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 2. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

3. Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς d) ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν e) Χριστῷ· 4. καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ· 5. προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ 6. εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς f) ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ g)· 7. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων h), κατὰ τὸ πλοῦτος i) τῆς χάριτος k) αὐτοῦ, 8. ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ l) φρονήσει· 9. γνω-

---

a) AGZ. Vulg. Chrys. Theod. Χριστοῦ Ἰησοῦ Lachmann. cum DE. Syr. phil. codd. latt.

b) πίστων add. A. Copt. Vulg. Hier. et Ambr. in textu, Cyr. Pel. — om. GZ. Syr. Chrys. Theod.

c) De verbis ἐν ἐφέσῳ alio loco dicetur.

d) ὑμᾶς Z. post καθὼς καὶ add. Chrys.

e) Praep. ἐν codd. verss. patr. tuentur fere consensu; omissionem in primis editt., probatam Millio, male defenderunt Castalio et Raphel. ann. Herod.

f) AB. et nonnulli minusc. Syr. Lachm. ἐν ᾗ vidi in GZ. Vulg. Chrys. (bis tamen hic in comm. ᾗς) Theod. Editt. Praetulimus ἧς, quae et antiqua lectio videretur et eiusmodi, quam vix ullus corrector pro altera reponeret.

g) αὐτοῦ add. Syr. υἱῷ αὐτοῦ add. gr. lat. D*EFG. Syr. phil. c. aster. Aeth. Vulg. patr. latt.

h) Syr. vertit καὶ διὰ τ. αἵμ. τὴν ἄφ. τῶν παραπτωμάτων αὐ. ἔχομεν.

i) AD*E. 17. 31. 47. 59. τοῦ πλούτος FG. — τὸν πλοῦτον Edd. praeter Lachm. Inveni in Z. Chrys. Theod. v. Comm.

k) χρηστότητος A. Copt.

l) Syr. vertit καὶ ἐν πάσῃ.

ρίσας m) ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ n) 10. εἰς o) οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ p) ἐπὶ q) τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ 11. ἐν ᾧ καὶ ἐκλήθημεν r) προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ s) τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, 12. εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης t) αὐτοῦ, τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ u) Χριστῷ· 13. ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς v) σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ· 14. ὅ w) ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

15. Διὰ τοῦτο κἀγὼ ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ x) καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους y), 16. οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν z)

---

m) *γνωρίσαι* G. *ut notum faceret* It. Vulg. Patr. lat.

n) Syr. verbis *κατὰ — αὐτοῦ* prorsus omissis, seqq. *ἣν — αὐτῷ* praecedentibus annexuit.

o) *κατὰ τὴν* A.

p) *τά τε* edd. ant. Deest *τε* in ABDEFG. multisque aliis.

q) BDE. multi min. ap. Griesb. et Matth. Z. Theod. Oec. Lachm. *ἐν* ceterae edd., uti est in AG. Syr.

r) ADEFG. Lachm. Rec. *ἐκληρώθημεν* ipse vidi in Z. Chrys. Theod. Illud recepi, non quo magis probarem, sed quod constare mihi aliter me non posse arbitrabar. Syr. vertit *electi sumus.*

s) *τὴν πρόθεσιν τοῦ θεοῦ τοῦ* G. *τοῦ θεοῦ* in multis esse var. lect. Griesb. docebit.

t) *τῆς δόξης* A. Chrys. Theod. Edd. Omissio art. enotata ex BDEFG. al. Eus. Cyr. Dam. Theoph.

u) *τῷ* om. G.

v) *τῆς* om. G. *καὶ* post seq. *ἐν ᾧ* gr. latt. omnes c. It. et patr. latt.

w) AFGZ. c. plur. min. Chrys. in textu. Euthal. Wetstenio teste, Lachm. Rec. *ὅς* ipse vidi sp. Chrys. in comm. et Theod.

x) *τῷ* om. G. pro *τῷ κυρίῳ* Chrys. *Χριστῷ* s. art. Post *Ἰησοῦ* G. Syr. add. *Χριστῷ.*

y) *καὶ τὴν εἰς π. τ. ἁγ.* AB. 17. Cyr. Hier. Aug. de praedest. sanct. 19 Lachm. Omissa verba *ἀγάπην τὴν*, quae ipse vidi in Z. Chrys. Theod sine art. in G., habuitque haud dubie Syrus, cur retinuerim v. comm

z) *ὑμῶν* quod in rec. repetitur post *μνείαν*, desideratur in ABD*Z. al.

ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου· 17. ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ· 18. πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας a) ὑμῶν, εἰς τὸ, εἰδέναι ὑμᾶς τίς b) ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς c) ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις· 19. καὶ d) τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, 20. ἣν ἐνήργησεν e) ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας f) ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, 21. ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ g) παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· 22. καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, 23. ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν h) πληρουμένου.

ΚΕΦ. β'.

1. Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν i) καὶ ταῖς ἁμαρτίαις k), 2. ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα

---

habent Chrys. Theod. Syr. (qui vertit καὶ μν. ὑμῶν ποιούμενος), post ποιούμενος FG. Quod quum additionis videretur signum esse, nec ille loco ullus agnosceret antiquus liber, cum Lachm. omisi.

a) ABDEPGZ. Syr. all. διανοίας quod olim legebatur, Theod.

b) εἰς — τίς· ἵνα εἰδῆτε τί G.

c) ABD*PG. Lachm. καὶ τίς (rec.) vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.

d) ἥ Chrys. Statim G. om. ὑπερβάλλον, sed lat. supereminens magnitudo.

e) ἐνήργησεν AB. Procop. in Ies. IX, 7. Lachm. Vidi rec. in Z. Chrys. Theod. nam G. habet ἐνήργησε ἐν τῷ X.

f) AB, min. aliquot. Vulg. Cyr. Act. Eph. V. in Ioh. p. 838. Procop. Tert. Hier. Ambr. Pel. add. αὐτὸν A. cum al. Rec. ἐκάθισεν vidi in GZ. Theod. Chrys. in textu non exhibet, e comm. quem textum sequatur non audeo definire. Pariter de Syro res dubia, qui quum soleat resolvere participia, in talibus nunquam pro teste habendus est. Statim ἐκ δεξιῶν A a rec. m.

g) καὶ ὑπεράνω Syr.

h) τὰ πάντα Z. additus est ante ex ABDEFG. al. a Griesbachio al.

i) Syr. add. ὑμῶν.

k) ὑμῶν add. BDEFG. Syr. Theod. al. Lachm. ἐαυτῶν A., nihil Z. Chrys. Varietas eo duxit, ut nihil a Paulo additum putarem.

τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν l) ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας· 3. ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς m) πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα n) τῆς σαρκὸς o) καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἤμεν φύσει τέκνα p) ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί· 4. ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει q) διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ r) ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς s)· 5. καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ t) — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι —, 6. καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν u) ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· 7. ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος v) τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν w) χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ x). 8. Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· 9. θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται y). 10. Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ z) ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

11. Διὸ μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς a) τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου, 12. ὅτι ἦτε τῷ b) καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ,

---

l) νῦν om. Syr. m) ὑμεῖς A. n) τὸ θέλημα Syr. Vulg.

o) ἡμῶν add. Syr. hic et post διανοιῶν.

p) ADEFG. al. Theod. in textu. Lachm. Rec. τέκνα φύσει vidi in Z. Chrys. Theod. in comm.

q) αὐτοῦ add. Syr. quod additamentorum genus in hac versione adeo frequens est, ut nusquam inde de vera interpretis lectione colligi possit.

r) Pron. om. D*FG. al., sed fuerat in A. (nunc abscissum), legiturque in BZ. Syr. Chrys. Theod. al.

s) *Misertus est nostri* add. Clat. Ambr. Statim καὶ om. Syr.

t) [ἐν] τῷ X. Lachm. cum B. Chrys. al. Ante συνεζ. ἡμᾶς add. Syr.

u) ὑμῶν add. Chrys. in arg. σὺν αὐτῷ hic et post συνήγ. add. Syr.

v) ABDFG. Lachm. masc. μτ rec. Z. Chrys. Theod.

w) τῇ add. Theod. x) Ἰησοῦ om. G. y) καυχήσεται G.

z) ἐν κυρίῳ G. Idem et Theod. statim ἐπ'.

a) ABD. Dial. c. Marc. p. 37. Lachm. Rec. ὑμεῖς ποτε vidi in Z. Chrys. Theod. Lectio FG. διὰ τοῦτο μνημονεύοντες ὑμεῖς οἱ ποτε male sapientem correctorem prodit.

b) ADEFG. Chrys. ed. in comm. Matth. β. utrobique, al. ἐν τῷ (rec.) vidi in Z. Chrys. text. Theod.

ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας c), ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ· 13. νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς d) ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. 14. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ e) τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, 15. τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας· ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ f) εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην· 16. καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ g)· 17. καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν h) τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην i) τοῖς ἐγγύς· 18. ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ k) ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. 19. Ἄρα οὖν l) οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλ' ἐστὲ m) συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, 20. ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου n) αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ o), 21. ἐν ᾧ πᾶσα ἡ p) οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, 22. ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ q) θεοῦ ἐν πνεύματι.

---

c) αὐτῶν add. G. idem c. Vulg. τούτῳ post κόσμῳ.

d) AB. 17. 31. 37. Clem. Epiph. Dial. c. Marc. (ap. Wetst.) rec. ἐγγ. ἐγενήθ. vidi in GZ. Chrys. Theod.

e) ὁ Chrys.

f) αὐτο A. αὐτῷ Lachm. ἑαυτῷ vidi ipse in GZ. Chrys. Theod., expressam in Syr. It. Vulg.

g) Non dixerim cum Griesbachio omissa haec esse a Syro interprete, qui quum hunc sensum exprimat καὶ ἀπέκτεινε τὴν ἔχθραν ἐν τῷ σταυρῷ ἑαυτοῦ, quid vere legerit, vix potest satis definiri.

h) ἡμῖν Z.

i) ABFG. Aeth. Arm. Vulg. It. Eus. Praep. I, 1. in Ps. 65, 4. Procop. in Ies. 32, 17. 45, 20. Cypr. ad Quir. II, 27. Hier. in Ies. 57, 19. al. Lachm. εἰρήνη D*. Omissam vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.

k) om. Chrys. l) οὖν om. G.

m) ABCD*EFG. It. Vulg. al. Lachm. ἀλλὰ (om. ἐστὲ) Z. Syr. Chrys. Theod.

n) λίθου add. etiam Z. Chrys. in comm. saepius om.

o) AB. Vulg. Lachm. Ἰησ. Χρ. vidi in GZ. Theod. Χριστοῦ Chrys.

p) ἡ om. BDEGZ Chrys. in comm. Theod. Clem. Strom. VI, 11. p. 787. Pott. 281. Sylb. al. Lachm. vid. comm.

q) om. Z.

λαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος x) καὶ βάθος καὶ ὕψος, 19. γνῶναί τε y) τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. 20. Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ z) ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν a), 21. αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ b) ἐν Χριστῷ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν.

ΚΕΦ. δ'.

1. Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ c) ὁ δέσμιος ἐν Χριστῷ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε, 2. μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος, μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ, 3. σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης· 4. ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν, 5. εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, 6. εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν d). 7. ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ e) χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ. 8. διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν f) δόματα τοῖς ἀνθρώποις, 9. τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη g) εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; 10. Ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω

---

x) μῆκος καὶ πλάτος Theod. y) τε om. G.

z) δυναμ. ὑπερεκπερισσοῦ ποιῆσαι Theod. Idem ep. 146. plane uti rec. teste Nösseltio.

a) ὑμῖν A.

b) καὶ agnoscunt ACD*FG. Copt. Arm. It. Vulg. al. Sed ordinem membrorum invertunt D*FG. It. Quam ob rem particulam utique cum Lachm. retinendam duximus. Omissam vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.

c) ἐγὼ om. Z.

d) ABC. Copt. Aeth. Chrys. in textu et aliquoties in comm. alii patr. gr. et lat. Lachm. add. ὑμῖν (Rec.) Chrys. semel in comm. Theod. al. ἡμῖν DEFGZ. Syr. Vulg. al.

e) om. ἡ BD*G. Lachm. Habent AZ. Chrys. Theod. vid. comm.

f) AC*D*EFG. Vulg. It. al. Lachm. καὶ (rec.) vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.

g) AC*D*EFG. Copt. It. al. Griesb. Lachm. add. πρῶτον (rec.) vidi in Z. Syr. Vulg. Chrys. Theod.

πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. 11. Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, 12. πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας h), εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος i) τοῦ Χριστοῦ· 13. μέχρι k) καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ l)· 14. ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ m) ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν n) πανουργίᾳ, πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης· 15. ἀληθεύοντες δὲ o) ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ p) κεφαλή, Χριστός q), 16. ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέλους r) τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

17. Τοῦτο οὖν s) λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ ἔθνη t) περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, 18. ἐσκοτισμένοι u) τῇ διανοίᾳ, ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ v) τὴν ἄγνοιαν w) τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν· 19. οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης x) ἐν πλεονεξίᾳ. 20. ὑμεῖς δὲ οὐχ

---

h) τῆς διακ. G.
i) τοῦ σώμ. om. Syr.
k) μέχρις οὗ Chrys.
l) αὐτοῦ Syr.
m) τῷ add. Theod.
n) τῇ add. G.
o) absunt haec duo verba a Theod.
p) art. om. G.
q) AC. 17. 67**vg**. 73. Cyr. in Ioh. p. 999. Bas. de Sp. S. 5. Dam. Lachm. Rec. ὁ Χρ. vidi in GZ. Chrys. Theod.
r) AC, Syr. Ar, Copt, Arm, Vulg. Chrys. al. μέτρους G. μέρους (rec.) vidi in Z. Theod.
s) δὲ Syr.
t) ABD*FG. Copt. Aeth. Vulg. It. Clem. Protr. c. 9. p. 69. Pott. al. Lachm. τὰ λοιπὰ ἔθνη (rec.) vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.
u) ἐσκοτωμένοι A. Lachm. quod etsi vehementer probo, tamen unius libri auctoritate non sum ausus recipere.
v) καὶ διὰ hic et statim Syr.
w) ἄγνωσίαν G.
x) ε . . . . θαρσίαν πάσης A. εἰς ἐργ. πάσης ἀκαθ. καὶ πλεονεξίας G. Rec. vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.

οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, 21. εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ y) Ἰησοῦ, 22. ἀποθέσθαι z) ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης a), 23. ἀνανεοῦσθαι b) δὲ c) τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν, 24. καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

25. Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη. 26. ὀργίζεσθε d) καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ e) παροργισμῷ ὑμῶν, 27. μηδὲ f) δίδοτε g) τόπον τῷ διαβόλῳ. 28. ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν h), ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι. 29. πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν i) μὴ ἐκπορευέσθω· ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς k) πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν. 30. Καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον l) τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. 31. Πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ m) καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω n) ἀφ' ὑμῶν, σὺν πάσῃ κακίᾳ· 32. γίνεσθε δὲ o) εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν p).

---

y) Χριστῷ Chrys. in textu, sed statim τῷ.

z) ἀλλὰ praemisit Syr. a) αὐτοῦ add. Chrys. b) ἀνανεοῦσθε Z.

c) δὲ om. G. d) ὀργίζεσθαι δὲ G.

e) τῷ om. AB. Lachm. vidi in GZ. Chrys. Theod.

f) ABDEFGZ. Clem. Chrys. Lachm. Rec. μήτε vidi in Theod.

g) δῶτε Chrys. in texta. δίδοτε in comm.

h) AD*EFG. (om. ἰδίαις B.) Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. al. Lachm. Rec. τὸ ἀγ. τ. χερσὶν vidi in Z. Chrys.; alii alia.

i) αὐτῶν Z. k) ἐστὶν add. G. l) τὸ ἅγ. πνεῦμα DEFG.

m) ὀργὴ καὶ θυμὸς G. Clem. Paed. III, 12. p. 308.

n) ἀρθήτων A.

o) om. B. (non A, quod male notaverat Wetst.) Clem. Paed. III, 12. Oec. Lachm. οὖν D*G. Unde haud improbabilis coniectura, Paulum omnino nihil dedisse.

p) ὑμῖν vidi in AGZ. Chrys. ἡμῖν est in BDEgr. Syr. Theod. Illud receptum, hoc a Lachm. editum. Utrum verius, quis dixerit? Contextui accommodatius ὑμῖν videbatur.

ΚΕΦ. ε'.

1. *Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά,* 2. *καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.*

3. *Πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα* q) *ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις·* 4. *ἢ αἰσχρότης ἢ* r) *μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν* s), *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.* 5. *Τοῦτο γὰρ* t) *ἴστε* u) *γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅς* v) *ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ* x) *τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.* 6. *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς* y) *λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.* 7. *μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν.* 8. *ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ* z) *φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε* 9. *(ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς* a) *ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ* b) *καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ),* 10. *δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ.* 11. *καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε.* 12. *τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν·* 13. *τὰ δὲ* c) *πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται* d)· *πᾶν γὰρ* e) *τὸ φανερούμενον φῶς*

---

q) AB. Clem. Paed. II, 10. p. 228. Lachm. πᾶσα ἀκ. vidi in GZ. Chrys. Theod. Clem. Str. III, 4. p. 524.

r) AD*EFG. Vulg. It. Patres haud pauci, Lachm. Rec. καὶ — καὶ vidi in Z. Syr. Chrys. Theod. Clem. Paed. II, 6. Str. III, 4. p. 524.

s) AB. Clem. Paed. II, 6. p. 198. al. Lachm. τὰ οὐκ ἀνήκοντα vidi in GZ. Chrys. Theod.

t) δὲ Syr.

u) ABD*FGZ. Copt. Arm. Vulg. It. Clem. Str. III, 4. (id. Paed. III, 4. p. 270. εὖ γὰρ τοῦτο ἴστε) Cyr. Chrys. al. Griesb. Lachm. ἴστε (rec.) vidi in Syr. Theod.

v) ὃ BFG. Vulg. It. al. Lachm.

x) εἰς τὴν βασιλείαν FG.

y) κεναῖς A.

z) νυν ειδε h. e. συνὶ δὲ G.

a) Olim rec. πνεύματος vidi in Z. Chrys. Theod. φωτὸς iam Griesb. recepit.

b) ἀγαθοσύνῃ GZ. δικ. καὶ ἀγ. Chrys. semel. Statim δικαιωσύνη A.

c) γὰρ Syr.

d) φανεροῦνται A.

e) δὲ Theod. καὶ πᾶν Syr. Omnia haec: πᾶν — ἐστὶν Chrys. nec recitat nec interpretatur.

ἐστιν. 14. διὸ λέγει· ἔγειρε f) ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

15. Βλέπετε οὖν g) πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε, μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί, 16. ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν. 17. διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες ἀλλὰ συνίετε h) τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου. 18. καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία· ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν i) πνεύματι, 19. λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες k) ἐν ταῖς καρδίαις l) ὑμῶν τῷ κυρίῳ, 20. εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ m) τῷ θεῷ καὶ πατρὶ n), ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ o) Χριστοῦ p)· 22. αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν q) ὡς τῷ κυρίῳ· 23. ὅτι ἀνήρ r) ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικός, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας· αὐτὸς s) σωτὴρ t) τοῦ σώματος. 24. ἀλλ' ὡς u)

---

f) ABDEFG. Griesb. rec. ἔγειραι vidi in Z. Chrys. Theod.

g) ἀδελφοί add. A. Vulg. Copt. Pelag.

h) AB. Lachm. συνιόντες D*FG. συνιέντες (rec.) vidi in Z. Chrys. Theod.

i) τῷ add. G.

k) καὶ ψ. om. Z. Syr.

l) ADEFG. Syr. Copt. Vulg. It. al. Lachm. rec. τῇ καρδίᾳ vidi in Z. Theod. Chrys. in texta τῇ κ. in comm. ταῖς κ.

m) Χριστοῦ Ἰησοῦ B.

n) πατρὶ καὶ θεῷ DEFG.

o) *in amore* Syr.

p) ABDEFG. Syr. Copt. Vulg. It. Chrys. al. Griesb. Lachm. rec. θεοῦ vidi in Z. Theod.

q) add. ὑποτασσέσθωσαν A. (min. nonnulli) Copt. Vulg. Clem. Paed. III, 12. p. 308. praetermissis anteced. verbis. Bas. Theod. Dam. Ambr. Pel. Lachm. ὑποτάσσεσθε post γυναῖκες DEFG. Syr. It. post ἀνδράσιν, quae est recepta, non vidi nisi ap. Chrys. ad I, 1. et in h. l. ὑποτασσέσθω Z. Quae omnia quum viderentur argumenta esse clarissima, a Paullo nihil prorsus scriptum fuisse, sequutus sum auctoritatem cod. B. Clem. Strom. IV, 8. p. 592. extr. et Hieronymi, qui codd. gr. hic nihil habere testatur.

r) ADEFGZ. Griesb. Lachm. ὁ ἀνὴρ (rec.) vidi ap. Chrys. Theod. Clem. Strom. IV, 8.

s) ABD*EFG. Copt. Vulg. It. Clem. Str. l. l. Griesb. Lachm. καὶ αὐτὸς (rec.) vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.

t) ABD*EG. Vulg. It. Lachm. ὁ σωτὴρ A. Clem. l. l. ἐστὶν σωτὴρ (rec.) Z. Chrys. Theod.

u) AD*G. Clem. l. l. Chrys. in comm. ἀλλὰ B. ἀλλὰ ὡς Lachm. ἀλλ' ὥσπερ (rec.) vidi ap. Theod.

ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς v) ἀνδράσιν ἐν παντί. 25. Οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας w), καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν x) τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, 26. ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν y) ῥήματι, 27. ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς z) ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. 28. οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν a) ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν b) τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ. 29. οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ c) ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς d) τὴν ἐκκλησίαν, 30. ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ e), [ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ f)]. 31. ἀντὶ τούτου g) καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ h) καὶ τὴν μητέρα i) καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ k) αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 32. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς l) τὴν ἐκκλησίαν. 33. πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος m) τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα

---

v) BDEFG. It. Lachm. τοῖς ἰδίοις AZ. Vulg. Syr. Clem. Chrys. Theod. rec.

w) A. Clem. l. l. (Paed. III, 12. contra afferri non potest.) Or. Cyr. Lachm. Add. ὑμῶν FG. Vulg. It. Syr. ἑαυτῶν (rec.) vidi in Z. Chrys. Theod.

x) om. Z. y) καὶ ἐν Syr.

z) ABD*FG. Copt. Vulg. It. Griesb. Lachm. αὐτὴν (rec.) vidi in Z. Chrys. Theod.

a) ADEFG. Copt. (non Syr.) Vulg. It. Clem. l. l. al. Lachm. Rec. ὀφ. οἱ ἄ. vidi in Z. Syr. Chrys. Theod.

b) γὰρ add. Syr. c) AZ. ἀλλ' G. Chrys. Theod.

d) ADEFG. Syr. Exp. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Vulg. It. Chrys. Theod. al. Griesb. Lachm. Rec. κύριος Z.

e) αὐτοῦ om. Z.

f) Desunt haec in AB, 17. 67**. Copt. Aeth. Lachm. Vidi in GZ. Syr. Vulg. Chrys. Theod. v. Comm.

g) γὰρ add. Theod. h) πατέρα BDG. Vulg. It. Or. al. Lachm.

i) μητέρα BDG. Lachm. τὴν μ. αὐτοῦ Theod.

k) προσκολληθήσεται τ. γ. D*EFG. προσκ. τ. γ. A. Lachm. προσκ. πρὸς τὴν γυναῖκα (rec.) Z. Chrys. Theod. Ex B. nihil ap. Birch.

l) εἰς om. B. incl. Lachm. m) ἕκαστον G.

οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτὸν n)· ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.

ΚΕΦ. ς'.

1. Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν o)· τοῦτο γάρ ἐστιν p) δίκαιον. 2. τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα q)· ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ r), 3. ἵνα εὖ σοι γένηται s) καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς. 4. καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ t) ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.

5. Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις u) μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς v) καρδίας ὑμῶν w), ὡς τῷ Χριστῷ, 6. μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ x) ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς· 7. μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς y) τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, 8. εἰδότες ὅτι ἕκαστος ὃ ἐὰν z) ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται a) παρὰ κυρίου b), εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος. 9. καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς c), ἀνιέν-

---

n) ὡς ἑαυτὸν ἀγ. om. οὕτως G. aliter haec var. ap. Wetst. apparet.

o) BD*FG. It. Clem. Paed. III, 12. p. 308. Tert. Cypr. ad Quir. III, 70. Ambr. Lachm. Add. ἐν κυρίῳ (rec.) vidi in A. Syr. Vulg. Chrys. Theod. ὡς τῷ κυρίῳ Z.

p) εὐάρεστον καὶ pro ἐστὶν Theod.

q) σου add. G. Theod. al. ap. Wetst.

r) ἐν τῇ ἐπαγγ. G. ἐν ἐπαγγελίαις semel Chrys.

s) γένηται A. t) A. Lachm. ἀλλ' (rec.) GZ. Theod.

u) AB. Clem. Paed. III, 12. p. 308. Theoph. Lachm. κυρίοις κατὰ σ. (rec.) vidi in GZ. Chrys. Theod.

v) om. Z. cum al. ap. Griesb. habet Clem. l. l.

w) ὑμῶν om. Syr. Aeth.

x) ABD*FG. Lachm. τοῦ X. (rec.) vidi in Z. Chrys. Theod.

y) ABDFG. Syr. Copt. Aeth. Vulg. It. al. Griesb. Lachm. Deest ὡς cum rec. in Z. Theod.

z) Sic ADEFG. teste Griesb. ac vidi ipse in A., ἄν in G., B. fr. ἐάν τι legere Birch. testatur. In summâ ceterorum varietate (ὃ ἐάν τι ἕκαστος Z. cum Rec.) cum Lachm. antiquissimorum libr. auctoritatem sequutus sum.

a) AD*FG. Lachm. Rec. κομιεῖται vidi in Z. Chrys. Theod.

b) ABDEFG. Griesb. Lachm. Rec. τοῦ κ. vidi in Z. Chrys. Theod.

c) τοὺς δούλους Syr.

τες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν d) ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

10. Τοῦ λοιποῦ e) ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. 11. ἐνδύσασθε f) τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας g) τοῦ διαβόλου, 12. ὅτι οὐκ ἔστιν ὑμῖν h) ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου i), πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις k). 13. διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. 14. στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, 15. καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης· 16. ἐπὶ l) πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε m) πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ [τὰ] n) πεπυρωμένα σβέσαι, 17. καὶ τὴν περικεφαλαίαν λαβεῖν σωτηρίου δέξασθε, καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ, 18. διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ o) ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν p) ἁγίων, 19. καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν

---

d) ABD*E. Vulg. Clem. Paed. I. 1. al. Lachm. καὶ αὐτῶν ὑμῶν FG. Rec. καὶ ὑμῶν αὐτῶν vidi in Z. Chrys. Theod.

e) AB. Cyr. Procop. Lachm. Rec. τὸ λοιπὸν vidi in GZ. Chrys. Theod. Sequentia vulgo verba ἀδελφοί μου hoc ipso loco vidi in Z. Syr. Chrys. sine μου in G. Theod. post ἐνδυναμοῦσθε in A. Plane desunt in BDE. Aeth. Arm. Cyr. Dam. Lucif. Ambr. Hier. Lachm.

f) ἐνδύσασθαι ὑμᾶς G. induite vos Glat. Vulg. καὶ ἐνδ. Chrys.

g) μεθοδίας ADEZ.*

h) BD*FG. Syr. Ar. pol. Slav. It. al. Lachm. Rec. ἡμῖν vidi in AZ. Chrys. Theod.

i) ABD*FG. Syr. Copt. Aeth. Vulg. It. Tert. adv. Marc. V, 18. Clem. Str. III, 16. p. 558. V, 14. p. 712. cum longa Patrum caterva. Griesb. Lachm. τοῦ αἰῶνος τούτου (rec.) vidi in Z. Chrys. Theod.

k) ὑπουρανίοις Syr.

l) ἐν Lachm.

m) δύνασθε D*FG.

n) om. BD*FG. Lachm.

o) AB. Lachm. αὐτὸν D*FG. al. αὐτὸ τοῦτο (rec.) vidi in Z. Chrys. Theod.

p) τῶν om. G.

παῤῥησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου q), 20. ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι r) ὡς δεῖ με λαλῆσαι.

21. Ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε s) τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα γνωρίσει ὑμῖν t) Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ, 22. ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.

23. Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. 24. ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ u).

---

q) τοῦ εὐαγγ. om. BG. inclusit Lachm. r) παῤῥησιάσομαι G.

s) hoc ordine ABDEFG. Vulg. It. Theod. Lachm. Sed ιδητε AG. εἰδ. κ. ὑμ. (rec.) vidi in Z. Chrys.

t) BDEFG. It. Ambr. Lachm. ὑμῖν γνωρ. (rec.) vidi in A. Chrys. Theod.

u) ἡμὴν (rec.) add. Z. Syr. Chrys. Theod.

II.

Der Commentar.

Erſtes Kapitel.

V. 1. 2. Der Gruß. Weder bei dem Namen noch bei der Amtsbezeichnung des Apoſtels halte ich mich auf; Einiges hierher gehöriges iſt bei Röm. I, 1. Gal. I, 1. gegeben worden; hier werde nur bemerkt, daß die letztere genau mit 2 Kor. I, 1. Kol. I, 1. übereinſtimmt, während 1 Kor. I, 1. noch κλητὸς dem ἀπ. voranſteht, ſo wie, daß Timotheus, der an die Koloſſer mitgenannt wird, hier nicht erſcheint. — τοῖς ἁγ. τ. οὖσ. ἐν Ἐφέσῳ. Ueber die Worte ἐν Ἐφ. wird in den Erörterungen über das Ganze des Briefes gehandelt werden. Ueber die Bezeichnung der Chriſten als ἅγιοι ſ. zu Röm. I, 7. Die dort angeführten Meinungen über ihre Heiligkeit werden auch bei unſrer Stelle von den Erkl. vorgetragen. τοῖς οὖσιν ἐν Ἐ. wie Röm. I, 7. καὶ πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ. Die Worte ἐν Χ. Ἰ., die von Storr nach dem Vorgange vieler andern mit beiden Adj. ἁγ. und πιστ. verbunden worden ſind, können, ſo lange τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφ. nicht getilgt werden, nur mit dem letzten in Verbindung kommen. πιστοὶ wurde ſchon vom ſyr. Ueberſ. als πιστεύοντες (ܡܗܝܡܢܝܢ), d. h. Gläubige, verſtanden, wie es denn 2 Kor. VI, 15. Gal. III, 9. Tit. I, 6. Joh. XX, 27. unbeſtreitbar dieſe Bedeutung hat, die auch 1 Tim. IV, 3. und an unſrer St. paßt, und Kol. I, 1. ebenfalls im Gruße ſteht. Es iſt daher kein Grund vorhanden, von dieſer gewöhnlichen Erklärung abzugehn, und mit Grot. an die constantiam in sanctimonia, oder mit Locke, Baumgarten, Roſenmüller, an die perpetuitatem in evangelica fide, im Gegenſatz gegen den Abfall Andrer zur jüdiſchen Geſetzlichkeit zu denken. πιστοὶ ἐν Χ. ſind alſo πιστεύοντες εἰς Χ. Zwar kommt πιστὸς mit ἐν im N. T. nicht weiter vor, da Kol. I, 1. nicht ſo verbunden werden kann, auch πιστεύειν nicht bei Paulus, ſondern nur Mark. I, 15. (aus der LXX. bietet Flatt Pſ. LXXVIII, 22. Jerem. XII, 6.); aber

doch πίστις ἐν Χριστῷ außer I, 15. noch Kol. I, 4. Gal. III, 26., und daher dieſe Erklärung keinem gegründeten Tadel unterworfen. Es iſt aber die πίστις ἐν X. das auf Chriſtus gegründete, gleichſam in ihm ruhende Vertrauen auf Gott. Die Part. καὶ iſt von Beza, Lap., Oſ., Cal., A. erklärend gefaßt worden, ſo daß π. ἐν X. das wahre Weſen des Heiligſeyns bezeichne, mit Berufung auf Gal. VI, 16. Kap. II, 8. Aber wenn ſchon an erſterer Stelle Grund zum Zweifel vorhanden war, ſo wird hier die Zwiſchenſtellung von τοῖς — Ἐφέσῳ dieſe Faſſung ganz unmöglich machen. P. ſagt nur: die Chriſten, die in Epheſus leben, und auf Chriſtus ihr Vertrauen ſetzen. Morus: Quod hoc adiungitur praegressae compellationi τοῖς ἁγίοις, id fit ideo, quia verbum ἅγιοι accepit vim tituli in omnibus app. epistolis. χάρις καὶ εἰρήνη, Gnade und Friede, d. h. voller Genuß göttlicher Huld und alles Guten überhaupt. Weitläuftige Erörterung gebe ich hier ſo wenig als Röm. I, 7. Gal. I, 3. Als Urheber oder Quelle dieſer Güter wird angegeben Gott, unſer Vater, und J. Ch. unſer Herr, wie die Worte insgemein verſtanden werden, und ohne Zweifel am richtigſten, nicht aber mit Morus ſo, daß Gott allein als Urheber erſcheine, und als Chriſti ſowohl als unſer Vater bezeichnet ſey. Bloß grammatiſch betrachtet, würde ſich gegen dieſe Verbindung nichts einwenden laſſen; aber es wäre ganz gegen P. Art, in Segenswünſchen Chriſtum nicht mit als Geber zu erwähnen.

Mit V. 3. beginnt eine Dankſagung für empfangene Wohlthaten. Seine Briefe an die Gemeinen unmittelbar nach dem Gruße mit einer Dankſagung anzufangen, iſt ſo ganz in der Weiſe des Apoſtels, daß die Unterlaſſung in dem an die Galater zur Unterſuchung über die dazu vorwaltenden Gründe nöthigte. Freilich finden wir bei Vergleichung dieſer Dankſagungen in den andern Briefen, und auch in dem an die Koloſſer, mit der hier vorliegenden den Unterſchied, daß jene ſich gewöhnlich auf irgend einen Vorzug beziehen, den er an einer Gemeine hervorheben zu müſſen glaubt; aber daß dies nicht unwandelbarer Typus ſey, lehrt uns doch auch die Betrachtung von 2 Kor. I, 3 ff., wodurch es uns minder auffallend wird, daß er in unſ. Briefe für lauter allgemeine Segnungen des Chriſtenthums dankt. — Εὐλογεῖν τινα = εὖ λέγειν τινός, Gutes von Jemand ſprechen, ihn loben. Soph.

Phil. 1298. Herm., im N. T. Gott, Luk. I, 64. XXIV, 53. Jak. III, 9., gewöhnlich aber dem hebr. בָּרַךְ entsprechend, unſer ſegnen, in ſeiner doppten Bed., nehmlich 1) Gutes wünſchen oder erflehen, alſo von Menſchen gegen einander, Matth. V, 44. Mk. X, 16. Luk. XXIV, 50. Röm. XII, 14. 2) Gutes erweiſen, von Chriſto geſagt Apg. III, 26., von Gott Gal. III, 8. 9. Davon εὐλογητός, בָּרוּךְ der Hebräer, im N. T. nur in der Bed. gelobt, oder lobenswerth, von Gott, Mark. XIV, 61., in Doxologien, Röm. I, 25. IX, 5. 2 Kor. XI, 31., in Dankformeln wie an unſrer Stelle Luk. I, 68. 1 Petr. I, 3. 2 Kor. I, 3. Die letzte Stelle diene zum Beweiſe, daß P., obwohl er ſonſt ſeine Danksagungen mit εὐχαριστῶ (εὐχαριστοῦμεν, εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν) τῷ θεῷ anhebt, doch auch ſonſt die hier erſcheinende Faſſung kannte. Endlich εὐλογία, decora oratio Röm. XVI, 18. wie Plat. Rep. III. S. 400. D., Lob, in der Apok., Segen, nehmlich göttlicher, Gal. III, 14. Hebr. VI, 7., und ſo hier. — ὁ θεὸς — Χριστοῦ. Ganz dieſelbe Bezeichnungsart Röm. XV, 6. 2 Kor. I, 3. XI, 31. Kol. I, 3. Pauliniſch alſo iſt ſie gewiß. Aber was bedeutet ſie? Nach der gewöhnlichen, ſchon in der Peſchito anzutreffenden Anſicht ſ. v. a. ὁ θεὸς ὁ πατὴρ κ. τ. λ, d. h. Gott, welcher der Vater J. Ch. iſt. (Theod. δηλῶν, ὡς ἡμῶν μέν ἐστι θεός, τοῦ δὲ κυρίου ἡμῶν πατήρ, noch ausführlicher zu 2 Kor. I, 3. Andre anders.) Sieht man aber die Sache mit rein grammatiſchem Auge an, ſo wird man, wie ich zu Röm. XV, 6. und Koppe hier gethan, den Genit. von beiden Wörtern, θεὸς und πατήρ, abhängig machen, und überſetzen: der Gott und Vater unſers H. J. Ch., d. h. der, welcher in Bezug auf Chriſtus zugleich Gott und Vater iſt. Man wird ſich an dieſer Bezeichnung um ſo weniger ſtoßen, als nicht nur die pauliniſche Chriſtologie an und für ſich eine ſolche recht wohl zuließ — auch die meſſianiſche Deutung von Pſ. 45, 8., wenn ſie bei P. Statt fand, führte eher darauf als davon ab, — ſondern auch unten V. 17. die Bezeichnung ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. wirklich vorkommt. Die Anſicht, P. wolle durch dieſe Formel der jüdiſchen: der Gott Abrahams, u. a. eine ächt chriſtliche Form der Gottesvorſtellung zur Andeutung des Verhältniſſes der chriſtlichen Menſchheit zu Gott entgegenſtellen, ſcheint mir noch immer nicht ganz unwahrſcheinlich. — ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς — πνευματικῇ, der uns ge-

segnet hat u. s. w. Man hat gefragt, an Wen P. bei ἡμᾶς denke? Koppe antwortet, an sich selbst, und versteht Alles, was er bis V. 12. sagt, von Segnungen, welche dem Apostel zu Theil geworden, aus dem einzigen Grunde, weil V. 13. καὶ ὑμεῖς einen Gegensatz bilde. Es kann aber dort eben sowohl eine Anwendung dessen seyn, was bis dahin bloß im Allgemeinen ausgesprochen ist; und wenn man bedenkt, daß ein Grund, von eigenen Erfahrungen zu sprechen, gar nicht vorhanden war, auch, was hier erwähnt wird, recht wohl als allgemeine Segnungen gedacht werden kann, überdies P. erst V. 15. durch κἀγὼ auf seine eigene Person übergeht: so wird man, meine ich, wenig Geneigtheit bei sich finden, der Koppeschen Ansicht beizutreten. Auch daß er Judenchristen meine, ist nicht nöthig anzunehmen; denn wenn es auch wahr ist, daß er, selbst ein solcher, im Gegensatz gegen die Heidenchristen diese durch ἡμεῖς bezeichnet, so kann es doch keineswegs als Regel gelten, daß er überall, wo er ἡμεῖς setze, Judenchristen meine. Vielmehr denkt er an die gesammte Christenheit, oder auch, wiefern die ganze Menschheit christlich werden soll, an diese. πᾶσα εὐλ., jeder mögliche, Segen jeder Art, alles was sich der Mensch als Segen denken und wünschen mag. Unnöthig ist es hier, da P. selbst diese Segnungen nicht namhaft macht, diesen Mangel an seiner Stelle zu ergänzen, wie von Vielen geschehen. — Ueber die Sache, die er meint, kann keine Frage seyn: es sind die innern, geistigen Segnungen des Christenthums; ob er aber diese durch das πνευματικῇ nur als solche, als etwas den Geist, die höhere Natur des Menschen betreffendes, oder vielleicht als Gaben des göttlichen, allen Christen gewordenen πνεῦμα bezeichnen wolle, wie es u. a. der syr. Uebers. aufgefaßt, das wird kaum zu entscheiden seyn. Auch die Vergleichung von χάρισμα πν. Röm. I, 11. kann uns darüber nicht belehren, wenn sie uns auch zum Beweise dient, daß der Ausdruck εὐλ. πν. Analoges in andern Briefen findet. Die meisten Erklärer von Chrys. an denken an einen Gegensatz, den P. hier gegen die nur zeitlichen Segen mache, deren die vorhergegangne Zeit genossen, nicht ohne Streit darüber, ob denn das Judenthum nicht auch geistige gehabt. Unnöthig, da hier gar keine Spur eines gemachten Gegensatzes hervortritt. ἐν Χριστῷ, das nothwendig mit εὐλογήσας zu verbinden ist, wird von Morus und Flatt: propter Christum, von den meisten Ausl. aber seit

Chryſoſt.: durch Chriſtum, überſetzt. Dies ohne Zweifel richtiger, obwohl auch nicht zu ſtreiten wäre, wenn man hier wie anderwärts es ſo faſſen wollte: durch die Verbindung, in welcher wir mit Ch. ſtehn. — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις macht Schwierigkeit. Das Adj. ἐπουράνιος findet ſich in den paul. Briefen als Mask., um himmliſche Weſen anzuzeigen, Phil. II, 10. 1 Kor. XV, 48. 49. (im Gegenſ. von ἐπίγειος und χοϊκός), bei Sachbegriffen, βασιλεία, 2 Tim. IV, 18., σώματα, 1 Kor. XV, 40. (derſ. Gegenſatz); τὰ ἐπουράνια, ſubſtantiviſch, den Himmel bedeutend, unzweifelhaft in unſerm Briefe (und nur in dieſem) I, 20. II, 6. III, 10. VI, 12. Es auch an unſrer Stelle ſo zu faſſen, wäre demnach dem Sprachgebrauche am angemeſſenſten. Und ſo iſts wirklich von Syr. (ܒܫܡܝܐ), Hieron., Beza (benedici in coelo [dicuntur homines] quum iis muneribus donantur, quae propria sunt civium regni coelestis et ad aeternam vitam in coelis transigendam pertinent), Piſc. (wie Beza), Druſius, Grot. (illa [die zeitlichen Segnungen der Juden] in terris peragebantur, haec nos et spe et iure in coelo collocant), Wolf (ad coelum respici videtur, tanquam locum, *unde* omnis huiusmodi benedictionis origo sit repetenda, et in quo aliquando credentes aeternae beatitatis — participes sint futuri per Christum), Baumg., Koppe, gedeutet worden. Dem tritt nun aber, wie es ſcheint als ein ſchweres Gewicht, der Aoriſt εὐλογήσας entgegen, den mit Koppe als Futur zu faſſen uns unmöglich ſcheint. Und doch, wie ſoll der Ap., auf Erden lebend, und zu Lebenden ſprechend, ſagen können, Gott habe uns im Himmel geſegnet? Denn die nebenbei bei Beza vorkommende Beziehung zum Subjekt, Gott, giebt doch auch kaum einen paſſenden Sinn. Daher verſchiedene andre Deutungsverſuche. An der Bed. Himmel feſthaltend, verſtehn Erneſti, W. A. Teller (Wörterb. himmliſch, vgl. Himmel), Schütze, den Ausdruck von der chriſtlichen Kirche, dem Himmelreiche auf Erden, oder dem wahren Tempel Gottes. Es iſt wahr, P. denkt die Kirche unter ſolchen Bildern, legt ihr Prädikate bei, welche aus dieſen hervorgehn; aber daraus folgt noch nicht, daß er ſie auch ſchlechthin den Himmel nenne; ſo wenig als ein Menſch, obwohl ein hoffnungsvoller Jüngling oft eine ſchöne Blume genannt wird, jemals ſagen würde, er habe

dies von der Blume gehört. So ſpricht kein Menſch, weil kein Menſch es verſtehen würde; wir dürfen alſo auch nicht annehmen, daß unſer Verf. ſo geſprochen habe ohne alle Andeutung, was er meine. Hombergs Erklärung für εὐλογία πν. καὶ ἐπουρανίῳ entfernt ſich zu weit von den Worten, und wird durch V. 18. und Kol. II, 1. keineswegs, wie ſeine Meinung war, belegt. Die von Bretſchneider (im Lex.): res divinae, doctrina de rebus divinis, erhält ebenfalls aus Joh. III, 12. keine Beſtätigung, indem beide Stellen viel zu verſchieden ſind, um eine aus der andern erklären zu können. Denn etwas anderes iſt λέγειν τὰ ἐπουράνια, und etwas anderes εὐλογεῖν τινα ἐν τοῖς ἐπουρ. Nun aber giebt es noch eine Erklärung, welche πράγμασι ſupplirt: in rebus, bonis, coelestibus. Sie findet ſich bei Chryſ., Theod., Luther, Carth., Lap., Aret., Cal., Mold., Zach., Roſ., Morus, Flatt, Scholz, und dieſe Güter werden himmliſch genannt; theils wegen ihres Urſprungs, theils wegen ihrer Vollkommenheit. Allerdings können ἐπουράνια himmliſche Dinge, oder Güter, bedeuten, und der Sinn, die εὐλ. πν. habe beſtanden in himmliſchen Gütern, wäre auch nicht zu tadeln; aber nicht allein der Sprachgebrauch unſers Briefes, ſondern auch der Artikel ſteht entgegen. Stände da ἐν ἐπουρανίοις, ich wollte mich nicht weigern, trotz dem Sprachgebrauche die Erklärung anzunehmen; nun kann ichs nicht. So bleibt nur übrig, zu der erſten zurückzukehren, und der Anſtoß des Aoriſts wird verſchwinden, wenn wir bedenken, daß nach Phil. III, 20. der Himmel unſer πολίτευμα iſt, und daß wir nach unſerm Briefe ſelbſt von Gott auferweckt, und in den Himmel verſetzt ſind (II, 6. vgl. Kol. III, 1.); ſo daß der Mann, welcher dies, und überhaupt den Brief voll erhabener und poetiſcher Bilder ſchrieb, wohl auch ſagen konnte, Gott habe uns im Himmel (wo wir geiſtig ſchon ſind) mit jeder Art des Segens beglückt. Wir nehmen alſo die Erklärung: im Himmel, zuverſichtlich an, übrigens, wenn es nur auf das Praktiſche ankommt, gern mit Calvin einſtimmend: Non multum refert subaudias *locis* an *bonis*. Tantum voluit indicare praestantiam gratiae, quae per Ch. nobis confertur, quia sc. non in mundo, sed in coelo et vita aeterna nos faciat beatos.

V. 4. Καθὼς ἐξελέξατο — κόσμου. Einige Ausleger haben geglaubt, es beginne hier eine Auseinanderſetzung,

worin die εὐλογία πνευμ. bestehe, deren V. 3. erwähnt hat; dem ist aber nicht so, καθὼς, eig. quemadmodum, hat in den paul. Briefen sehr häufig eine argumentative Bedeutung, zu Entwicklung der Gründe für eine vorgängige Behauptung. Vgl. IV, 4. Phil. I, 7. *) So ist es auch hier, wie von Baumg., Koppe, A. richtig bemerkt worden ist. Die Gedanken hangen so zusammen: Gott hat uns gesegnet, wie dies nicht anders geschehen konnte, da er ꝛc. oder in Folge der Erwählung, deren er uns gewürdigt hat. ἐξελέξατο ἡμᾶς, er hat, oder hatte, uns erwählt. Das Verbum kommt bei P. nur noch 1 Kor. I, 27. 28. dreimal vor, entspricht dem hebr. בחר, und bezeichnet den Akt der göttlichen Weltregierung, vermöge dessen Gott unter der Menge seiner Geschöpfe eine Anzahl gleichsam für sich heraushebt, um sie seiner Güte vorzugsweise theilhaft werden zu lassen. Auf den zwischen lutherischen und calvinischen Theologen nur zu lange und hitzig geführten Streit über die Modalität dieser Erwählung lassen wir uns nicht ein; unbefangene Betrachtung dessen, was P. wirklich lehrt, macht es uns vollkommen gewiß, daß Paulus, gebildet im Glauben seines Volks an die Bevorzugung seines Geschlechts vor allen Nationen der Erde, zwar diesen Glauben selbst abgelegt, aber im Nachdenken über die Erscheinung, daß der größte Theil des Volks die Heilsverkündigung des Evangeliums nicht annahm, die Vorstellung von einer Berufung oder Erwählung der Einen zum Heil, der Andern zum Verderben, beibehalten hatte, und daher die, welche das Christenthum mit Freuden aufnahmen, als die von Gott erwählte Zahl betrachtete. Er glaubte auch die Freiheit der göttlichen Gnade, und ihre Unabhängigkeit von allem menschlichen Verdienste nur bei dieser Annahme consequent behaupten zu können. Die deutlichsten Belege finden sich Röm. VIII, 28—30. IX, 23 f., Spuren davon aber liegen auch in 1 Kor. I, 18. 2 Kor. II, 15. IV, 3. u. a. Stellen, die P. nicht so hätte aus-

*) Ich benutze diese Gelegenheit, einen zu Gal. III, 6. ausgesprochenen Irrthum zu verbessern. Ich habe dort behauptet, P. brauche καθὼς nie in Vordersätzen. Dies ist falsch, denn er hat es in Vergleichungssätzen wirklich, und zwar mit οὕτως im Nachsatze. Vgl. 2 Kor. I, 5. VIII, 6. I, 7. Das Natürliche, gar nicht Auffallende dieses Gebrauchs hatte mich dieses um so leichter übersehen lassen, als ich diesen Brief seit vielen Jahren nicht gelesen hatte.

sprechen können, wenn nicht diese Vorstellung in seinem Gemüthe tief gewurzelt hätte. πρὸ καταβολῆς κόσμου. Der Ausdruck kommt in den paulin. Schriften nicht mehr vor, wohl aber in den übrigen des N. T. z. B. Joh. XVII, 24.; und wenn hier gesagt wird, Gott habe die Christen vor Gründung der Welt erwählt, so ist der Sinn im Wesen kein anderer, als wenn es 1 Kor. II, 7. heißt, Gott habe seine verborgene Weisheit d. h. seinen Rathschluß, zu welchem die ἐκλογή gehört, vorherbestimmt (προωρισεν) πρὸ τῶν αἰώνων, oder 2 Thess. II, 13. εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν; denn alle diese Ausdrucksweisen bezeichnen eine aller Zeit vorgängige, d. h. ewige Bestimmung zum Gewinn des Heils. Schwieriger will es werden, den Beisatz ἐν αὐτῷ auf einen recht klaren Begriff zu bringen. Alex. Morus wollte ἐν αὐτῷ lesen, was den Sinn gäbe: Gott hat uns bei sich selbst von Ewigkeit her erwählt; und allerdings verschwände damit die Schwierigkeit der Deutung. Ich hatte selbst einmal daran gedacht, und Wolfs Einer Gegengrund, daß die Handschriften nicht einstimmen, würde mich noch nicht abschrecken. Allerdings die scheinbare Variante εαυτω in FG. wird durch die lat. Uebers. in ipso nur zu wahrscheinlich als Schreibfehler dargestellt; aber Handschriften haben, wo es auf Accente oder Spiritus ankommt, gar keine Auktorität. Wohl aber stört mich der Grund, daß P. doch hier den Grund alles Heils in Christus nachweisen wolle, und daher seine Erwählung hier fast nicht fehlen konnte, und die unzweifelhafte Stelle III, 11. macht mirs gewiß, daß ἐν αὐτῷ zu lesen sey, und Beziehung auf Christum Statt finde. Aber was er eigentlich damit sagen wolle, bestimmt sich schwer. Manche Ausleger, unter ihnen Grotius, helfen sich durch die Ueberſetzung: er hatte beschlossen, uns in Christo, durch Christum, zu erwählen, d. h. zu beseligen, und dies liegt auch in Chrys. Erkl. διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως ὁ Χριστός, φησί, τοῦτο διώρθωσε, wenn dieser nicht gar als Subj. von ἐξελ. Christum gedacht hat, nicht minder in den Erklärungen von Corn. a Lap. (in ipso i. e. per Ch. et Chi. merita praevisa), Bald. (propter meritum Chi.), Flatt (um Christi willen), Bullinger (sic elegit, ut per Ch. benediceret et servaret, non per nostra merita), und ähnlichen; aber die Worte besagen dieses nicht, so wie auch die Ansicht, daß Gott etwas an uns um Christi willen thue,

eigentlich nicht pauliniſch iſt. Eben ſo wenig kann es bedeuten: durch Vermittelung Chriſti hat Gott uns wirklich erwählt (dies der Sinn von Semlers Erkl.: durch das veranſtaltete ganze Verhältniß und Amt Chriſti), denn dann wäre dies wirkliche Erwählen entweder nicht πρὸ καταβολῆς κόσμου, ſondern in der Zeit geſchehen, oder nicht aus unbedingt freiem Wollen hervorgegangen. Ganz theologiſch, dem Syſtem angemeſſen, iſt Calovs Erkl. in ipso, quatenus in Cho. per fidem suos fore praevidit, in welche Wolf, Mold. einſtimmen. Mir bleibt nur ſoviel gewiß, daß die Erwählung als eine wirkliche Vorherbeſtimmung zum Heil, und zwar als eine vor aller Zeit geſchehene und völlig unbedingte, angeſehen werden müſſe. Wenn nun Wetſtein und Koppe mit Anführung von Bereſch. R. 44, 4. zu Jeſ. 44, 1. Israel, servo mi, Iacob, quem elegi in Abrahamo, annehmen, P. ſetze hier der Erwählung des jüdiſchen Volks in Abraham die der chriſtlichen Menſchheit in Chriſto als eine ältere und erhabnere entgegen; ſo glaube ich, das abgerechnet, daß ich ein bewußtes Entgegenſetzen hier nicht anerkennen kann, daß ſie den rechten Punkt getroffen haben. Nur bis zur genauen Begriffsbeſtimmung muß man es nicht durchführen wollen, denn ſobald man dies thut, kommt man auf eine Anſicht, welche mit der pauliniſchen Lehre von der freien, unbedingten Erwählung mehr oder minder offen in Widerſpruch tritt. Am richtigſten vielleicht Calvin: h. e. non intuitu dignitatis nostrae, sed quoniam adoptionis beneficio coelestis pater nos inserit in Chi. corpus. — In den Worten εἶναι ἡμᾶς — ἀνέπτον liegt deutlich genug eine Anzeige des Zwecks, auf deſſen Erreichung die göttliche Erwählung gerichtet war. Als höchſten Zweck denkt P. wohl immer in Bezug auf Gott die Verherrlichung ſeines Namens, auf die Menſchen, ihre Beſeligung; aber damit Gott dieſen Zweck an uns erreichen könne, wolle er auch unſre ſittliche Veredelung, und wolle ſie nicht nur, ſondern befördere, ja bewirke ſie ſelbſt in uns. Dieſer ſittliche Zweck der ganzen von Ewigkeit beſchloſſenen Heilsanſtalt erſcheint nicht nur, wo er ſagt, Gott habe die Gläubigen gerufen ἐν ἁγιασμῷ (1 Theſſ. IV, 7.), ſondern wird auch in Bezug auf die geſchehene Erlöſung ſtark genug herausgehoben, nicht allein in unſerm Briefe, der davon ganz voll iſt, ſondern auch in andern; ſ. Gal. I, 4. 2 Kor. V, 15. Kol. I, 22. Und wo gar am Ende das ganze ſechſte

Kap. an die Römer anders hin? Der Gebrauch des einfachen Infinitivs zur Andeutung des Zwecks einer vorher ausgeſprochenen Handlung iſt in den paul. Briefen minder häufig als anderwärts, doch läßt ſich 1 Kor. I, 17. 1 Theſſ. I, 9. dafür beibringen. Die Adj. ἅγιος und ἄμωμος finden ſich in gleicher Verbindung, außer V, 27., noch mit ἀνέγκλητος vermehrt Kol. I, 22.; ſie mit Koppe mit von der Rechtfertigung, d. h. der von Gott durch Chriſti Erlöſungswerk und den Glauben daran verliehenem Befreiung von der Sündenſchuld zu verſtehen, ſehe ich keinen Grund; vielmehr ſteht dieſer Auffaſſung außer dem immer obwaltenden ſittlichen Geiſte der Lehre Pauli ſowohl jenes ἀνεγκλήτους, als hier das εἶναι entgegen. Wir faſſen es alſo von wirklicher Heiligkeit und Tadelloſigkeit. Zwar iſt dieſe, wenn man die Erfahrung betrachtet, hier auf Erden nie vollkommen; aber wenn man deßhalb in die Worte ſelbſt, wie Flatt gethan, dergleichen Beſchränkungen hineinlegen wollte, ſo würde man die Eigenthümlichkeit des Alles idealiſirenden Apoſtels nur verkennen und verwiſchen. Er ſtellt allenthalben ſeinen Leſern die höchſten Ideale hin, ohne ängſtlich zu fragen, wieviel davon im Leben wirklich erreicht werden mag. — κατενώπιον αὐτοῦ, vor ihm, nehmlich vor Gott, als dem Herrn und Richter. Auch Kol. I, 22. hat dieſen Beiſatz. Der Hebraismus darin iſt nicht zu verkennen. Erklärt wird er gewöhnlich als Bezeichnung einer wahren, ſelbſt vor Gott gültigen Reinheit, und daher auch überſetzt: nach dem Urtheil Gottes. In der Sache richtig, aber nicht im Begriff. Es heißt, im Angeſichte Gottes; alſo vor Gott wandeln, ſo wandeln, wie ein Knecht vor den Augen ſeines Herrn; gut oder ſchlecht im Angeſichte Gottes, d. h. wie es von Gott geſehen wird, wie man es einrichten wird, wenn man ſich von Gott geſehen glaubt. — Die letzten Worte ἐν ἀγάπῃ können verſchieden verbunden werden, mit dem, was vorhergeht, und was nachfolgt. Die letztere Verbindung (alſo mit προορίσας) iſt die älteſte, denn ſie zeigt ſich unverkennbar im Syriſchen (ﻓﻲ ﺍﻟﺤﺐ ﺳﺒﻖ ﻭﻋﻴﻦ), bei Chrys., Theod., Thdph., Hier.; unter den Neuern bei Bengel, Mold., Rich., Steml., Koppe, Zach.; dann iſt ἀγάπη die Liebe Gottes, welche als Grund des προορίσας angegeben wird. Gründe für dieſe Verbindung werden folgende ange-

führt: 1) weil es am Anfange des Briefes schicklicher sey, der göttlichen Liebe zu erwähnen, als der menschlichen (Wengel), ein Grund, der schwerlich haltbar seyn möchte; 2) weil außerdem diese Worte vor κατενώπιον stehn würden (Mold.); dazu aber sehe ich gar keinen Grund; 3) weil nach V, 27. Kol. I, 22. ἁγ. und ἄμ. nicht nur auf die Heiligung, sondern auch auf die Rechtfertigung gehe (derſ.), was ich nicht zugeben kann; 4) weil auch III, 18. ἐν ἀγ. vor dem Particip stehe (Weide), woraus nur folgt, daß diese Verknüpfung möglich, nicht aber, daß sie nothwendig sey; 5) weil sie auch V. 5. nicht unnütz seyen (Mold.), wovon dasselbe gilt. Wolf bemerkt dagegen, diese Verbindung fordere die Stellung προορίσας ἡμᾶς ἐν ἀγάπῃ, was nicht ganz richtig ist, da Stellen wie III, 18. VI, 19., wo die adverbiale Bestimmung wohl sicher zum folg. Verbum gehört, entgegenstehen; ferner weil V. 6. als Zweck der Vorherbestimmung ἔπαινος δόξης τῆς χάριτος genannt werde, und allerdings würde wenig passend die χάρις zuerst als Grund der Vorbestimmung, und dann der Preis derselben als Zweck der ganzen Veranstaltung bezeichnet werden; doch läßt sich sagen, da das erste Mal ἀγάπη gebraucht worden sey, so falle dies nicht so auf, und könne eine solche Ungenauigkeit im schnell geschriebenen Briefe nicht für sehr bedeutend gelten. Obwohl daher für die Verbindung mit den letzten Worten eine große Anzahl Ausleger spricht, z. B. Ambr., Lap., Calv., Beza, Bull., Grot., so glaube ich doch nicht, daß sich mit voller Bestimmtheit behaupten lasse, sie sey die richtige. Allerdings ist sie die natürlichste, giebt einen sehr guten Sinn, denn die ἀγάπη ists nach P., aus welcher alle menschliche Vollkommenheit hervorgeht, 1 Kor. XIII, 4—7. Gal. V, 13 f. Röm. XIII, 9 ff., es steht ihr auch nichts Entscheidendes entgegen, und ich habe sie daher beibehalten, aber einen entscheidenden Grund, daß sie die richtige seyn müſſe, weiß ich nicht zu finden. Wohl aber kann man die von Olearius, Baumg., Flatt, unternommene Anknüpfung an ἐξελέξατο wegen zu großer Trennung als unrichtig ziemlich bestimmt abweisen.

V. 5. Manche, besonders ältere Ausleger, Lap., Bull., Beza, Piſc., finden in diesem Verſe nur Wiederholung und Amplification des eben Gesagten; ich glaube jedoch, daß dies nicht nöthig sey. So gut als Röm. VIII, 30. das προορίζειν dem καλεῖν

vorausgehend gedacht wird, kann es auch hier vom ἐκλέγεσθαι unterſchieden und als ein beſonderer Akt des göttlichen Waltens angeſehen werden. Es iſt: vorher beſtimmen, ante designare, nicht vor andern, wie Baumg., wahrſcheinlich um die Klippe der Prädeſtinationslehre zu umſchiffen, gedeutet hat, ſondern im Voraus. Nun konnte in menſchlicher Faſſung die Sache wohl ſo angeſehen werden: Gott beſtimmte uns vor aller Zeit zur υἱοθεσία; um uns nun dieſe in ihrer ganzen Fülle verleihen zu können, ſonderte er uns von der ganzen übrigen Menſchheit aus, als diejenigen, denen er zur Erlangung des Heils behülflich werden wollte. So dürfen wir wirklich überſetzen: indem er uns vorher beſtimmt hatte εἰς υἱοθεσίαν, wörtlich: zur Adoption oder Adoptivſohnſchaft, denn dies iſt eigentlich die υἱοθεσία, P. aber bezeichnet damit das Verhältniß derer zu Gott, welche in der Gemeinſchaft mit Chriſtus υἱοὶ τοῦ θεοῦ geworden ſind, ſ. zu Röm. VIII, 15. Gal. IV, 5. Wenn er Röm. VIII, 29. ſagt: προώρισεν (αὐτοὺς) συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, ſo iſt die Form verſchieden, aber das Weſen iſt daſſelbe. Gar dürftig will es erſcheinen, wenn Koppe als Quinteſſenz des Sinnes nur den Gedanken herausbringt: ad christianam religionem me adducere constituit. Als ähnlich, wenn auch nicht in den Worten, doch im wahren Sinne, kann man auch betrachten, wenn 1 Theſſ. II, 12. geſagt wird, Gott rufe εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν, denn dieſe δόξα θεοῦ, welche wir erlangen ſollen, was iſt ſie anders, als der Zuſtand, in welchem wir Gott ähnlich, ſeine Söhne ſind? vgl. zu Röm. III, 23. Noch deutlicher wird dies, wenn wir ihn daſſelbe Ziel 2 Theſſ. II, 14. περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. nennen hören. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, durch Chriſtum, nicht um Ch. willen, wie Mold. überſetzt, denn dies forderte den Akkuſativ. Chriſtus wird hier als Vermittler der Sohnſchaft dargeſtellt, denn nicht mit προορίσας, ſondern mit υἱοθεσίαν iſt hier zu verbinden, obwohl der Artikel fehlt. Gal. III, 26. wird geſagt, wir werden υἱοὶ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χ. Ἰ. Wieder ein Unterſchied in der Auffaſſungsform, und nicht im Weſen; denn wer es διὰ Χριστοῦ wird, wird es διὰ τῆς πίστεως, und umgekehrt. — Ueber εἰς αὐτὸν ſchwankt die Erklärung ſehr, zuerſt, ob das Pron. auf Chriſtum (alſo αὐτόν), oder auf Gott (αὐτῷ) zu beziehen

und dann wieder, wie es in jedem Falle zu verstehen sey. Von denen, die auf Christum beziehen, führe ich folgende Erklärungen an: Carth. ad imitationem filiationis naturalis, quae convenit Cho., cuius similitudo est filiatio adoptiva. Vel ut veniamus ad gloriam Chi., et eius efficiamur coheredes; Anselm und Thom. Aqu. (bei Lap.): ut Cho. quasi capiti et exemplari conformemur; Castalio: ut in ipsum Iesum adoptaremur h. e. per eum dei filium fieremus dei filii, ähnlich Bull.; Lap. in gloriam Christi; Mich., Semler: statt ἐν αὐτῷ, wiefern wir nehmlich dieses sind. Die meisten dieser Deutungen legen weit mehr in die Worte, als darin liegen kann; als willkürlich erscheinen alle, obwohl sie eigentlich zu widerlegen mir unmöglich scheint. Von denen, welche auf Gott beziehn, scheint die von Piſc. ad gloriam gratiae suae, mit der Morus übereinstimmt, nur verworfen werden zu können; denn wie sollte εἰς dies bedeuten können? Calv. und Beza nehmen es für ἐν ἑαυτῷ, eine Vertauschung, die nicht eher angenommen werden darf, als sich gezeigt hat, daß es keine andre Deutung gebe. Sie finden darin eine Andeutung der völligen Unbedingtheit der Vorherbestimmung, deren Grund in Gott allein geruht habe. Einfacher aber ist, wenn man, bedenkend, daß υἱὸς und υἱοθεσία relative Begriffe sind, daß eine weitere Angabe, in Bezug zu Wem letztere Statt finde, sich nicht zeigt, εἰς aber sehr wohl diese Deutung haben kann, die Worte auf Gott bezieht, und Sohnschaft in Bezug auf ihn, d. h. bei Gott, erklärt. Es ist dann soviel, als wenn υἱοθεσίαν αὐτοῦ geschrieben wäre. So hatte es ohne Zweifel der syr. Uebersetzer gefaßt, so frei auch hier seine Uebertragung ist, so Theod., wenn er erklärt: ἀντὶ τοῦ ἵνα αὐτοῦ χρηματίζωμεν υἱοί, so alle die, welche sagen, es stehe statt des Dativs ἑαυτῷ, Grot., Wolf, Baumg., Koppe, u. A. — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τ. θελ. αὐτοῦ. Nach dem Wohlgefallen seines Willens, d. h. nach freiem durch nichts bedingtem Willensentschluß. εὐδοκεῖν, etwas wohlgefällig finden (εὐ μοι δοκεῖ τι), Lust zu etwas haben, etwas wollen. εὐδοκία daher das Wohlgefallen, die Neigung, Wille oder Wunsch, s. zu Röm. X, 1. Durch die Verbindung κατὰ τ. εὐδ. τοῦ θελ. soll offenbar nichts anders gesagt werden, als vermöge oder je nach dem Gutscheinen seines Willens, d. h. er traf die Vorherbestimmung nicht aus irgend einer

ihm fremden Rückſicht, nicht beſtimmt durch irgend etwas außer ihm, ſondern allein darum, weil es ihm ſo gut ſchien. Darin finden wir ganz das Weſen der pauliniſchen Lehre von der Unbedingtheit des göttlichen Gnadenraths, vgl. Röm. IX, 11. 16. 18. 19—24. Daß die dogmatiſchen Exegeten auch dieſe Stelle ihren Syſtemen anzupaſſen bemüht geweſen ſeyen, bedarf wohl kaum der Erinnerung. Der klare Wortſinn aber liegt nun wohl genug vor Augen, um nicht fürchten zu dürfen, daß der Leſer ſich von ihren Darſtellungen blenden laſſe.

V. 6. *Εἰς ἔπαινον — αὐτοῦ.* Der Zweck der Vorherbeſtimmung, nicht nur die Folge; daher ich auch *αὐτοῦ* beibehalten habe. P. dankbares und tief religiöſes Gemüth kennt keinen höhern Zweck, wie alles menſchlichen Thuns (1 Kor. X, 31.), ſo auch der von Gott getroffenen Veranſtaltungen, um den Menſchen zu neuer Vollkommenheit zu verhelfen, als die Ehre, oder Verherrlichung Gottes (2 Kor. I, 20. Phil. I, 11. Röm. XV, 6. 7.), und daß er dieſe auch als das Ziel Gottes denkt, kann beim erſten Blick auffallen, als ſtelle er Gott einem ehrſüchtigen Menſchen gleich; aber wirklich nur auf den erſten Blick, oder ſo lange, bis man gelernt hat, den Ap. ganz vom eignen Standpunkt aus zu betrachten. Die Form, in der er hier den gleichen Gedanken ausſpricht, findet ſich ſo nicht mehr wieder. Da hier zwei Genitive ſtehn, hat man geglaubt, den einen von ihnen adjektiviſch faſſen zu müſſen. Es iſt auch nicht zu läugnen, daß in der pauliniſchen Sprache manche Beiſpiele vorkommen, wo ein Genitiv durch ein Adj. am bequemſten überſetzt werden kann, als 2 Theſſ. II, 9. *τέρατα ψεύδους.* 2 Kor. IV, 4. *εὐαγγέλιον τῆς δόξης.*; aber da doch P. nie ſo gedacht hat, ſo muß man ſich allenthalben hüten, daß man nicht mit ſolcher Ueberſetzung mehr oder weniger vom wahren Sinne verwiſche. An unſrer Stelle kann man durch den Mangel des Artikels vor *δόξης* verleitet werden, mit Grot. *ἔπ. δ.* als laus gloriosa zu nehmen; daß aber dem nicht ſo ſey, lehrt die Betrachtung, daß *δόξα* mehrmals, wo es den Artikel haben ſollte, ohne denſelben ſteht, z. B. V. 12. wo derſelbe gewiß wegzulaſſen iſt, und *δόξης* doch wahrer Gen. obj. iſt, 2 Theſſ. II, 14. Verbreiteter iſt auch die Anſicht, *δόξα τῆς χάριτος* ſtehe für *χάρις ἔνδοξος*, herrliche Gnade; ſo Beza, Piſc., Koppe, Flatt; aber nothwendig iſt es nicht, denn *δ. τ. χ.* iſt gleichbed.

mit πλοῦτος τῆς χ. V. 7., und der Sinn: die Größe, Majestät seiner Gnade oder Huld. — ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς. Wenn, wie ich nicht zweifle, ἧς die ursprüngliche Schrift ist (die freie Uebers. des Syr. ܗܘ ܕܦܠܓ ܥܠܝܢ eius quam effudit super nos, ging sicher daraus hervor, und daß auch Chrys. sie hatte, erhellet daraus, daß er im Flusse der Rede zweimal in sie hineingeräth), so ist es eine Attraktion statt des eigentlich hergehörigen Dativs ᾗ, wie IV, 1. τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε, 2 Kor. I, 4. τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα. Das Verbum χαριτοῦν scheint der ächten und alten Gräcität zu fehlen, seine Grundbedeutung muß seyn: mit χάρις versehen; wiefern nun χάρις eigentlich Reiz, Anmuth, Lieblichkeit bedeutet, kann es heißen: anmuthig, lieblich machen, wie γυνὴ κεχαριτωμένη Sir. IX, 8. im Cod. Al. statt εὔμορφος steht. So hat es an unsrer Stelle Chrys. gefaßt: τουτέστιν οὐ μόνον ἁμαρτημάτων ἀπήλλαξεν ἀλλὰ καὶ ἐπεράστους ἐποίησεν, womit Lap., Vatabl., Erasm., Wolf, A. einstimmen. Auch in Bezas und Piscators gratis acceptos reddidit kann man dies noch finden. Doch glaube ich, es bedürfe nur eines Blickes, um zu erkennen, wie wenig in den Zusammenhang passend diese Erklärung sey. Calvins und Balduins Erklärung: gratos et acceptos habuit, ist eine Art von Mittelweg, der am Ende zu nichts anderem als der iustitia imputata führt. Das Sicherste wird immer bleiben, χάρις in der Bedeutung zu fassen, wie es in den paul. Briefen in der Regel vorkommt, und so eben gebraucht ward, als die Gnade Gottes. Dann ist χαριτοῦν τινα aliquem gratia afficere, und ἡ χάρις ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς die Gnade, die er uns erwiesen hat. So auch Bengel; Mold., Baumg., Koppe, Flatt. Auch Luk. I, 28. kann κεχαριτωμένη so verstanden werden. In den paulin. Briefen ist das Wort ein ἅπαξ λεγόμενον, wie so manches andere. — ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, d. h. ἐν Χριστῷ, in Ch., durch seine Vermittelung und unsre Gemeinschaft mit ihm, nicht aber (nach Grot.) um seinetwillen. Die Bezeichnung ὁ ἠγαπ. steht eben so allein in den Briefen, wie ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ Kol. I, 13., was dem Sinne nach ganz dasselbe ist; darf aber eben so wenig auffallen als dies.

V. 7. An die letzten Worte ἐχαρίτωσεν — ἠγαπημένῳ wird ein neuer Gedanke angeknüpft, der als Erläuterung, in wiefern dies geschehen sey, betrachtet werden kann. ἐν ᾧ — ἀπολύτρωσιν durch dessen Vermittelung, oder in der Gemeinschaft mit welchem wir haben, ἔχομεν, als ein wirklich schon ertheiltes Gut. Auch Röm. III, 24. wird die ἀπολ. als ἐν Χριστῷ Statt findend bezeichnet. ἀπολύτρωσις eig. Loskaufung, Erledigung durch Darlegung eines Lösgeldes; dann Erlösung überhaupt, und zwar von den Uebeln des Lebens Röm. VIII, 23. Eph. IV, 30. und wohl auch 1 Kor. I, 30. In diesen Stellen ist der Begriff der Loskaufung ganz verschwunden. An den Stellen jedoch, wo von der Erlösung durch den Tod Christi die Rede ist, hat es viel Wahrscheinlichkeit, daß dieses Merkmal noch darin liege, und das Blut Christi, für die sündige Menschheit vergossen, als der Kaufpreis gedacht werde, obwohl sichs freilich nicht streng beweisen läßt, vgl. Röm. III, 24. Kol. I, 14. διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Wenn wir αἷμα mit manchen Neueren durch cruenta mors erklären, so will ich nicht sagen, daß wir das Wesen gerade verfehlen; aber die Form der Auffassung, wie sie dem im Opferglauben des Judenthums aufgewachsenen Apostel eigen seyn mußte, legen wir freilich ab, und nehmen eine allgemeinere, uns vielleicht besser zusagende, dafür an. τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, Apposition zu τὴν ἀπολ., zu erklären, worin diese bestehe, wie Kol. I, 14. und dem Wesen nach Röm. III, 24. παραπτώματα, von παραπίπτειν, daneben gerathen, einen Fehler begehn, Xen. Hell. I, 6, 4. Weish. VI, 10. XII, 2., eine Vergehung, Versündigung, Röm. V, 16. 2 Kor. V, 19. Kol. II, 13. Gal. VI, 1. ἄφεσις, das was wir Vergebung nennen, kommt in den paul. Briefen nur noch an der Parallelstelle Kol. I, 14. vor. Dieselbe Sache nennt er 2 Kor. V, 19. μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα, auch χαρίζεσθαί τινι mit und ohne den Akk. des Vergehens Kol. II, 13. III, 13. Die ἀπολύτρωσις durch das Blut Christi also nur unter dem engen Begriffe einer Nichtbeachtung, Nichtahndung, früherer Schuld; aber irren würden wir, wenn wir meinten, er fasse das Ganze der Erlösung, d. h. des durch Christum der Menschheit erworbnen Heils, in diese so engen Grenzen ein. Daß er dies nicht thue, geht aus unzähligen Stellen seiner Briefe hervor. — κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάρ. αὐτοῦ. πλοῦτος erscheint bei P. bald

als Mask., bald als Neutrum, doch häufiger als letzteres. In unſ. Briefe V. 18. als Mask., II, 7. III, 16. als Neutr. (ſ. d. krit. Noten.) Aber auch in den übrigen Briefen, wo man irgend das Genus erkennen kann; Röm. IX, 23. iſt es Mask.; aber das Neutr. findet ſich 2 Kor. VIII, 2. in Lachmanns Ausgabe, alſo wahrſcheinlich in alten Handſchr. (Griesb. hat keine Var., A iſt defekt, G hat τὸν πλοῦτον, Wetſt. giebt nur 17. 31. an), Kol. I, 27. in AB (DE ungewiß) FG Clem. Euſ. Theoph. Oek., ſelbſt vielen Minuskelhdſchr.; Kol. II, 2. in ABC 17. 67.** Clem.; Phil. IV, 19. in ABDFG 17. 67**. Daß P. wirklich ſo geſchrieben habe, läßt ſich nach ſolchen Zeugniſſen kaum bezweifeln. πλ. τῆς χάριτος ſteht wie Röm. I, 4. πλ. τῆς χρηστότητος, IX, 23. Kol. I, 27. πλ. τῆς δόξης., und wird von den Ausl. häufig wie ein Adj. behandelt. αὐτοῦ könnte an und für ſich auf Chriſtum bezogen werden, denn auch von ihm wird χάρις ausgeſagt, 2 Kor. XIII, 13. Röm. XVI, 24. Gal. VI, 18.; aber der fernere Zuſammenhang erlaubt es nicht, denn dieſem liegt offenbar immer Gott als Subj. zum Grunde. Demnach wird hier die überſchwänglich reiche Gnade Gottes als Grund davon angezeigt, daß wir in Chriſto die Erlöſung empfangen haben.

V. 8. ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς. Wieder ein Relativſatz an das nächſtvorhergehende Wort angeknüpft. Es fragt ſich, für welchen Caſus hier der Genit. ἧς geſetzt ſey. Die ältern, nach der Vulg. (quae) interpretirenden Theologen nehmen ihn als Nominativ; dies aber iſt am mindeſten ſtatthaft, da es eine Veränderung des Subjekts herbeiführen würde, die wegen V. 9 ff. nicht angenommen werden darf. Calv. und E. Schmidt nehmen es für den Dativ: qua redundavit in nos nehmlich ὁ θεός, laſſen alſo das Verbum intranſitiv, während Piſc. zwar auch den Dativ denkt, aber das Vb. tranſitiv, und ἑαυτὸν ſupplirt: qua copiose se effudit in nos. Allerdings iſt περισσεύειν eigentlich, und auch im paul. Sprachgebrauch gewöhnlich, intranſitiv, aber unläugbar tranſitiv zeigt ſichs 2 Kor. IV, 15. ἡ χάρις τὴν εὐχαριστίαν. IX, 8. τὴν χάριν. 1 Theſſ. III, 12. ὑμᾶς. Dies iſt Urſache, daß ich mit Theophyl. (ἀφθόνως ἐξέχεεν), Eraſm., Bat., Grot., A. ἧς ſtatt ἣν geſetzt annehme. Er hat ſeine Gnade groß, überfließend gemacht gegen uns, d. h. er hat ſie uns reichlich bewieſen. Vgl. Röm. V, 20. — Die Worte ἐν πάσῃ σ. καὶ φρονήσει

werden von Chryſ., Theod., Hier., Homberg, Baumg., Seml., Koppe, zum Folgenden gezogen, und mit γνωρίσας verbunden; aber, obwohl ich hier wie V. 4. die Möglichkeit dieſer Verbindung einräumen muß, ſo bleibt doch nach der Regel, das Einfachere ſo lange als möglich feſtzuhalten, die Anknüpfung an das Vorhergehende mir vorzüglicher, der es auch an Anhängern keineswegs fehlt. Nur über den Sinn iſt man nicht einig. Ohne Zweifel unrichtig meinen Calv. und Balduin, πᾶσα σ. κ. φρ. bezeichne das Evangelium; die gewöhnliche Erklärung iſt, σοφία und φρόνησις ſelbſt ſeyen die Gaben, durch deren Ertheilung die χάρις ſich ſo reich erwieſen habe. So Aretius, Wolf, Mold., Beng., Zach., Tychſen, Mor., Flatt; aber theils ſchließen ſich die erſten Worte des Verſes zu nahe an das an, was V. 7. von der ἀπολύτρωσις geſagt iſt, als daß ich glauben könnte, er ſage nun auf einmal, daß die χάρις ſich in Ertheilung von σοφία und φρόνησις erwieſen habe, und man müßte dann wenigſtens ἐν als una cum verſtehen, ſo daß die σ. καὶ φρ. etwas zur ἀπολύτρωσις noch hinzukommendes, neues wäre, theils ſcheint mir hier gar nicht der Ort zu ſeyn, von dieſen unſerm Verſtande ertheilten Gaben zu ſprechen. Weit einfacher ſcheint es mir daher, mit Caſtellio und Schütze die σοφ. καὶ φρ. als die göttliche anzunehmen. Dann iſt der Sinn, Gott habe mit höchſter Weisheit und Einſicht ſeine Gnade über uns walten laſſen. Dies iſt ein ächt pauliniſcher Gedanke. Denn wenn er 1 Kor. I, 24. ſagt, Χριστὸς ἐσταυρωμένος ſey für die κλητοὺς θεοῦ σοφία, ſo iſt der Gedanke unläugbar dieſer, die ganze Veranſtaltung Gottes, durch den Kreuzestod Chriſti das Heil der Menſchheit zu begründen, ſey eine Erweiſung hoher göttlicher Weisheit. Und eben ſo läßt ihn die göttliche Führung der Menſchengeſchichte, vermöge deren der Unglaube der Juden das Heil der Heiden herbeiführt, ein βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ erkennen (Röm. XI, 33.). Bedenken wir nun, daß auch hier nicht nur überhaupt ſein Gemüth auf das Ganze der göttlichen Heilsanſtalt gerichtet iſt, ſondern auch gerade jetzt ſich ganz auf das μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ zu wenden anfängt, ſo werden wir nicht nur ſehr paſſend finden, daß er hier von der göttlichen σοφία rede, ſondern auch eben darin den Uebergang zu dem erkennen, was in den folgenden Verſen ſeinen Geiſt ſo ſtark beſchäftigt. Oder wollten wir ſagen,

φρόνησις, eig. Einſicht, Klugheit, paſſe nicht, von Gott geſagt, ſo würde dagegen bemerkt werden müſſen, daß wir gar nicht wiſſen, wie P. es zu brauchen pflege, da das Wort nicht weiter bei ihm vorkommt, daß aber nicht einzuſehen ſey, warum er ſie nicht eben ſowohl als γνῶσις von Gott ausſagen könne; und dies findet doch Röm. XI, 33. wirklich Statt. So, meine ich, kann dieſe Erklärung als genügend befeſtigt angeſehen werden.

V. 9. Den Satz τὴν χάριν ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς κ. τ. λ. will der Ap. nun erläutern, indem er eine Beziehung zeigt, in welcher es geſchehen ſey, nicht die einzige, denn noch in mancher andern konnte er daſſelbe ſagen, ſondern die, welche ihn eben jetzt am meiſten beſchäftigen mochte, da ſie im Briefe die immer wiederkehrende iſt, vom Mitberuf der Heiden zum Gewinn des Heils, und der allgemeinen Friedensſtiftung durch Chriſtum. γνωρίσας, indem er, oder dadurch daß er kund machte (γνωρίζειν Gal. I, 11. Kol. IV, 7. 9., von Gott: τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ Röm. IX, 23.), ἡμῖν· es wäre nicht unrichtig, wenn P. damit vornehmlich ſich ſelbſt bezeichnete; denn ihm faſt allein hatte ſich das Geheimniß aufgethan, deſſen er hier erwähnen will; aber doch glaube ich, hätte er dies gewollt, er hätte eben ſo wie III, 5. ſeinen Sinn mit klaren Worten ausgeſprochen; auch war es ſeiner herrlichen Seele wahrlich nicht ſo wichtig, daß es ihm, als daß es durch ihn allen, die es hören wollten, kund geworden war. Darum nehme ich das Pron. ganz allgemein. τὸ μυστήριον τ. θελ. αὐτοῦ. μυστήριον, ſo oft es in den paul. Briefen vorkommt, bezeichnet es Gegenſtände, welche der Menſchheit verborgen geweſen ſind, bis ſie durch göttliche Belehrung die Kunde davon erhielt, ſ. zu Röm. XI, 25. τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ iſt hier offenbar nicht der Wille Gottes, wiefern er von den Menſchen etwas begehrt oder fordert, ſondern wiefern er ſelbſt etwas ausführen will, ſein Rathſchluß. κατὰ τ. εὐδοκίαν αὐτοῦ. Die Verbindung kann nur mit γνωρίσας gemacht werden; ſeine εὐδοκία alſo, d. h. ſein freier Vorſatz, war Urſache der Bekanntmachung; daß er dieſelbe veranſtaltete, that er, weil er ſo wollte, weil es ihm ſo gut ſchien; ein Verhältniß, auf das P. nie genug aufmerkſam machen zu können glaubt, weil nur dadurch ihm die Größe und Herrlichkeit der göttlichen Gnadenanſtalt ihr volles Licht zu erhalten ſcheint. Wenn aber hier geſagt iſt, in Folge ſeiner

εὐδοκία habe Gott das μυστ. bekannt gemacht, auf dieſe εὐδοκία aber, d. h. dem Zuſammenhange nach auf das bloße Gutfinden der Kundmachung, alles folgende bezogen wird, ſo will es ſcheinen, als mangelte die rechte logiſche Klarheit und Richtigkeit; denn wenn die εὐδ. das Bekanntmachen bewirkte, ſo iſt nicht ſie es, ſondern das θέλημα, von welchem das Folgende mit Recht ausgeſagt wird. War es dies Gefühl, was den Schrer zur Auslaſſung der Worte κατὰ — αὐτοῦ bewog, oder fand er in ſeinem Urtext dieſe Worte nicht, ſondern nur τοῦ θελήματος ὃ προέθετο κτλ.? Eine Raſur findet ſich auch in A, nur wenn Woide recht geſehen hat, iſt ſie bloß Correktur eines Augenfehlers. Eine Abhülfe wäre, wenn man κατὰ — αὐτοῦ mit θελήματος verbinden wollte; aber freilich wider die Grammatik, indem dieſe fordern würde τοῦ κατὰ κτλ. Es ſcheint, im Schreibenden ſelbſt habe, indem ein Gedanke den andern drängte, ein Vergeſſen des eigentlichen Punktes der Beziehung Statt gefunden. — ἣν προέθετο, auf εὐδοκίαν bezogen, der Beſchluß, den er ſich vorgeſetzt hat. Denn προτίθεσθαι in der Bed. des öffentlich Ausſtellens zu faſſen, die es Röm. III, 25. hat, wie Luther es gefaßt hatte, iſt hier nicht paſſend. Einen Vorſatz faſſen iſt es Röm. I, 13., und davon die göttliche πρόθεσις Röm. VIII, 29. IX, 11. Nun las Theod. ἐν αὐτῷ, und bezog es auf Chriſtus, ihm folgten interpretes magno consensu, wie Erasmus ſagt, auch von ſeinen Nachfolgern noch ſehr viele, ſo daß ich vor Wolf nur bei Faber Stap., Vat., Calv., Beza, Grot. die Beziehung auf Gott, alſo αὐτῷ, geſehen habe, wogegen ſeit Wolf der einzige Bengel ſich zu Jenen hingewendet hat. Und die Neuern haben Recht; Beziehung auf Chriſtus würde nicht allein die Schwierigkeit haben, daß lange zuvor ſeiner gar nicht gedacht worden iſt, ſondern auch den unbequemen Gedanken herbeiführen, Gott habe in Chriſtus den Vorſatz gefaßt, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ V. 10. ἐν αὐτῷ aber, bei ſich ſelbſt, paßt um ſo beſſer, als hier von einem μυστήριον die Rede iſt. Daß übrigens dieſer Rathſchluß als ein μυστ. betrachtet wird, iſt ächt pauliniſche Anſicht; auch Röm. XVI, 25. heißt es ein μυστ. χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον, und eben ſo XI, 25. die Anordnung über den Eingang der Heiden ins Gottesreich.

V. 10. Dieſer ſchwierige Vers erfordert eine gründliche Erklärung. Die Verbindung macht man am beſten, nicht wie Bengel

mit γνωρίσας, sondern mit dem näher stehenden προέθετό. Denn es wird sich leicht zeigen, daß die Kundmachung des Geheimnisses nicht als das Mittel gedacht werden könne, durch welches die οἰκονομία hervorgebracht werden sollte, indem diese bereits vollendet war, als die Kundmachung erfolgte. Man müßte bei jener Verbindung εἰς für ἐν gesetzt annehmen, wie es die Vulg. den frühern Erklärern bot, und auch Beza, Piſc. fordern; aber ohne Noth wird man dies nicht thun. — πλήρωμα τῶν καιρῶν erklärt sich leicht; ὁ καιρὸς ἐπληρώθη, sagt Joseph. Ant. VI, 5. p. 175. A von einer abgelaufenen Frist, und Moſes Schwester nennt er IV, 4. p. 109. E. τεσσαρακοστὸν ἔτος πεπληρωκυῖαν ἀφ' οὗ τὴν Αἴγυπτον κατέλιπε. Nicht minder im N. T. Mark. I, 15. πεπλήρωται ὁ καιρός. Luk. XXI, 24. ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν. Joh. VII, 3. ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πεπλήρωται. u. ſ. f. Daher denn πλήρωμα τῶν καιρῶν, die Erfüllung der Zeiten, oder der Zeitpunkt ſelbſt, bis zu welchem gewiſſe Friſten erfüllt, d. h. abgelaufen ſeyn müſſen, ὁ ὁρισθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς καιρός, ſagt Theoph.; tempus illud quod revolutis seculis tamdiu exspectatum tandem advenit, Beza; maturitas temporis aut clarius maturum tempus, Grot. Und ſo andre anders, im Weſentlichen ziemlich alle richtig. Nicht aber Koppe mit ſeinem tempora extrema; denn ſo wahr es iſt, daß P. wie die übrigen Schriftſteller des N. T. den Eintritt der Heilsveranſtaltung durch Chriſtus in die καιροὺς ἐσχάτους ſetzten, und das Ende nicht mehr fern glaubten, ſo wenig liegt doch dieſe Vorſtellung in dieſen Worten, oder wäre hier der Ort ſie vorzutragen. Vielmehr dachte P. einen göttlichen Weltplan, nach welchem eine gewiſſe Zeit, die Zeit der Unmündigkeit, vorübergehen, erfüllt werden müßte, ehe die neue Verfaſſung durch Chriſtum hereingeführt werden könnte. Das Ende dieſer Zeit iſt das πλ. τῶν καιρῶν, Gal. IV, 4. πλ. τοῦ χρόνου in ganz gleichem Sinne genannt. Weit beſſer daher Stap. plenitudo temporum fuit exacta iam mundi pueritia et adolescentia. — οἰκονομία, in eig. Bed. ſowohl Haushaltung, rei familiaris administratio, Luk. XVI, 2., als Haushalter-, Verwalter-Amt, 1 Kor. IX, 17. Kol. I, 25. Dieſe eigentliche, etymologiſche Bedeutung aber hatte das Wort ſchon früher zum Theil abgelegt, und die weitere, der Verwaltung, Ausführung eines Geſchäfts angenommen, was Raphel. mit

Polyb. V, 40. II, 47. belegt hat. Und dieſe allein iſt es, die an unſrer Stelle Platz behaupten kann, auch von den neuern Auslegern — die älteren ſetzen größtentheils dispensatio aus der Vulg., ohne weitere Erklärung — feſtgehalten wird. Nun giebt οἰκον. τοῦ πλ. τ. καιρῶν den Begriff einer Anordnung, Veranſtaltung, wie ſie dem πλ. τ. κ. eigenthümlich, angemeſſen, oder für daſſelbe beſtimmt iſt, ähnlich wie Röm. VIII, 21. ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ als eine dieſer δόξα angemeſſene Freiheit erklärt werden mußte; dispensatio propria plenitudini temporum, wie's Calov ausdrückt. So würde die ganze Stelle von τὴν εὐδοκίαν an dieſen Sinn geben: der Beſchluß, den ſich Gott bei ſich ſelbſt vorgeſetzt hat zur Ausführung der Veranſtaltung, welche nach Ablauf der von ihm feſtgeſtellten Zeitperiode getroffen werden ſollte, und ſo erklären in der Hauptſache Raphel., Wolf, Zach., Morus; nur darf nicht verſchwiegen werden, daß, da von einer beſtimmten, im Folgenden weiter zu erklärenden Veranſtaltung die Rede iſt, vor οἰκονομίαν der Artikel ſchlechterdings nicht fehlen ſollte. So ſtörend aber auch der Mangel deſſelben iſt, ſo zeigt ſich doch ſo wenig Möglichkeit einer andern Deutung, daß ich dieſe beibehalte, und dieſe Stelle den wenigen beizähle, wo der Artikel wirklich gegen die Geſetze der Sprache fehlt, wie Gal. V, 5. Phil. II, 16. λόγον ζωῆς. — Ἀνακεφαλαιώσασθαι iſt ſehr verſchieden ausgelegt worden; zuerſt als erneuern, wiederherſtellen, in der Syr. Ueberſ. (paſſiv. ܬܬܚܕܬ ܠܟܠܗܘ ܡܢ ܪܫ̈ܐ ut omnia a principio renovarentur), der It. und Vulg. (restaurare, instaurare), von Theod., der mit Hinblick auf Röm. VIII, 19 ff. an die Wiederherſtellung aller Dinge denkt, und mit den Worten ſchließt: ἀναχεφαλαίωσιν καλεῖ τὴν σύντομον τῶν πραγμάτων μεταβολήν, Cyr. Al., und neuerlich von Scholz. Es ſcheint nicht geläugnet werden zu können, obwohl ich nirgends gute Beiſpiele finde, daß das Verbum auch dieſe Bed. gehabt habe; aber daraus folgt noch nicht, daß es auch hier der Fall ſeyn müſſe, wohl aber ſcheint die Idee einer allgemeinen Wiederherſtellung hier gar nicht im Gemüth des Ap. zu liegen. Raphel. glaubt mit Hülfe von Xen. Cyrop. VIII, 1, 15. 6, 14., wo συγκεφαλαιοῦσθαι vorkommt, den Sinn herauszubringen: Omnia a deo patre Christi permissa esse potestati

nihilque vel in coelis vel in terris esse aut geri, quod non ipsius subiectum sit imperio. Allein nicht nur hat Stuz (Lex. Xenoph. s. v.) gezeigt, daß er jene Stellen falſch gefaßt, ſondern es ſind auch συγχεφ. und ἀνακεφ. verſchiedne Verba, und überdies konnte hier gar nicht der Zweck ſeyn, von der Herrſchaft Chriſti über alle Dinge zu reden. Die gewöhnlichſte Erklärung, verſchieden begründet, entwickelt, modificirt, iſt die des Vereinigens in Eins. Der Eine leitet ſie aus der Rhetorik her, wo das Verbum recapituliren bedeutet (Hier. Er., Beza), der andere aus der Arithmetik, verſchiedene Poſten in eine Summe bringen, ein dritter (Grotius) aus dem Kriegsweſen, in unum agmen cogere, manche denken an κεφαλή, andre an κεφάλαιον, noch andere an alles beides, um ein recht prägnantes Bild zu haben. Von κεφάλαιον kommt es auf jeden Fall, und es fehlt am Beweiſe für Koppes Behauptung, P. habe nicht daran, ſondern an κεφαλή gedacht; paſſiv (wie Viele meinen) iſt es gewiß nicht, denn der Aor. med. iſt dies nie; Röm. XIII, 7. bedeutet es: das Viele in Eins zuſammenfaſſen; dieſe Bed., wie wir ſehen werden, paßt hier ſehr gut, alſo halten wir ſie feſt, ohne weiter in Unterſuchungen über ihren Urſprung einzugehn. Chryſ. hat ſie zuerſt (συνάψαι), auch Theoph., Phot., und die meiſten Neuern, nur daß ſie größtentheils, an der Ableitung von κεφαλή hangend, an Vereinigung unter einem Haupte denken, die allerdings Statt findet, aber nur in dieſem Worte nicht ausgedrückt iſt. — τὰ πάντα, eig. alle Dinge, V. 11. III, 9. Kol. I, 16. 17. Phil. III, 21. 1 Kor. XV, 27. 28.; dann auch die geſammte Menſchheit, Gal. III, 22., nicht daß das Wort eigentlich dies bedeute, ſondern weil es dem Ap. paſſend erſchienen iſt, ſie mit der ganz allgemeinen Bezeichnung „Alles" zu belegen. Ein ähnlicher Fall iſt hier und Kol. I, 20., wo durchaus kein Grund vorhanden iſt, an die lebloſe oder vernunftloſe Natur, die κτίσις Röm. VIII, 19., mit zu denken, wie Theod. und die ihm folgen gethan haben, ſo wie auch die von Er. in der Paraphraſe aufgeſtellte Erklärung: Summa cunctorum, quae ad veram innocentiam veramque beatitudinem pertinent, ſich wohl ohne weitere Erörterung als unrichtig herausſtellt. Lebende, denkende, empfindende Weſen hat er gewiß im Sinne. Wenn er aber dieſe alle weiter bezeichnet als τὰ ἐπὶ τ. οὐρ. καὶ τὰ ἐπὶ τ. γῆς — ἐπὶ im erſten Gliede habe ich nur

ungern, der Auktorität nachgebend, in den Text genommen, und zweifle noch ſehr an der Richtigkeit —: ſo fragt ſich nothwendig, was er meine? Gott und die Menſchen, antwortet Morus, und glaubt den Beweis aus Kol. I, 20 f. herleiten zu können, wo von Verſöhnung die Rede ſey, die doch nur zwiſchen Gott und Menſchen Statt finden könne. Aber nicht nur iſt noch nicht erwieſen, daß in jener Stelle ganz derſelbe Gedanke vorgetragen ſey als hier, und wenn dies wäre, daß nicht auch dort eine andre Verſöhnung zu denken ſey, ſondern es iſt auch erſtlich hier von Verſöhnung gar nicht die Rede, ſondern von Vereinigung in Eins, die gewiß von P. nicht zwiſchen Gott und Menſchen gedacht wurde, ſondern Gott hoch über allen Menſchen ſtehend; und ſodann kaum denkbar, daß er in einem Satze, deſſen Subjekt Gott iſt, dieſen nicht ἑαυτόν, ſondern ſo ganz unverſtändlich τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς nennen ſollte. Von Juden und Heiden nehmen es Locke, Schöttgen, Baumg., Teller, Ern., Schütze, ohne ſich jedoch ſelbſt darüber vereinigen zu können, ob die im Himmel Juden oder Heiden vorſtellen ſollen. Ihre Anſicht ſtützt ſich auf nichts im pauliniſchen Gebrauch, macht die Stelle dunkel ohne Noth, auch für die damaligen Leſer unverſtändlich, und hat in ſich ſelbſt nicht die geringſte Nöthigung, iſt auch von Koppe und Flatt ſchon widerlegt. Koppe bringt den Begriff der geſammten Menſchheit, in welcher dann Juden und Heiden als Haupttheile begriffen ſind, durch den Kunſtgriff heraus, daß er ſagt, Himmel und Erde ſey häufige Bezeichnung der Welt, das Univerſum, κόσμος; κόσμος bezeichne oft die Menſchheit, alſo auch, was im Himmel und auf Erden ſey, dieſelbe. Aber was für ein Schluß iſt dies! Welche Bedeutungen der Wörter müßte man auf dieſem Wege gewinnen können! Um nur irgend Glauben zu finden, hätte K. zeigen müſſen, daß jemals ein Menſch ſo verfahren ſey, und noch würde ich nur in höchſter Noth beſtimmte Fälle nach ſolcher Regel behandeln. Doch es giebt auch Ausleger, welche treu am Wortſinn halten, und daher an Weſen im Himmel und auf der Erde denken. Obwohl auch unter dieſen noch Verſchiedenheit, indem ein Theil unter denen im Himmel die Geiſter der abgeſchiedenen Gerechten, der Frommen des alten Bundes (Beza, Piſc., Aret., Wolf, Mold., Flatt), ein anderer aber die höheren Geiſter, oder Engel verſtanden wiſſen will (Cameron, Calv.,

Bald., Os., Grot., Cal., Beng., Zach., Ros.). Daß P. an jene gedacht haben sollte, um die er sich nie in seinen Briefen kümmert, wie die dogmatischen Theologen nur zu sehr gethan haben, hat durchaus keine Wahrscheinlichkeit. Wie hätte nur dies ihm als ein so hohes Geheimniß erscheinen sollen, was, wenn er überhaupt Rücksicht auf die Verstorbenen nehmen wollte, sich von selbst verstand? Man hat wohl nur darum seine Zuflucht zu dieser Deutung genommen, weil man nicht wußte, welche Verbindung man zwischen der Engel- und Menschen-Welt annehmen, oder, wenn man vielleicht die Vorstellung der Wiederherstellung oder Erlösung nicht ganz entfernte, in wiefern man an dieser die Engel Theil nehmen lassen sollte, kurz, weil man mehr nach seinem eigenen System und der objektiven Wahrheit des Gesagten, als darnach fragte, welche Idee sich aus dem Wortsinn bei einfacher Auffassung ergeben möge. Denn sobald man nur dieses sucht, so denkt man gewiß an nichts anders mehr, als an eine Verknüpfung der Geister im Himmel überhaupt mit denen, die auf Erden leben, welche ἐν τῷ Χριστῷ bewirkt werden sollte. Was mit diesen letzten Worten gesagt werde, bis zur vollkommensten Genauigkeit zu bestimmen, möchte kaum möglich seyn; das bleibt gewiß, daß Ch. als Vermittler der Verknüpfung dargestellt werden soll, aber ob er als das Haupt gedacht werde, an dem alle als Glieder hangen, oder als Mittelpunkt der Gemeinschaft, in der alle stehen sollen, oder nur als Ausrichter des göttlichen Willens, durch den Gott die Vereinigung wirken wollen, darüber zu entscheiden sehe ich keinen Weg. — Sehen wir aber noch einmal auf den Gewinn, welchen der ganze Vers uns bringt, so ist derselbe kein geringerer als die Idee einer Wiedervereinigung der in sich getrennten Welt. Ursprünglich, so mußte der Ap. urtheilen, ursprünglich und nach dem Willen Gottes sollte die ganze Welt der Geister Eins seyn, ein schönes Ganze, vereint durch gleiche Liebe und Gehorsam gegen den Einen Gott, der aller Vater war. Die Sünde hob das Verhältniß auf, die Menschheit trennte sich von Gott, da mußte auch das Band zerreißen, das sie mit der höhern Geisterwelt verband. Lange blieb die Zerrissenheit, aber Gott hatte in den verborgenen Tiefen, die nur der Geist erforscht, vorlängst die Wiedervereinigung beschlossen; nur die bestimmte Frist, wie seine Weisheit sie gesetzt — warum? darüber zu forschen erkühnt sein Verstand sich

nicht —, diese Frist mußte erst zu Ende gehn, und solange blieb sein Rath verborgen. Christus, der Vollstrecker der höchsten Zwecke des Vaters, soll ihn vollziehn, soll die Menschheit durch ein heiliges Band mit sich verbinden, und dadurch zu Gott zurückführen, und eben dadurch auch, indem er die Ursache der Spaltung, das feindselige Verhältniß zu Gott, hinwegnimmt, die Spaltung selbst aufheben, es soll Alles wieder Eins werden, wie es von Anfang an sollte gewesen seyn. Eine hohe, erhabene Idee, wie keine Philosophie eine höhere finden mag, eine Idee, zwar sonst in den pauliniſchen Schriften in dieſer Form nicht weiter erscheinend, aber würdig seines erhabnen Geistes, wie seines geheiligten Willens, und im Ganzen seines Systems tief begründet, der Culminationspunkt gleichsam seines ganzen Denkens über die vergangne und künftige Geschichte der gefallnen Menschheit.

V. 11. Die in den Ausgg. gewöhnlich zum vorigen V. gezogenen Worte ἐν αὐτῷ wollte Zeltner (bei Wolf) auf τὸ μυστήριον V. 9. beziehn, was nicht nur darum unmöglich ist, weil dies Wort viel zu weit entfernt ist, um noch daran denken zu können, sondern auch zu der Nöthigung führen würde ἐν ᾧ eben dahin zu ziehn, was ich für durchaus unstatthaft halte. Denn lese man nun ἐκλήθημεν oder ἐκληρώθημεν, ἐν τῷ μυστηρίῳ ists doch sicher nicht geschehn. Bengel wollte es auf ἐν αὐτῷ V. 9. beziehn, und V. 10. als Parentheſe angesehen wissen, aber abgesehen davon, daß zur Annahme einer solchen auch nicht die entfernteste Nöthigung vorhanden ist, scheint mir Beziehung auf Gott wegen der Worte προορισθέντες — θελήμ. αὐτοῦ gar nicht gedacht werden zu können; denn dann hätte es nur heißen können κατὰ πρόθεσιν αὐτοῦ. Koppe knüpfte die Worte an τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, woraus eine Art von poetiſchem Parallelismus entstände, ähnlich wie II, 17. durch das doppte εἰρήνην; ich will auch nicht sagen, daß es unrichtig sey; aber nothwendig wenigstens ist es nicht, und ich gestehe, daß es mir mehr gefalle, hier mit der Mehrzahl der Ausl. eine pleonaſtiſche, aber nicht unkräftige Wiederholung anzunehmen: in ihm, in welchem u. ſ. w. Sie nennen es insgemein einen Hebraismus; ich möchte es lieber einen Syriasmus nennen, denn dieſer Sprache ist dieſer pleonaſt. Gebrauch des Pron. Demonſtr. vor dem Relativ besonders eigen, obwohl die Peſch. an unſ. Stelle ihn nicht nachgeahmt, sondern καὶ ἐν αὐτῷ ohne Relat. überſetzt hat. — ἐν ᾧ

καὶ ἐκλήθημεν. Das Relat. ist nun ohne Zweifel auf Christum zu beziehn. Was das Subj. anlangt, so weiß ich nicht, wie es zugegangen ist, daß nicht allein die älteren Ausleger, die gewöhnlich nach der Vulg. interpretiren, in welcher sich et nos findet, sondern auch die neuern, auch wir übersetzen, wozu doch schlechterdings καὶ ἡμεῖς erfordert würde. Dies aber hat die Folge gehabt, daß fast alle, wenn auch nicht alle es deutlich aussprechen, hier die Judenchristen, oder doch wenigstens die Erstlinge der Christenheit, verstehn zu müssen glaubten, während Koppe auch hier wieder an den einzigen Apostel denkt. Da ein solches ἡμεῖς nirgends erscheint, so kann eine solche Bestimmung und Entgegensetzung des Subjekts hier gar nicht Statt finden, sondern wir müssen, wie bisher, die Christenheit überhaupt als Subj. annehmen. Dafür aber beachten wir den Sinn, welchen der Satz durch Einfügung des καὶ erhält. Nachdem nehmlich zuletzt von dem großen Vereinigungsplane gesprochen worden, welchen Gott durch Christum auszuführen sich vorgesetzt gehabt, geht nun die Rede zu dem über, was in Folge dessen wirklich geschehen sey, und dies wird, wie unzählig oft, auch hier durch die Partikel καὶ ausgedrückt: in welchem wir denn auch gerufen worden sind. Wenn ich hier ἐκλήθημεν in den Text aufnahm, so geschah es wahrhaftig nicht, weil ichs für besser hielt, auch nicht, um Lachmann nachzufolgen, sondern allein aus der Ueberzeugung, die Meinung vom Besseren dürfe im N. T. nie entscheiden, sondern allein die Auktorität, als Auktorität aber müsse gelten, was die alten Hdschr. des Morgen- und Abendlands darbieten. Wenn vom Besseren die Rede wäre, da entschiede ich mich sofort für die Recepta. Bei dieser ist ἐκληρώθημεν vor allem nicht Med., sondern Passiv, und daher sortiti sumus gewiß falsch. Es kann aber dies Pass. doppelt erklärt werden. Es bedeutet nehmlich das Akt. κληροῦν τινί τι Jemanden etwas durchs Loos zutheilen, Thuc. VI, 42. τρία μέρη νείμαντες ἐν ἑκάστῳ ἐκλήρωσαν. Pind. Olymp. 8, 15. ὕμμε δ' ἐκλάρωσεν πότμος Ζηνὶ γενεθλίῳ. Aber auch κληροῦν τινα Einen durchs Loos zu etwas bestimmen, z. B. ἄρχοντας, s. Elsner zu d. St. Die erste Constr. giebt die passive κληροῦσθαί τι, etwas durchs Loos zugetheilt erhalten, in sortem vocari; die zweite sorte eligi. Jene findet sich in der Vulg., bei Stap., Calv., Clar.; die zweite in

des Syrers, und in sine merito vocati sumus, was Lap. nach Aug., Anſelm, Thomas, Rorgange bietet: auch in Koppes contigit mihi. adeo esse felici ut cet., dem ſich Wrtſchn. im Lex. anſchließt, liegt dieſelbe. Zur erſten Erkl. gehören auch die, welche mehr oder minder deutlich auf die Landesvertheilung von Kanaan, und die κλήρους der Familien blickend (am deutlichſten geſchieht dies von Bull., Beza, Baumg.), mit Luthern erklären: wir ſind zum Erbtheil kommen (Wolf, Scholz), oder mit Grot.: in possessionis accepimus. Doch könnte κληροῦν auch ſ. v. a. εἰς κλῆρον δέχεσθαι bedeuten, was die Erklärung gäbe: Wir ſind in den κλῆρος, die Gemeinſchaft des Volkes Gottes aufgenommen worden. Dies iſt die Flattſche Erklärung, während Bengel, Semler, die Stelle bloß von den Juden verſtehend, den Aor. als Plusqpf. behandelten: eramus facti κλῆρος s. κληρονόμια, sors, hereditas domini, cf. Deut. XXXII, 9., wovon hier wirklich die Rede nicht ſeyn kann. Welche unter dieſen Erklärungen die richtige ſeyn würde, iſt nicht ganz ſicher zu beſtimmen, da das Wort im N. T. nichts weiter vorkommt. Die erſte hat wider ſich, daß ein Objektsakkuſ. ergänzt werden muß, zu dem man im Vorhergehenden keine Anregung im Gemüthe erhält, da hier von keinen zu erwartenden Gütern die Rede war; die zweite, daß, obwohl das κληροῦν in Athen eine Wahlart war, doch die Bedeutung: wählen überhaupt, dadurch noch nicht gerechtfertigt iſt, auch auffallen müßte, warum doch hier ſtatt des ſonſt gewöhnlichen ἐκλέγεσθαι auf einmal κληροῦν gebraucht ſeyn ſollte. Man würde ſich daher wohl am erſten an die dritte zu halten haben. — Ueber προορίζειν ſ. zu V. 5., des πρόθεσις iſt bei V. 9. erwähnt worden. ἐνεργεῖν in tranſ. Bed. etwas wirken, vollbringen, Gal. II, 8. 1 Kor. XII, 6. 11. Phil. II, 13. βουλή, Rath, Anſchlag, consilium, 1 Kor. IV, 5. βουλαὶ τῶν καρδιῶν. Die Verbindung βουλὴ τ. θελήματος kommt nicht weiter vor, ein Pleonasmus aber liegt ſo wenig darin als ein Hebraismus; der Sinn iſt: in Folge des Beſchluſſes, den er frei wollend gefaßt hat. Als liberrimum consilium deuten es Bengel, Koppe. Die Bezeichnung Gottes als deſſen, der alles wirke nach dem Beſchluſſe ſeines Willens, alles ſeinem Willen und Rathſchluß gemäß ausführe, die ich mich ſonſt nicht geleſen zu haben erinnere, iſt ſehr zweckmäßig an dieſer Stelle, und P. liebt ſolche Umſchreibungen,

vgl. Gal. I, 15. Röm. IV, 5. VIII, 11. Fragen wir endlich noch nach dem Zwecke der Vorherbeſtimmung, ſo iſt Flatt der Meinung, es werde derſelbe durch die Worte εἰς τὸ εἶναι κτλ. bezeichnet, was allerdings möglich wäre, wiefern dies den ſchon bei V. 6. bemerkten höchſten Zweck aller göttlichen Anſtalten bezeichnet; allein, wenn wir bedenken, daß V. 5. das προορίζειν als εἰς υἱοθεσίαν geſchehen dargeſtellt wird, auch Röm. VIII, 29. eine andre Beziehung Statt findet, ſo glaube ich, daß es angemeſſener ſey, das προορ. auf das nächſt Vorhergehende ἐκληρώθημεν zu beziehen; eben hierzu vorherbeſtimmt, wobei dann εἰς τὸ εἶναι wieder den höchſten Zweck dieſer unſrer Aufnahme anzeigen würde. Leſen wir vollends ἐκλήθημεν, ſo lehrt Röm. VIII, 30. οὓς προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, noch deutlicher, daß dies die wahre Verbindung ſey. Wir ſind berufen worden, von Gott vorherbeſtimmt, nehmlich zur Sohnſchaft, und zum Heil überhaupt. Eben ſo werden wir auch Koppes Verbindung ἐκληρώθημεν εἰς τὸ εἶναι aus gleichem Grunde, und überdies darum verwerfen müſſen, weil die Worte zu weit getrennt ſind, um ſie ohne Noth zu verbinden.

V. 12. Die natürlichſte Wortverbindung iſt hier ohne Zweifel die, daß man εἰς τὸ εἶναι bis αὐτοῦ in Eins verbindet, und τοὺς προηλπ. als Appoſition zu ἡμᾶς betrachtet. Zwar iſt noch an andere Verbindungen gedacht worden, z. B. von Zeltner εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἐν Χριστῷ, und von Morus, Flatt, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας, und εἰς ἔπαινον κτλ. als Parentheſe; allein ſolange die einfachſte Verbindung einen guten Sinn giebt, iſt an dieſer feſtzuhalten. Und dies iſt hier ganz gewiß der Fall. Ueber den Mangel des Artikels vor δόξης ſ. zu V. 6. — τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ. ἐλπίζειν ἔν τινι heißt ſeine Hoffnung, ſein Vertrauen auf Etwas, oder auf Jemand ſetzen; Judith IX, 7. 1 Kor. XV, 19. (Phil. II, 19. iſt etwas anderer Art), alſo προελπ. ἐν τῷ Χριστῷ ſein Vertrauen vorher, entw. im Voraus, oder vor Andern, auf Chriſtum ſetzen. Bedenkt man nun 1) daß die Compoſita mit πρὸ bei P. nie eine Beziehung auf andre Perſonen, ſondern immer auf Sachen haben (ſ. zu III, 3.), und 2) daß ἡμᾶς, wozu dies Part. eine Appoſition enthält, gar keinen, auch nicht den mindeſten Nachdruck auf ſich hat, der einen Gegenſatz gegen andre Perſonen erwarten ließe, ſo wird man auch hier keinen ſolchen annehmen, ſondern, als Subjekt die Chriſten

überhaupt feſthaltend, das προελπίζειν nur in Bezug auf Sachen denken, und dann weiter darum, weil das rechte εἶναι εἰς ἔπαινον κτλ. doch nicht ſogleich eintritt, dieſen Worten kaum einen andern Sinn zu geben im Stande ſeyn, als: die wir vorher, ehe es bis dahin kommt, alſo im Voraus auf Chriſtum unſer Vertrauen geſetzt haben werden. Der Ap. ſteht nehmlich im Geiſt ſchon auf dem Standpunkte der Vollendung. So einfach aber, und ſich ſelbſt darbietend, dieſe Erklärung iſt, ſo fremd iſt ſie bisher der Auslegung geblieben, die das entfernteſte lieber ergreifend als das nächſte, zum Theil ſonderbares an den Tag gefördert hat. So Hieron., der das προελπ. in praescientia dei finden wollte, alſo: von denen, ehe die Welt geſchaffen wurde, Gott voraus wußte, daß wir unſer Vertrauen auf Ch. ſetzen würden; Ambr., und nach ihm Er., Lap., Raph., Wolf, Bengel, Scholz u. A. wir App., die wir als Juden, ſchon ehe Chriſtus kam, auf ihn gehofft und gewartet hatten. Das hatten ſie allerdings, aber weder findet hier die ſpecielle Rückſicht auf die Juden Statt, an welche die Ausl. denken, noch heißt ἐλπίζειν ἔν τινι exspectare, sperare aliquem. Koppe ſtimmt in der Auffaſſung des Verbi überein, nur daß er als Subj. bloß Paulus denkt, was, außer dem Uebrigen, meine ich, auch der Plural des Particips nicht wohl dulden mag. Von den Judenchriſten, die doch eher gläubig geworden als die Heidenchriſten, nehmen es Beza, Piſc., Aret., Bald., Grot., von den Apoſteln, die ihren Gemeinen im Glauben und der Hoffnung vorangegangen, Carth. Daß wir von dieſen Deutungen allen keine der oben entwickelten vorziehen können, muß faſt in die Augen ſpringen.

V. 13. Nun endlich geht der Ap. von der ganz allgemeinen Darſtellung zur ſpeciellen Anwendung auf ſeine Leſer über, wovon uns unwiderleglich καὶ ὑμεῖς belehrt, da wir im Vorigen ſchon eingeſehen haben, Gegenſatz finde keiner Statt. Auch hier ſchließt ſich die Rede wieder durch ein Relativum an, das nur auf das unmittelbar vorhergegangene Χριστῷ bezogen werden kann; denn Morus Deutung als ideo nach dem hebr. בַּאֲשֶׁר wird durch Gebrauch und Zuſammenhang beim erſten Anblick widerlegt. Aber da nun der Satz abgebrochen erſcheint, und überdies das Unglück gewollt hatte, daß die Hdſchr., deren Er. u. A. ſich bedienten, ἡμεῖς Statt ὑμεῖς darboten, ſo hat es demohnerachtet an mancherlei

Deutungen nicht gefehlt. Derer nicht zu erwähnen, die auf jenem offenbaren Fehler ruhen, supplirt der Eine dies, der andre jenes, z. B. Calv., Bald., sperastis, Lap., Pisc., und auch noch Koppe ἐκληρώθητε, womit salutem consequúti estis bei Os. im Wesen übereinstimmt. Wolf ist der erste, bei dem nach Wolle's Vorgange die richtige Ansicht erscheint, welche von da an die allgemeine geworden ist. Paulus fängt nehmlich den Satz an, schiebt aber, ehe er das Prädikat setzt, ein Participialglied mit appositionalem Zusatz ein, und nimmt nun, um den Satz zu vollenden, die Anfangsworte ἐν ᾧ noch einmal hinzu. Ob er ihn genau so vollende, wie er Anfangs das Prädikat gedacht, oder ob dies ein anderes gewesen, als das nun wirklich erscheinende, wie vergl. bei ihm nicht selten ist, mag ich nicht entscheiden. Nothwendig jedoch ist die Annahme des geschehenen Wechsels nicht. Soviel aber ist gewiß, daß auch das zweite Mal ἐν ᾧ auf Christum, nicht aber, wie Pisc., Er. Schmidt, Grot., Ros., gewollt, auf λόγος oder εὐαγγέλιον zu beziehen sey. Parentheſenzeichen, die Wolle vorgeschlagen, Griesbach und Knapp dargeboten haben, sind unnöthig, und stören mehr den Sinn, als daß sie das Verstehen erleichterten. Im Hauptsatze nun ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε κτλ. glaube ich τὸ πν. τῆς ἐπαγγελίας mit der großen Mehrzahl der Ausleger als den verheißenen verstehn zu müssen. Zwar giebt es noch eine andere Erklärung, die sich bei Theoph. (neben der ersten, ὅτι ἐξ ἐπαγγελίας ἐδόθη, diese ἢ ὅτι τὴν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἐπαγγελίαν τὸ πν. βεβαιοῖ.), Calv. (sp. prom. 'ab effectu scilicet. Nam sicut deus verbo suo promittit se nobis fore in patrem, ita spir. suo testimonium adoptionis suae nobis reddit), Beza, Pisc., findet, bei welcher das πνεῦμα als der Gewährsmann für die Wahrheit der Verheißungen erscheint; aber theils liegt dies zu wenig in den Worten, theils scheint nicht unbeachtet bleiben zu dürfen, daß im N. T. überhaupt, namentlich von dem paulinisch denkenden Lukas (Ev. XXIV, 49. Apg. I, 4. II, 33.), ein besonderes Gewicht darauf gelegt wird, daß das πνεῦμα verheißen gewesen sey, und auch P. ihn Gal. III, 14. als die ἐπαγγελία τοῦ πν. betrachtet. Auch Syr. nahm es schon so. Die Verheißung kann man sowohl von der prophetischen, Joel III, 1. als auch von der verstehn, die Jesus selbst gegeben hatte. Daß

der Empfang des πν. als Etwas betrachtet worden ſey, was mit der Annahme des Chriſtenthums weſentlich und regelmäßig verbunden ſey, und alſo bei jedem Chriſten vorausgeſetzt werden dürfe, iſt zu Gal. III, 2. bemerkt worden (vgl. Röm. VIII, 9.), ſo wie auch, daß alles Suchen und Forſchen, was es in Bezug auf äußere Erſcheinung eigentlich geweſen, mir vergeblich ſcheine; daher ich auch hier wieder die Unterſuchung, ob man an ordentliche oder außerordentliche Gaben des Geiſtes zu denken habe, die man noch bei Flatt zu unſ. St. finden kann, ſtillſchweigend übergehe. ἐσφραγίσθητε, Ihr ſeyd verſiegelt worden, paſſ. wie IV, 30., Akt. bei Johannes, im Ev. III, 33. VI, 27. und in der Apok. mehrmals, Med. 2 Kor. I, 22. Das πν. wird als das Mittel der Verſiegelung, oder das Siegel ſelbſt, betrachtet (IV, 30. mit ἐν). Nun kann Aufdrückung eines Siegels zu verſchiedenen Zwecken dienen, daher auch verſchiedene Deutungen möglich ſind. Sie dient zur bloßen Bezeichnung, z. B. des Eigenthümers — ſo nahms Chryſ.: καθάπερεί τις τοὺς λαχόντας αὐτῷ δήλους ποιήσειεν, οὕτω καὶ ὁ θεὸς οὗς *) ἀφώρισεν εἰς τὸ π τεῦσαι, ἐσφράγισεν εἰς τὸ κληρονομῆσαι τὰ μέλλοντα. So [illegible] att. —; zur Beglaubigung, z. B. von Briefen [illegible]aden u. dgl. — ſo mit Beziehung auf 2 Kor. III, 2 f. Lap.: obsignati quasi sigillo, ut constet vos esse non fictam sed authenticam Chi. epistolam, und ähnlich auch Beza —; zur Sicherſtellung — ſo Morus: securum a malo aliquem praestare —. Dieſe Erklärungen alle aber zeigen ſich im Zuſammenhange zu wenig begründet, da nichts vorhergegangen iſt, was ſolche Vorſtellungen erwecken könnte, und daher das Bild bei allen als fremdartig erſcheinen würde. Die erſte würde noch am beßten paſſen. Gewöhnlicher aber iſt die, daß das πνεῦμα zur Verſicherung ihres Gemüthes diene, ſowohl von der Wahrheit des göttlichen Worts überhaupt, als auch ganz beſonders von der Zuverläſſigkeit der in Chriſto gegebenen Heilsverheißungen. So Caſtal. (Sp. qui nobis fidem faciat fore ut nobis praestetur hereditas), Calv., Grot., Wolf, Mold., Beng., Koppe, Roſ. Daß dieſe Auffaſſung dem Zuſammenhange am meiſten angemeſſen ſey, wird

*) Dies οὗς fehlt in der Ausgabe von Ducäus, ſchien mir aber durchaus hereingeſetzt werden zu müſſen.

erhellen, wenn man nicht allein auf V. 14. sieht, sondern auch bedenkt, was beim Römer- und Galater-Briefe mehrmals bemerkt werden mußte, daß die πίστις Pauli in ihrem Wesen nichts anders ist, als ein geistiges Ergreifen und Festhalten der in den Thatsachen der Erscheinung Christi liegenden Zusicherungen göttlicher Huld und ewigen Heils (s. zu Gal. III, 6.). Aber läßt sie sich auch grammatisch rechtfertigen? Vollkommen nicht. Denn hier sind die Christen nicht die Versiegelten, sondern die mit Brief und Siegel Versehenen, οἷς ἐσφραγίσθη ἡ σωτηρία, und wir müßten zur Rechtfertigung unsre Zuflucht dazu nehmen, daß beim Passiv der Dativ des akt. Verbi als Subjekt zu erscheinen pflegt. Doch hierin liegt der Grund warum ich schwanke. Den beßten Sinn glaube ich hier zu finden, aber die größere gramm. Einfachheit auf jener Seite. Doch für die letzte scheint von Seiten des Sinnes auch 2 Kor. I, 22. zu sprechen. Demnach sagte er: Ihr seyd mit dem heiligen Geiste wie mit Brief und Siegel versehen worden; und zwar πιστεύσαντες. Der Aor. führt uns hier wie Röm. XIII, 11. Gal. II, 16. darauf, πιστ. nicht von dem bleibenden Zustande des Gläubigseyns, sondern von dem Akte der Annahme des Christenthums zu verstehn, worin wir noch dadurch bestärkt werden, daß wir den Empfang des πνεῦμα immer im unmittelbaren Gefolge dieses Aktes sehn. Hierdurch aber wird es uns leichter zu bestimmen, wie ἐν ᾧ verbunden werden soll. Mit ἀκούσαντες, wie (nicht Koppe, der ja ἐκλήρωθητε supplirt) Flatt gethan, verbinden wir es sicher nicht; wollten wir ihm auch cuius beneficio für ἐν ᾧ zugeben — aus II, 17. folgt gar nichts —, so würden wir es doch darum nicht thun können, weil das zweite ἐν ᾧ uns lehrt, daß das Wort, mit welchem zu verbinden ist, bis dorthin noch nicht dagewesen ist. Mit πιστεύσαντες könnten wir verbinden, da πιστεύειν ἔν τινι wenigstens nicht ohne alles Beispiel ist (s. z. V. 1.); aber es dennoch nicht zu thun, bestimmen mich folgende Gründe: 1) daß diese Constr. sich in den paulin. Briefen gar nicht findet, und ihre Annahme doch hier nicht nothwendig ist; 2) daß auch V. 11., mit welchem V. 13. gewissermaßen in Parallele steht, ἐν ᾧ mit ἐκληρώθημεν und nicht mit προορισθέντες, d. h. mit dem den empfangnen Segen selbst bezeichnenden Prädikatsverbum verbunden, und eine Verbindung mit demselben, nehmlich mit ἐσφραγίσθητε, hier sehr gut möglich, Concinnität

alſo leicht zu erlangen iſt; 3 weil es nicht allein in der Natur der Sache liegt, ſondern auch durch den Sprachgebrauch an allen zu Röm. XIII, 11. angeführten Stellen beſtätigt wird, daß zu πιστεύειν in der Bed. gläubig, d. h. ein Chriſt werden, nie etwas hinzugeſetzt wird. Wir verbinden alſo zuverſichtlich mit ἐσφραγίσθητε, und erhalten dadurch den Sinn: durch Chriſti Vermittelung ſeyd auch Ihr, nachdem Ihr gläubig geworden, mit dem heil. Geiſte, wie mit einem Siegel und Urkunde, verſehen worden. Wir können ἐν ᾧ mit Chryſ. durch δι' οὗ erklären, ohne gegen den Sinn des Ap. anzuſtoßen, der das πν. ja als ein πν. τοῦ υἱοῦ (Gal. IV, 6.) und Χριστοῦ (Röm. VIII, 9.) bezeichnet: doch iſt es nicht ſchlechterdings nöthig, da ἐν ᾧ auch weiter gefaßt werden kann, nehmlich: vermöge der Verbindung, in welche Ihr mit Chriſto eingetreten ſeyd, da dieſer wenigſtens Gal. IV, 6. als der betrachtet wird, welcher das πν. ſende. Daß übrigens die Verſiegelung hier mit dem Zeugniſſe, welches nach jener Stelle und Röm. VIII, 16. der Geiſt von unſrer υἱοθεσία ablegt, im Weſen ganz einerlei ſey, liegt vor Augen. — ἀκούσαντες — σωτηρίας ὑμῶν. Es bedarf kaum bemerkt zu werden, daß hier der zweite Ausdruck den erſten erklärt. Die Sache, von der er ſpricht, iſt das εὐαγγ., an deſſen Bedeutung: frohe Kunde, Beza mit Recht hier dadurch erinnerte, daß er das Wort hier gegen ſonſtige Sitte überſetzte. Der Genit. τῆς σωτηρίας ὑμῶν könnte recht gut als Gen. causae eff. betrachtet werden, denn das εὐαγγ. iſt ja δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm. I, 16.); aber nöthig iſt es nicht, und kann auch bloß der Gegenſtand oder Inhalt der Botſchaft darin enthalten ſeyn: die frohe Kunde von Euerm Heil, oder Eurer Errettung, was ja σωτηρία eigentlich iſt (ſ. zu Röm. I. l.). Die Bezeichnung des Evang. als λόγος τῆς ἀληθείας findet ſich noch Kol. I, 5. 2 Kor. VI, 7. (wenn man dort nicht lieber Wahrhaftigkeit der Rede verſtehen will). Phil. II, 16. heißt es λόγος ζωῆς. Man könnte auch hier daran denken, den Genit. durch ein bloßes Adjektiv erklären zu wollen; aber dabei würde man bloß vom wahren Inhalte des Ausdrucks verlieren; es iſt das Wort, oder die Rede, welche die Wahrheit enthält, nehmlich die vorzugsweiſe und ausſchließlich ſo genannte, ſittlich religiöſe, objektive Wahrheit, von der das Wort Röm. I, 18. II, 8. 2 Theſſ. II, 12. gebraucht erſcheint. Die Ausl. haben hier wieder viel Ge-

genſatz gegen die Unvollkommenheit des Judaismus, oder die trüglichen Lehren des Heidenthums, der Philoſophie u, dgl. gedacht; in den einfachen Worten des Textes erſcheint nichts davon. Was endlich das Verhältniß dieſer Worte zum Hauptſatz betrifft, ſo ſtören ſie zwar den ruhigen Fluß der Periode, für den ſchreibenden Ap. aber ſind ſie von Wichtigkeit, denn die πίστις ſowohl als das πνεῦμα kommen ἐξ ἀκοῆς λόγου (Röm. X, 17. Gal. III, 2. 5.), und auch hier vergißt er nicht, darauf aufmerkſam zu machen.

V. 14. ὅ ἐστιν — ἡμῶν. Die Lesart ὅς hatte ſchon bei Polykarp, oder wer der Verfaſſer ſeines Briefes iſt, die von Le Moyne (Varia Sacra T. II., von Wolf angeführt) bemerkte, und nicht ungünſtig beurtheilte Meinung erzeugt, die auch Stap. vorträgt, daß nicht τὸ πνεῦμα das Subjekt ſey, ſondern ὁ Χριστός; aber die Stellen 2 Kor. I, 22. V, 5. entſcheiden ſchlechterdings dagegen. An beiden wird das πν. als ἀρραβών bezeichnet. Dies Wort, das im Hebr. (Gen. XXXVIII, 17. 18. 20.), Griech., Lat., gefunden wird, bedeutet ſowohl Unterpfand, pignus, was Vulg. darbeut, als Aufgeld im Kaufe, auch arrha genannt. Als Letzteres wird es hier von Chryſ. an (μέρος τοῦ παντός) durchaus verſtanden, und manche Unterſuchung angeſtellt, in wiefern die eine oder andre Bed. die beßre ſey. Scharfe Begriffsbeſtimmung darf bei Bildern, wie dieſes iſt, nicht vorgenommen werden. Das Eine bleibt gewiß, es wird das Daſeyn des heil. Geiſtes, und zwar wie es ſcheint ſchon dies allein, ohne weitere Rückſicht auf ſein Wirken, als eine Bürgſchaft für die Erlangung deſſen angeſehn, was hier ἡ κληρονομία ἡμῶν, unſer Erbtheil genannt wird, d. h. des geſammten, einſt noch in der Vollendung zu hoffenden Heiles, deſſen Urheber Chriſtus iſt, vgl. Gal. III, 18. 29. IV, 7. Röm. VIII, 17. In wiefern aber ſagt er dies, hier wie an die Korinther? Er ſelbſt erklärt ſich weiter nicht darüber, doch laſſen ſich leicht folgende Rückſichten finden, die, in ſeinem Syſtem begründet, ſeinem Sinn vorſchweben konnten: 1) daß Gott, der die Menſchheit eines ſo hohen Gutes, als die Darreichung ſeines Geiſtes iſt, gewürdiget, ihr das Heil, das er ihr verheißen hat, gewiß nicht vorenthalten werde — einen ähnlichen Schluß macht er wenigſtens Röm. VIII, 32. aus der Hingabe Chriſti —; 2) daß der Geiſt, wiefern er uns unſrer υἱοθεσία verſichere; ja dieſelbe wirke, die in ihr begründete An-

wartſchaft auf die κληρονομία mit beſtätige; und endlich 3) daß der, in welchem das πν. wohne, ſich in einer ſolchen Stellung und Stimmung des Gemüths befinde, daß es ihm an ſichrer Hoffnung niemals fehle, da ja das Gefühl der Liebe Gottes in ſein Herz ergoſſen ſey (Röm. V, 5.). — εἰς ἀπολ. τ. περιποιήσεως. Daß ἀπολύτρωσις hier nicht die Erlöſung durch Chriſtum, ſondern die völlige Erledigung von allem Uebel und aller Unvollkommenheit bedeuten müſſe (ſ. zu V. 7.), liegt vor Augen. περιποιεῖν, das Tranſ. zu περιγίγνεσθαι. Dies bed. übrigbleiben, ſo wohl überhaupt, als auch, wenn anderes umkommt, am Leben bleiben. Alſo das Tranſ. machen daß etwas übrig bleibt, erübrigen, akt. Xen. Oek. 2, 10. 11, 10. med. für ſich erübrigen, ſich erſparen, Xen. Mem. II, 7, 3. 6. IV, 2, 38.; daher erwerben Anab. V, 6, 17. Dann machen daß etwas nicht umkommt, alſo es erhalten, akt. Thuc. II, 25. (einen angegriffnen Platz), med. Herod. I, 110. (ein neu gebornes Kind), Xen. Cyr. IV, 4, 10. τὰς ψυχάς. Im N. T. nur das Med., ſich erwerben, Apg. XX, 28. 1 Tim. III, 13. Davon περιποίησις der guten Gräcität, wie es ſcheint, fremd, Erübrigung, Erhaltung (Hebr. X, 39.), Erwerbung, 1 Theſſ. V, 9. 2 Theſſ. II, 14.; aber auch Eigenthum, 1 Petr. II, 9. wie Mal. III, 17. für das hebr. סְגֻלָּה, wodurch das Volk Iſrael als Gottes beſonderes Eigenthum bezeichnet zu werden pflegt, wofür ſonſt περιούσιος ſteht. Nun, an unſrer Stelle, da ἀπολύτρ. Derivat. eines Tranſit. iſt, liegt zunächſt die Vermuthung, der Genit. ſey Gen. obj., alſo die περιπ. das, was die ἀπολ. erfahre, erledigt oder erlöſt werde. Will man dies annehmen, ſo kann es nur als abstr. p. concr. betrachtet werden, und dann liegt nichts näher als die סְגֻלָּה. So hieß das jüdiſche Volk, und wenn auch in der LXX dafür nur Ein Mal περιπ. ſteht, ſo konnte es doch bei den Juden öfter im Gebrauche ſeyn, da das Adj. περιούσιος ſich nicht ſo brauchen ließ. P. liebt die Bezeichnungen, die ehedem von den Juden gegolten hatten, auf das neue Volk Gottes, das er allein noch als ſolches anerkennt, überzutragen; warum ſollte er nicht daſſelbe auch einmal τὴν περιποίησιν genannt haben? Kein Wun. der daher, wenn ſehr viel Ausleger es ſo verſtanden haben, Er. (in redemtionem acquisitae possessionis), Bull., Calv., Lap., Grot., Wolf, Scholz, Flatt, u. A. Auch der Syrer hatte es als Abstr. p. concr. gefaßt, ſcheint aber περι-

ποιεῖσθαι in der Bed. erhalten gefaßt zu haben, da er übersetzt: ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܚܝܝܢ Wenn man bei der ἀπολ. nur an den Tod denkt, wie Mor., Rosenm. (auch Schütze, nur daß dieser τῆς περιπ. als τὴν περιποιουμένην faßt, liberatio, quae vitam secum ferat), so faßt man den Begriff jedenfalls zu eng. Doch neben der eben entwickelten Erklärung, welche mir unter allen als die einfachste erscheint, sind noch einige andere anzuführen. Der Genit. wird zwar objektiv gefaßt, aber περιπ. als die durch die ἀπολ. erzeugte Wirkung, von L. Bos (diem redemptionis, quae salutem et conservationem affert), Schütze (s. ob.), Bretschn. (unt. περιπ. ad redemptionem, qua vitae (aeternae) servamur et a morte liberamur); also die Bed. des Erhaltens, Errettens festgehalten, welche das N. T. nicht hat, und die Deutung ziemlich hart. Eben so als ἀπολ. ἡ περιποιουμένη, aber in der Bed. des Erwerbens, zu eigen Machens, Luther: zu unsrer Erlösung, daß wir sein Eigenthum würden, Homberg (εἰς ἀπολύτρ. καὶ περιπ., wie er sagt, aber der Sinn ist derselbe), Semler, Bretschn. (unter ἀπολύτρωσις: ad eiusmodi redemptionem sc. a diaboli et peccati potestate, ut iam sitis peculium dei et Christi); als ἀπολ. περιποιηθεῖσα, also den Genit. st. Part. Pass. Vat., Koppe, Wahl: salus nobis parata; eben so, aber mit dem Sinne acquisita i. e. plenaria, Bald., Cal., Dinantius (b. Wolf); endlich als eine Umtauschung statt εἰς περιποίησιν τῆς ἀπολυτρώσεως, ad obtinendam redemptionem Beza, Pisc., Mold. Vergleicht man diese Erklärungen mit der zuerst gegebenen, so kann die Wahl nicht schwer seyn; gezwungen und hart sind alle, eine mehr als die andere, einfach und sich leicht ergebend ist nur jene. Was die Verbindung anlangt, so wird diese wegen IV, 30. von den Meisten mit ἐσφραγίσθητε gemacht, was auch einen recht guten Sinn giebt, nur aber die Unbequemlichkeit darbietet, daß die Worte ὅ ἐστιν — ἡμῶν dadurch zur Parenthese werden; und deßhalb ists am Ende doch bequemer, mit Griesb., Scholz, Flatt, A. an diese letzten Worte anzuknüpfen: bis auf die Erlösung des Eigenthumsvolks. Am Schlusse wieder Erwähnung des herrlichen Zieles, wozu dies führen soll, nehmlich der Ehre Gottes.

V. 12. Durch V. 13. hat ſich der Apoſtel den Weg gebahnt, wieder ganz zu ſeinen Leſern zurückzukehren, um fortan bei ihnen zu bleiben, was jedoch auch nicht recht erfolgt. Sein Hauptſatz iſt οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν, ich höre nicht auf Euerthalb (Gott) zu danken, ὑπὲρ wie V, 20. Kol. I, 3, (BD*FG Lachm.) Doch ſ. weiter unten. Schon bei V. 3. wurde der Sitte des Apoſtels erwähnt, ſeine Briefe mit Dankſagungen anzufangen, aber auch des Unterſchieds von den übrigen in Bezug auf den Gegenſtand ſeiner Dankbarkeit. Wenn man nun hier bemerkt, wie er eines ſolchen Gegenſtandes kaum erwähnt, ſeine Rede aber durch διὰ τοῦτο an das Vorhergehende anknüpft, ſo kann man ſehr geneigt werden anzunehmen, er habe gleich zu Anfange für etwas danken wollen, was zu ſeinen Leſern in unmittelbarer Beziehung ſtehe, ſey aber durch den Fluß ſeiner Gedanken davon zur allgemeinen Darſtellung abgeführt, und wolle nun, nachdem er V. 13. die Anwendung derſelben auf ſie gemacht, nur mit Einem Worte noch andeuten, wie er auch ihretwegen ſich zu Dank gegen Gott verbunden glaube. Wäre dies, ſo dürften wir als den wahren Inhalt des Gedankens mit dem er anheben wollen, etwa dieſen ſetzen: Gelobt ſey Gott, der uns alle durch Chriſtum reichlich ſegnet, daß er auch Euch zum Glauben an ihn gebracht und mit dem Siegel des Geiſtes verſiegelt hat. διὰ τοῦτο bezieht ſich alſo wohl nicht auf die Segnungen des Chriſtenthums überhaupt, und ſein eigenes Gefühl davon, wie z. B. Chryſ. (τουτέστι διὰ τὸ μέλλον καὶ τὰ ἀποκείμενα ἀγαθὰ τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι καὶ βιοῦσιν), Koppe (quia quanta sit felicitas Christianis olim parata scio et sentio ipse), es gefaßt haben, ſondern auf V. 13., und hat den Sinn: weil auch Ihr jener Güter durch Chriſtum gewürdigt worden ſeyd, κἀγὼ aber, auch ich, hat ſeine Begründung in den letzten Worten von V. 14. Lob und Preis der göttlichen Majeſtät ſoll aus jenen Segnungen als die ſchönſte Folge hervorgehn; darum kann auch ich nicht ſchweigen, ſondern fühle mich zur Dankſagung verbunden, durch die Kunde von Euerm chriſtlichen Weſen. ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν. ἡ καθ' ὑμᾶς π. wird von den neuern Ausl. als ἡ π. ὑμῶν erklärt, wie Röm. I, 8. Kol. I, 4. wirklich ſteht. Der Sache nach auch nicht falſch; nur die Präp. ſelbſt wird dadurch nicht gedeutet. Winer (Gramm. S. 135.) ſagt, es ſey eigentlich fides quae ad

ren pertinet; mir ſcheint aber die lokale Bed. von κατὰ feſtgehalten werden zu müſſen, die, in Bezug auf Sachen häufiger, mit Perſonen an folgenden Stellen vorkommt: Apg. XVII, 28. τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν d. h. der Dichter, die bei Euch, unter Euch, ἐν ὑμῖν, geweſen ſind; XVIII, 15. τοῦ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, d. h. welches bei Euch, unter Euch, Statt findet oder gilt; XXVI, 3. τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων, d. h. der Gebräuche und Streitigkeiten, die unter den Juden gefunden werden, im Schwange gehn und geführt werden. Alſo auch ἡ καθ' ὑμᾶς πίστις der bei Euch Statt findende Glaube. — Die Worte τὴν ἀγάπην auszuwerfen, habe ich mich nicht entſchließen können; wahr iſt es, die beiden orient. Hdſchr., die allein hier zeugen, haben ſie nicht, und Lachm. mußte ſie ſtreichen, wenn er conſequent ſeyn wollte; wahr iſt auch, daß ſie leicht aus Kol. I, 4. herüber kommen konnten, ſo wie ein Grund abſichtlicher Auslaſſung ſich nicht abſehen läßt; aber auf der andern Seite war auch ein unwillkürliches Wegfallen leicht, wenn das Auge von dem erſten τὴν auf das zweite abirrte, und, was mir Hauptſache iſt, ſie können unbeſchadet des Gedankens nicht fehlen. Denn 1) was ſollte ἡ πίστις ἡ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους bedeuten? Daſſelbe nicht, was ἡ ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ. Dies iſt, wie Gal. III, 26. (wo eben ſo wie hier der zweite Artikel fehlt), der auf Chriſtum gegründete Glaube, der in ſeinem Weſen ein auf Gott geſetztes Vertrauen iſt, daher Grot. nicht falſch interpretirt: fides in deum fundata in Christo, womit Bengel übereinſtimmt; aber gegen die geſammte Chriſtenheit kann es nichts ſeyn, als fides, Treue, Rechtlichkeit u. dgl. Zwar braucht P. das Wort auch ſo, z. B. Röm. III, 3. Gal. V, 22.; aber nur nicht in ſolcher Verbindung mit dem Glauben des Chriſten. Und abgeſehn auch davon, wie konnten ſeine Leſer eine ſolche πίστις anwenden, und, wenn ſie's konnten, wie gehörte ihre Erwähnung hierher? Denn 2) was P. hier anführen durfte, das mußten weſentliche Stücke des ſubjektiven Chriſtenthums ſeyn. Er thut auch immer ſo, entweder er braucht allgemeinere Ausdrücke, wie 1 Kor. I, 4. Phil. I, 5., oder πίστις allein, wie Röm. I, 8. oder πίστις und ἀγάπη, wie Kol. I, 4. 2 Theſſ. I, 3., oder fügt noch das dritte Stück, die ἐλπίς, hinzu, 1 Theſſ. I, 3.; ein ſo unweſentliches Stück, wie dieſe πίστις εἰς τ. ἁγ. wäre, kommt nirgends vor. Da er nun beſtimmt nicht bloß ein Stück

gemeint hat, etwas wesentliches aber nennen mußte, und eben dies in einem Theile der Hdschr., in der ältesten Uebersetzung, bei Chrys. u. A. erscheint, und so leicht verloren gehen konnte; so glaube ich als Kritiker wie als Exeget vollkommen berechtiget zu seyn, die beiden Wörter in ihre alte Stelle wieder einzuführen. Mit vollem Recht bemerkt dann Chrys. zu uns. Stelle: πανταχοῦ συνάπτει καὶ συγκολλᾷ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, θαυμαστήν τινα ξυνωρίδα. Denn wo irgend bei ihm vom lebendigen Christenthum die Rede ist, da steht der πίστις zur Seite die ἀγάπη. Ueber das Wesen beider s. zu Gal. II, 19. 20. V, 6. — μνείαν — προςευχῶν μου, wenn ich Euer gedenke in meinen Gebeten. Eines solchen Andenkens, und zwar eines fortwährenden, im Gebete erwähnt P. auch Röm. I, 10. Phil. I, 3. Kol. I, 3. 1 Thess. I, 3., und zwar mit ganz ähnlichen Worten. ὑμῶν das dort dabei steht, wird hier supplirt werden müssen, es wäre denn, man zöge ὑπὲρ ὑμῶν nicht zu εὐχαριστῶν, sondern zu μν. ποιούμ. herüber, was allerdings geschehen könnte, da das Eingedenkseyn, wie V. 7. sich ergiebt, hauptsächlich in Fürbitte besteht. Doch ist es auch nicht nöthig. ἐπὶ τῶν πρ. gerade wie Röm. I, 10. 1 Thess. I, 3. Philem. 4. Zwischen προςευχὴ und δέησις sind bisweilen Unterschiede gemacht worden, von denen sich aber, so begründet sie auch in der Wortbildung seyn mögen, doch im apostolischen Gebrauche meines Wissens keine Spur zeigt.

V. 17. In dem Beisatze, daß er in seinen Gebeten ihrer gedenke, liegt deutlich genug der Wink, daß er ihrethalb nicht nur danke, sondern auch bitte, und es ist daher nicht nöthig vor den Worten ἵνα κτλ. aus Kol. I, 3. περὶ ὑμῶν προςευχόμενος zu ergänzen. Ueber ὁ θεὸς — Ἰ. Χ. s. zu V. 3. ὁ πατὴρ τῆς δόξης. Nur der Merkwürdigkeit wegen erwähne ich den Gedanken einiger Kirchenväter, Athan. de comm. essent. T. I. p. 227. Theod. zu d. St. Greg. Naz. bei Theophyl. *), die, um zu verhüten, daß die vorh. Worte der Homousie keinen Eintrag thäten, δόξα von der göttlichen Natur Christi verstehen wollten; schon Lap. verwarf dies als obscurius et remotius, Beng. muß es besser zugesagt haben, da er schreibt: pater gloriae, infinitae illius, quae refulget in facie Christi; immo *gloriae*, *quae est*

*) Sie stehn gesammelt bei Suicer. Thes. eccl. T. I. p. 944.

ipse filius Dei. Dies bei Seite, ſind noch zwei Erklärungen möglich und vorhanden, entweder buchſtäblich zu deuten: der Vater, d. h. Urheber der δόξα, alſo nicht ſeiner eigenen, ſondern alles deſſen, was an ſeinen Geſchöpfen in irgend einer Beziehung δόξα genannt werden mag — ſo Lap., Grot., Wolf —; oder ὁ πατὴρ als Prädikat Gottes, τῆς δόξης aber als beſchreibenden Beiſatz zu faſſen, nehme man es dann als Gen. pro Adj., oder als Gen. des Beſitzes, immer alſo: der Vater welcher voll δόξα iſt, d. h. voll Majeſtät, gloriosus, wie es Calv., Lap., Al. ausdrückten, oder: unſer allmächtiger Vater, qui habet, quod largiri nobis possit, was Koppe dafür ſetzt. An und für ſich wäre die erſte Erkl. grammatiſcher, und auch von Seiten des Zuſammenhangs würde ſie gerechtfertigt werden können; da aber doch Ausdrücke wie ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν (2 Kor. I, 3.), ὁ θεὸς τῆς δόξης (Apg. VII, 2. Pſ. XXIX, 3.), ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης (Pſ. XXIV, 7 ff.), eine andere Erklärung nicht nur zulaſſen ſondern fordern, ſo wird man auch an unſrer Stelle die zweite als dem neuteſt. Gebrauche angemeſſener anerkennen. Daß es ſehr gut paſſe, hier, wo er erwähnen will, um was er für die Leſer bitte, der göttlichen δόξα, d. h. Allmacht und Majeſtät, zu gedenken, zeigt ſich ſelbſt. Daß die Formel nur einmal vorkommt, hat ſie mit πατὴρ τ. οἰκτιρμῶν u. a. gemein. δῴῃ. Dieſe in den paul. Briefen einige Mal vorkommende Form wird von Möris, Phrynichus (p. 345. Lob.), als Optativ bezeichnet, aber ſcharf getadelt. Die neueren Grammatiker folgen ihnen, (ſ. Buttm. ausf. Gr. §. 107. A. 9. Winer Gr. S. 72.) und ſchreiben daher δῴη. Win. bemerkt, daß ſie im N. T. überall ſtehe, wo ſonſt der Conj. ſtehn würde. Dies iſt nicht ganz richtig; vielmehr Röm. XV, 5. 2 Tim. I, 16. 18. IV, 14. iſt es unläugbar Optativ, denn es ſind Wünſche in unabhängigem Satze, wo der im N. T. ſo ſeltene Opt. bei P. immer ſteht, vgl. 1 Theſſ. III, 11. 12. V, 23. 2 Theſſ. III, 5. Philem. 20., und eben ſo an den von Win. angeführten Stellen der LXX. Gen. XXVII, 28. XXVIII, 4. Num. V, 21. XI, 29. Ruth IV, 11. An dieſen allen iſt alſo δῴη zu ſchreiben. 2 Tim. II, 7. iſt für das ganz unpaſſende δῴη, welches Opt. ſeyn müßte, mit großer Auktorität (ACDEFG) und vollem Rechte von Lachm. δώσει gegeben worden, Joh. XV, 16. ſteht in den Ausgg. δῷ, und die Auktorität für δῴη iſt nicht überwiegend. In unſerm

Briefe bieten III, 16. die Hauptauktoritäten (ABCFG) δῷ, und Lachm. hat es aufgenommen. So bleibt nur unſre Stelle übrig, hier aber ſteht die kritiſch unantaſtbare Form nach ἵνα, wo P. immer den Conj. gebraucht (über zwei ſcheinbare Ausnahmen ſ. zu Gal. IV, 17.); da bleibt nur Eins von zweien, entweder man ändert eigenmächtig in δῷ, was Win. S. 237. vorſchlägt, auch ohne große Kühnheit geſchehen könnte, oder man nimmt an, δώῃ ſey hier Conjunktiv, und ſchreibt dem angemeſſen δώῃ, wie ich im Texte gethan habe, und mich freue, hierin einen Kritiker wie Lachmann mir zur Seite ſtehn zu haben. — πνεῦμα σοφ. καὶ ἀποκ. Hier iſt es möglich πν. nur von der Beſchaffenheit, Richtung oder Stimmung des Gemüths zu verſtehn, wie Gal. VI, 1. und an den dort angef. Stellen; iſt um ſo eher möglich, als auch hier der Artikel fehlt. So hatte es Theod. gefaßt: σοφίας ἐμπλησθῆναι πνευματικῆς, ὥστε γνῶναι τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν. Und wiefern wir nicht läugnen werden, daß auch hier das göttliche πνεῦμα als Vermittler und Urheber dieſes Zuſtandes gedacht werde, werden wir auch Calvins (und Beza's) Erklärung: Spir. sap. et revel. pro ipsa gratia capitur, quam dominus per Sp. suum nobis confert. Est enim metonymica loquutio, als eben daher gehörig anſehn. Doch ſind auch Andre, welche dieſes πν. ſelbſt verſtehn, quo scil. inspiret vobis et revelet hanc suam arcanam gloriam et sapientiam, wie es bei Lap. ausgedrückt iſt. Eben ſo Er. in der Par., Bull., Grot., Cal., Koppe, A. σοφία iſt im Sinne des Alterthums zu faſſen, wo mehr an den Umfang und die Tiefe des Erkennens, als an die praktiſche Tüchtigkeit in der Auswahl des Beſten und Zweckmäßigſten gedacht wird. Vgl. Kol. I, 9. ἀποκάλυψις eig. der Akt höherer Kundmachung, und ſo gewöhnlich in den Briefen. Hier aber, mit σοφία verbunden, und von πν. abhängig, iſt es faſt unvermeidlich, ebenfalls eine Gemüthsbeſchaffenheit dabei zu denken; und es wird dies keine andere ſeyn können, als die Offenheit und Fähigkeit des Gemüthes für die Annahme der Belehrungen, welche ihm Gott durch ſeinen Geiſt ertheilen will. Daß man dabei nicht an Offenbarung unerhörter Dinge und Geheimniſſe zu denken habe, giebt ſich von ſelbſt; und mit Recht iſt von Andern ſchon auf Phil. III, 15. hingewieſen, und bemerklich gemacht worden, wie ja alles tiefere Eindringen in das Verſtänd-

niß der christlichen Lehre als eine Offenbarung angesehen werde. Wir würden den Gedanken etwa so ausdrücken: Gott gebe Euch ein weises und für seine Offenbarungen offnes Herz. — ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ. Manche, z. B. Chrys. und zuletzt Lachm., verbinden diese Worte mit πεφωτισμένους τ. ὀφθ. V. 18.; aber hier halte ich die Wortstellung für ein unüberwindliches Hinderniß. αὐτοῦ geht nur auf Gott, und nicht auf Christum, wie Calv., Beza, Baumg., Flatt, wollten. Der Zusammenhang erlaubt nur an Gott zu denken, αὐτοῦ kann sich ohne Veränderung in αὐτοῦ auf Gott beziehn (s. Win. Gr. S. 124.), und wenn es nicht könnte, würde man αὐτοῦ zu corrigiren haben. ἐπίγνωσις θεοῦ wird von P. öfter unter die Güter gerechnet, deren Erlangung er seinen Gemeinen wünscht, oder über ihr Vorhandenseyn sich freut, s. Kol. I, 9. 10. Phil. I, 9. Die Präp. ἐν nehmen Viele (Lap., Pisc., Grot., Wolf, Beng., Rold., Scholz) für εἰς, verbinden also mit dem ganzen Satze, und nehmen dies als den Zweck, welcher durch das πν. σοφ. καὶ ἀποκ. herbeigeführt werden solle. Ut eum in dies magis magisque cognoscatis, Pisc. Auch Koppe und Flatt erklären dies für mögliche Deutungen. Ich nicht ohne Noth, obwohl der Sinn gut wäre. Andre, wie Calov., fassen ἐν instrumental, durch Erkenntniß Gottes. Der Gebrauch erlaubte dies; aber wie kann das πν. σοφ. κ. ἀποκ. durch Erkenntniß Gottes erfolgen? Eher umgekehrt. Koppe dachte an eine Verbindung mit ὑμῖν, die den Sinn geben sollte: ὑμῖν τοῖς ἐπεγνωκόσιν αὐτόν, was wegen fehlenden Artikels schlechthin unmöglich ist; Flatts Vorschlag, es als una cum zu übersetzen, (vgl. Kol. I, 9.) hat nichts gegen sich, auch Phil. I, 9. würde man wohl so erklären können; doch besser noch erscheint die Hombergsche, daß es Erklärung der letzten Worte sey, anzeigend, in was die σοφία und ἀποκ. eigentlich bestehe.

V. 18. Weitere Auseinandersetzung dessen, was V. 17. begonnen ist. Nichts ist wohl natürlicher, als die Worte πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς von δώῃ abhängig zu denken, was auch von Ambr. herab die verbreitetste Ansicht ist. Doch haben Einige geglaubt, es gehe dies nicht an, und zwar, wie Bengel, Ern., Koppe, Flatt, ausdrücklich sagen, weil der Artikel es nicht zu dulden schien, daher Beza, und die Genannten außer Flatt, absolute Akkus. Statt solcher Genitive finden wollen. Allein

nicht nur würden dieſe hier gar nicht paſſen, ſondern es liegt auch im Artikel gar kein Hinderniß jener Erklärung. Den Sinn freilich: er gebe Euch erleuchtete Augen, als hätten ſie noch keine Augen überhaupt, der eigentlich Bengels Anſtoß verurſachte, verhindert der Artikel; aber ganz deutlich führt er dieſen herein: er gebe Euch die Augen erleuchtet, was freilich nicht deutſch, aber ächt griechiſch iſt, und den Gedanken bietet: daß die Augen, die ihr habt, erleuchtet ſeyn mögen. Heinſius und Flatt, dieſen Sinn wohl fühlend, aber in den Worten nicht findend, wollten ohne Noth, um ihn herauszubringen, εἶναι ſupplıren, oder vermöge eines Hebraismus darin finden. Das ganze hier gebrauchte Bild kommt zwar bei P. nicht weiter vor, iſt aber, im Ganzen wie in ſeinen Elementen, ſo leicht und nahe liegend, daß es nicht auffallen kann. Helle Augen ſehen klar, helle Augen des Herzens, d. h. offenbar des Geiſtes oder auch Verſtandes, ſind ein Bild eines in die Wahrheit, ſelbſt die verborgnere, leicht eindringenden Gemüthes: — εἰς τὸ εἰδέναι κτλ. Der Zweck, für welchen er ihnen die hellen Augen wünſcht, nicht dies oder jenes von zeitlichen Dingen zu begreifen, ſondern zu verſtehen — was wie immer etwas höheres als das gemeine logiſche Begreifen iſt, zu dem nur Unterricht gehört —, τίς ἐστιν — κλήσεως αὐτοῦ. Die κλῆσις iſt wie immer der von Gott (αὐτοῦ Gen. des Subj. vgl. Röm. XI, 29.) an ſie ergangene Ruf, die Einladung zu Gott zu kommen; er geſchieht εἰς τὴν βασιλειαν καὶ δόξαν τοῦ θεοῦ 1 Theſſ. II, 12., εἰς περιποίησιν δόξης Χριστοῦ 2 Theſſ. II, 14. Es liegt alſo wirklich eine ἐλπὶς darin begründet, und man kann den Genit. als causae effic. nehmen, wie χαρὰ πνεύματος ἁγίου 1 Theſſ. I, 6. δοκιμὴ θλίψεως 2 Kor. VIII, 2. u. a. Ausdrücke, oder auch nur die zur κλῆσις gehörige Hoffnung darunter verſtehn; im Sinne der Stelle änderts nichts, und eine Hoffnung zu haben, d. h. zu einer ſolchen berechtiget zu ſeyn, iſt einer der Vorzüge, welche nach P. die Chriſten vor den Heiden voraushaben, 1 Theſſ. IV, 13. vgl. Röm. V, 2. 5. Bei den Auslegern iſt die Auffaſſung des Genitivs faſt durchgängig die zuerſt angegebene, aber eben ſo gewöhnlich die objektive der ἐλπὶς, als bezeichne das Wort hier nicht die Hoffnung ſelbſt, ſondern die in der Ewigkeit gehofften Güter, wobei man ſich auf Röm. VIII, 24. Gal. V, 5. Kol. I, 5. beruft. Auch will ich nicht läugnen, weder daß ἐλπὶς überhaupt, noch daß es hier objektiv

gebraucht seyn könnte; aber eine Nothwendigkeit sehe ich noch nicht, da es doch so nahe liegt, daß er hier nur auf die Berechtigung hinweise, auf die κλῆσις eine Hoffnung zu gründen, im Folgenden aber den Inhalt dieser Hoffnung auseinander setze. Ganz vereinzelt steht die Meinung Schütze's, κλῆσις sey hier abstr. p. concreto, und bezeichne die Gerufenen; ich sehe aber auch zu ihrer Aufstellung keinen Grund. — τίς ὁ πλοῦτος κτλ. Die verschiedenen Genitive halten uns nicht ferner auf, wir geben gern zu, daß man mit ziemlich gleichem Sinne für τίς ὁ πλ. τῆς δόξης, πόση ἡ δόξα, und dann am Ende für τίς ὁ πλ. — κληρονομίας wieder sagen könne ὡς μεγαλοπρεπὴς ἡ κληρ. oder dgl.; aber wir wissen auch schon, daß wir nichts damit gewinnen, nur etwa die ursprüngliche Farbe wegwischen. πλοῦτος τῆς δόξης finden wir auch Kol. I, 27., einer übrigens unähnlichen Stelle; die δόξα mit Koppe als ipsa illa aeterna felicitas, und κληρονομία dann als ein Synonymum davon zu betrachten, getraue ich mich nicht. Eben so wenig, mit Lap. δόξα τῆς κληρ. als κληρ. τῆς δόξης, hereditas gloriae, zu verstehn. Die κληρονομία kennen wir bereits (V. 14.), der Genit. αὐτοῦ aber kommt daher, daß wir κληρονόμοι θεοῦ sind; nach Röm. VIII, 17. Gal. IV, 7. Der Beisatz ἐν τοῖς ἁγίοις bietet noch einige Schwierigkeit. Nimmt man nehmlich τ. ἁγίοις als Maskulin, so kann es nur bedeuten, inter sanctos, unter, oder bei den Heiligen, welches bekanntlich die Bezeichnung der Christen ist. Verbindet man dann, wie Koppe, mit τίς ἐστιν, welches, oder wie groß bei den Heiligen die Hoffnung und die Herrlichkeit des göttlichen Erbes sey, so stehn die Worte unglaublich schleppend und überflüssig da; will man sie aber mit τῆς κληρονομ. αὐτοῦ verknüpfen, wobei sie stehn, so möchte wohl der fehlende Artikel davor uns nicht mehr irren, da wir diesen Mangel des paul. Stils schon kennen, aber gestehen müssen wir, daß κληρονομία dabei seine Bed. ändert, und anstatt die zu ererbende Seligkeit, nun das Verhältniß oder die Stellung des Erben bedeutet, und der Sinn dieser wird: wie große Herrlichkeit darin liegt, daß Ihr unter und mit den Heiligen Gottes Erben seyd. Gegen den Sinn wäre am Ende nichts zu sagen, aber freilich kommt κληρονομία nie so vor. Es wäre dann das Nehmliche, was Kol. I, 12. in den Worten liegt τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τῶν ἁγίων. Hombergs Vorschlag, das Adj. als Neutrum zu nehmen,

gäbe einen guten Sinn; allein τὰ ἅγια kommt nie ſo vor. Es müßte ein Bild zu Bezeichnung des Himmels ſeyn, zu deſſen Gebrauch es an Gelegenheit ſonſt nicht hätte fehlen können. Da bleibt es mißlich, hier daß er Statt gefunden auszuſprechen. Und ſo bleibt doch wohl die vorhergehende Erklärung noch die beßte. Der eigenthümliche Gebrauch von κληρονομία läßt ſich dadurch rechtfertigen, daß der Schreibende in ſeiner täglichen Sprache einen ſolchen Unterſchied der Bedeutung kaum bemerke, ja daß ſogar Gal. III, 18. Kol. III, 24. das Wort ohne Verletzung des Sinnes eben ſo erklärt werden könne. Unter den ἁγίοις könnte man dann wohl in weiterem Sinne die Geſammtheit der ſittlich guten Weſen in der andern Welt verſtehn.

V. 19. Zwei Dinge ſind es, von denen bis jetzt der Ap. ſeinen Leſern eine klare Einſicht angewünſcht hat, die Hoffnung, welche ſich auf den Ruf Gottes gründet, und der hohe Werth des neu erlangten Erbſchaftsrechts; er fügt dazu ein drittes in den Worten καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον κτλ. ὑπερβάλλειν übertreffen, ohne Beiſatz des übertroffenen Gegenſtandes, alles übertreffen, alſo überſchwänglich groß ſeyn. So 2 Kor. III, 10, IX, 14. Welches die überſchwängliche Größe ſeiner Macht, d. h. in unſrer Sprache, wie überſchwänglich groß ſeine Macht ſey. εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας, in Bezug auf uns, die Gläubigen. εἰς für ἐν geſetzt zu nehmen, iſt nicht nöthig, da jene δύναμις nicht als etwas ruhendes, ſondern als auf uns übergehend, an uns d. h. in Bezug auf uns als das Objekt ihrer Thätigkeit wirkend gedacht werden muß. Flatt vergleicht 2 Kor. XIII, 4. ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς. Fragt man nun aber, an was für Wirkungen der Macht Gottes P. denke, ſo iſt eine ganz ſichre Antwort zu geben ſchwer, da er ſelbſt ſich nicht erklärt, und andre klarere Stellen ſich nicht finden. Die ſehr verbreitete Meinung, er ſpreche von den Wirkungen der Allmacht Gottes, die ſich einſt, etwa durch unſre Auferweckung, an uns offenbaren werden, wird, wie der hier ſehr ausführliche Flatt erweiſt, durch den Zuſammenhang weder gefordert noch begünſtigt. Von etwas Zukünftigem iſt weder im V. ſelbſt ein ſichres Merkmal anzutreffen, noch, wenigſtens wie ſich zuletzt der Sinn für uns herausgeſtellt hat, V. 18., und noch weniger in dem, was folgt. Iſt aber kein Grund an Zukünftiges zu denken, ſo müſſen wir bei der Gegenwart oder Vergangenheit ſtehen bleiben,

müssen annehmen, er habe Wirkungen der göttlichen Macht im Sinne, deren Erfahrung sie entweder schon gehabt, oder noch fortwährend hatten. Auf ihr äußeres Leben können sich diese nicht bezogen haben, also nothwendig auf das innere, und es muß entweder speciell von ihrer Bekehrung zum Christenthum, oder allgemein von göttlicher Einwirkung auf ihr Gemüthsleben die Rede seyn. Beides ist denkbar und pauliniſch; denn Gott ist es, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Kor. XII, 6.), die χαρίσματα, die διακονίας, die ἐνεργήματα (V. 4— 6.), auch den Glauben, daß Jesus der Herr sey, durch seinen Geist (V. 3.); Er ist ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς (2 Kor. I, 21.); Er ὁ λάμψας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν κτλ. (das. IV, 6.); Er ὁ ἐνεργῶν ἐν ἡμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν (Phil. II, 13.); und folgt nicht das Aehnliche aus dem allen, was Röm. IX. auf die entgegengesetzte Seite hin gesprochen wird? Nur ob wirs speciell oder allgemein zu fassen haben, ist noch nicht entschieden. Ich glaube, die Entscheidung hängt davon ab, ob wir die Worte κατὰ τὴν — ἰσχύος αὐτοῦ mit πιστεύοντας verbinden, oder nicht. Das erstere ist das Seltnere, ich erinnere mich nur, es bei Cal., Rold., Rosenm., Flatt, bestimmt ausgesprochen gefunden zu haben. Chrys. hatte auch so verbunden; die meisten Ausl. seit Grotius mit dem ersten Satze, so daß κατὰ nota similitudinis seyn soll. Alle welche so verbinden, denken freilich an die von uns schon abgewiesenen äußern Wirkungen, Beseligung in diesem Leben, und meinen daher, es werde im Folgenden eine Gewähr für die Hoffnung darauf aus der Auferweckung Christi abgeleitet, und in sofern berührt uns ihre Erklärung weiter nicht, sondern wir haben bloß zu fragen, ob bei der Erklärung des Hauptsatzes, an welche wir uns halten zu müssen glauben, eine Verbindung mit diesem, oder bloß mit πιστεύοντας Statt finden könne, und was daraus hervorgehe? Die einzige Möglichkeit der ersten Verbindung, ohne einen unglaublich schleppenden Sinn und unerträgliche Tautologie hervorzubringen, wäre allerdings die, daß man κατὰ als Zeichen der Aehnlichkeit deutete: wie überschwänglich groß seine Macht sey an uns den Glaubenden, ähnlich der Wirksamkeit seiner Kraft, die er durch die Auferweckung Christi erwiesen hat. Aber hier fehlt mir vor allem ein passendes Beispiel für diesen Gebrauch der Präp., der mir, so bekannt auch sonst ihre Anwendung als

Zeichen der Aehnlichkeit oder Uebereinſtimmung iſt, doch ſo, wie alles hier ſteht, unglaublich auffällig iſt; ſodann aber frage ich, ob wohl etwas ſonderbarer ſeyn könnte, als hier beiſpiels- und vergleichungsweiſe der Auferweckung Chriſti zu erwähnen, und uns zu lehren, daß eben ſoviel oder ähnliche Kraft dazu gehört, uns Menſchen zum Glauben zu bringen, als Chriſtum von den Todten zu erwecken, oder, wie Chryſoſt. es faßt, noch mehr? Man ſage nicht: aber P. vergleicht doch ſonſt die geiſtige Wiedergeburt mit der Auferſtehung Chriſti. Das thut er allerdings, aber in ganz andrer Art; nie daß er das Kraftmaß vergliche, das hier oder dort angewendet worden ſey. Daher kann ich mich zu dieſer Verbindung nicht entſchließen, bleibt mir alſo nur die mit τοῖς πιστεύουσιν übrig. Bei dieſer wird das πιστεύειν offenbar als Folge der ἐνέργεια betrachtet, und wiefern es eben hierdurch ſo ſtark hervorgehoben, und hinſichtlich ſeines Urſprungs bezeichnet wird, urtheile ich, daß in den erſten Worten, um keine Tautologie zu erzeugen, die allgemeinere Auffaſſung von der göttlichen Wirkſamkeit auf das Gemüthsleben überhaupt, feſtgehalten werden müſſe. So gilts nur noch die Worte ſelbſt, und die zu machende Verbindung etwas näher zu beleuchten. ἐνέργεια entſpricht bei Diodor, aus welchem Münthe die Stellen XV, p. 482. B. XVI. p. 531. B. p. 555. A. XVII. p. 564. A. beigebracht hat, am meiſten unſerm: Thatkraft, und auch die θεία ἐνέργ. kommt in der erſten Stelle vor. Eine ſolche wirkende Kraft bezeichnet es offenbar auch, wo es ſonſt in den paul. Briefen vorkommt, Kol. I, 29. II, 12. Phil. III, 21. 2 Theſſ. II, 9. 11. Auch an unſrer Stelle, ſo gern man die Häufung der Synonyme vermeiden möchte, wird man bei ſo ſicherm Gebrauche doch nicht berechtigt ſeyn, von dieſer Bed. abzugehn, und etwa Wirkſamkeit zu überſetzen. Κράτος und ἰσχὺς ſind eigentlich ſo verſchieden, daß dieſes die bloße rohe Kraft, robur, jenes aber dieſelbe, wie fern ſie ſich als überlegen äußert, andeutet, und auch die Herrſchersmacht vorſtellen kann. In der Verbindung ἐνέργ. τ. κρ. τῆς ἰσχ., die in dieſer Art nicht weiter vorkommt, — ähnlich κράτος τῆς δόξης Kol. I, 11. —, liegt allerdings etwas pleonaſtiſches; der Zweck der Häufung aber ſcheint nur darin gefunden werden zu können, daß der Ap. das Umfaſſende, Unbeſchränkte, der göttlichen Herrſchersmacht dadurch ſtärker hervorzuheben beabſichtige. Die Verbindung eines ſtamm-

verwandten Verbi und Substantivs, wie ἐνεργεῖν ἐνέργειαν, ist der griech. Sprache bekanntlich sehr eigen, und auch P. kennt sie. ἐν τ. Χριστῷ, an Christus, als dem Objekte dieser Wirkung. Die Auferstehung Christi ein Werk der göttlichen Allmacht, wie Röm. VI, 4. VIII, 11. 1 Thess. I, 10. Kol. II, 12. Nun wird bei der von uns angenommenen Verbindung hier der Satz aufgestellt, unser christlicher Glaube, d. h. das Vertrauen, das wir auf die in Christo geschehene Erlösung setzen, sey eine Wirkung der göttlichen Allmachtsäußerung, welche durch seine Auferweckung von den Todten eingetreten sey. Also nicht schlechthin der göttlichen Allmacht; diesen etwas auffälligen Gedanken spricht P. an keiner Stelle aus, obwohl er consequenter Weise es hätte thun können, sondern einer bestimmten Allmachtsäußerung, nehmlich, der Auferweckung Christi. Hierdurch wird der Stand der Sache sehr verändert. Zuerst denken wir daran, wie Röm. I, 4. dies Ereigniß als dasjenige betrachtet wird, das ihn in seiner Messiaswürde beurkundet habe; dann beachten wir das große Gewicht, das er 1 Kor. XV, 14. 17—19. darauf legt, so sehr, daß er einen nicht auferstandnen Christus gar nicht als Erlöser gelten lassen will *); erinnern uns, wie er als Hauptinhalt des christlichen Glaubens Röm. X, 9. 1 Thess. IV, 14. ausdrücklich sein Auferstehen nennt; und wie auch Kol. II, 12., wie man am Ende die Stelle verstehe, ein enges Verhältniß zwischen unsrer πίστις und der ἐνέργεια τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν angedeutet wird; und wenn wir dann noch das Wort Phil. III, 10. τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ betrachten, so wird uns kaum mehr etwas Besonderes darin zu liegen scheinen, wenn er hier unsern Glauben von jenem außerordentlichen göttlichen Allmachtsakt ableitete. Einen psychologischen Causalnexus kann man nicht verkennen; er ist historisch gewiß; wenn nun P. diesen als einen dynamischen auffaßt, so darf uns

*) Wie gut, daß P. nicht in unsern Tagen lebte, wo ein neuer Paulus sich alle erdenkliche Mühe giebt, uns zu erweisen, daß Christus gar nicht gestorben, also auch nicht vom Tode auferstanden sey, sondern, glücklicher Weise aus einer Ohnmacht aufgewacht, seine hierdurch getäuschten Jünger in dem glücklichen Wahne gelassen habe, er sey vom Tode wieder auferweckt. Ein Betrug, wie kein Jesuit einen ähnlichen je ersann. Und das soll unser Christus seyn?

versucht; aber die Unmöglichkeit der Trennung liegt unzweifelbar im Particip, das ohne diesen Beisatz gar nicht stehen könnte. Ueber die Ausdrücke αἰὼν οὗτος und ὁ μέλλων hat Koppe zu Schlichtung eines früher zwischen Witsius und Rhenferd geführten Streites unsrer Stelle einen besondern Excurs (I) beigegeben, der ohne Zweifel lesenswerth ist; nur gerade an dieser Stelle scheint es mir des Streits am Wenigsten zu bedürfen; meines Erachtens kann hier kein Zweifel seyn, daß ὁ αἰὼν οὗτος das gegenwärtige irdische Leben, die bis jetzt in die Erfahrung und Kenntniß der Menschheit eingetretene Weltverfassung, ὁ μέλλων aber die höhere, für uns Menschen, oder doch für die Christen, erst mit der Auflösung der jetzigen Verhältnisse, also für Einzele (vielleicht) schon mit dem Austritt aus dem Erdenleben, für die Gesammtheit aber (alles vom Standpunkt des Ap. aus betrachtet) erst mit der nahen Wiederkehr Christi in die Wirklichkeit und Erfahrung eintretende, im Himmel zu erlebende Weltreinrichtung bezeichne. Daß er die eine die gegenwärtige, die andere die zukünftige nennt, lag in der Stellung, in welcher die Menschheit sich immer noch zu der einen und anderen befand. Beiläufig zu erwähnen, scheint mir bei der ganzen Untersuchung der Unterschied zwischen dem, was die Ausdrücke eigentlich bedeuten, und der gewöhnlich von ihnen gemachten Anwendung nicht scharf genug beachtet worden zu seyn. Was die Uebersetzung anlangt, so ist, wie an den meisten Stellen, weder „Zeit" noch „Welt" ganz adäquat, doch glaube ich, da αἰὼν eigentlich aevum bedeutet, wird man in Ermangelung eines umfassenden Wortes am Besten das Wort Zeit gebrauchen. Die Sache selbst ohne alle Rücksicht ins Auge fassend, erklärt Flatt: dem Sinne nach s. v. a. jetzt und für alle Zukunft. Daß übrigens ὁ μέλλων αἰὼν in den paulinischen Briefen gar nicht weiter, dagegen οὗτος mehrmals (Röm. XII, 2. 1 Kor. I, 20. II, 6. 8. III, 18. 2 Kor. IV, 4. Gal. I, 4.) erscheint, ist wohl nichts weiter als ein Zufall, daraus herfließend, daß das letztere häufiger zu erwähnen war von einem Manne, der dem jetzigen αἰὼν auf allen Schritten entgegenzuarbeiten hatte.

V. 22. Der vorige V. hat zwar die erhabene Stellung Christi in der Wesenreihe in helles Licht gesetzt, noch nicht aber sein Verhältniß zu den Wesen selbst, und der ganzen Welt. Um daher das Bild zu vollenden, werden hier noch zwei Sätze beigefügt. Im

ersten, καὶ πάντα — πόδας αὐτοῦ müssen wir, die wir oben V. 20. καθίσας lasen, eine Veränderung der Construktion annehmen, die aber hier viel leichter eintreten konnte, da zwischen dem Anfange der Periode und diesem Schlusse schon viel in der Mitte lag. Er hat alles unter seine Füße geordnet. Dieselben Worte 1 Kor. XV, 27. Man nimmt an, sie seyen aus Ps. VIII, 7. genommen, was möglich, aber keineswegs nothwendig ist, da die Betrachtung der Sache selbst ihn sehr leicht auf dieselbe Form hinleiten konnte. πάντα ist hier s. v. a. τὰ πάντα, alle Dinge. Weder hier noch 1 Kor. sehe ich einen Grund, bei den Worten besonders an die Strafen zu denken, die er über die Widerspenstigen verhängen wird, und im Verbum liegt gar nichts davon; es ist reines Bild der Unterworfenheit. καὶ αὐτὸν — ἐκκλησίᾳ. Das dem Verbum vorangestellte αὐτὸν deutet darauf hin, daß es nicht bloßes Personalpron. sey, sondern einen Nachdruck habe: und ihn, eben ihn hat er u. s. w. ἔδωκε wird seit Beza durchgängig als κατέστησεν erklärt, weil bekanntlich das hebr. נתן sowohl setzen als geben heißt. Aber hierin liegt keine Nöthigung, sondern bloß eine Berechtigung, in Fällen, wo es Noth thut, διδόναι so zu übersetzen; hier thut es nicht Noth, und der Dativ τῇ ἐκκλ. führt eher auf Geben als auf Setzen; warum da Hebraismus annehmen? Die ἐκκλησία soll nach Koppe nicht nur die christliche Kirche, sondern bonos omnes per universam rerum naturam, inter daemones non minus quam homines, passim dispersos, bezeichnen, und V. 10. darauf hindeuten. Aber obwohl dort von der Vereinigung der Bewohner des Himmels und der Erde die Rede ist, so folgt doch daraus nicht, daß P. die ἐκκλησία hier in anderm Sinne fasse als sonst. Es scheint aber als habe Koppe nicht bemerkt, daß P. in diesen Worten wieder, wie wir ihn oben schon thun sahen, von der Allgemeinheit des ersten Gliedes zu dem bestimmten Verhältniß übergeht, welches, in jenem begründet, für das Gemüth des Christen das nähere Interesse hat. Denn sobald man dies beachtet, kann man auf jene Ansicht nicht mehr kommen. Die Bezeichnung Christi als des Hauptes der Kirche, welche sein Leib sey, kommt mit diesen Worten außer unserm Briefe nur Kol. I, 18. 24. vor; daß jedoch die Vorstellung selbst dem Ap. geläufiger gewesen, geht aus Stellen wie Röm. XII, 5. 1 Kor. XII, 27. hervor, denen sie unläugbar zum Grunde liegt. Ihren

Inhalt genau anzugeben, ist nicht leicht; zwar lassen sich Beziehungen zwischen ihm und seiner Kirche aus dem Bilde in Menge herleiten, aber welche davon es eigentlich seyen, die P. selbst gedacht, oder ob immer dieselben und alle zugleich, das würde eine Frage bleiben, die nie eine sichre Lösung finden könnte. An unsrer Stelle denkt er wohl vornehmlich an das Verhältniß zwischen dem Oberherrn und seinen Untergebenen. Und eben dies kann es auch nur seyn, was durch den Beisatz ὑπὲρ πάντα ausgedrückt wird. Der Syrische Uebers. verstand es als ob τὸν ὑπὲρ πάντας, oder τὸν ἐπὶ πάντων (Röm. IX, 5.), dastände, und übersetzt: ܠܗ ܕܐܬܘܗܝ ܠܥܠ ܡܢ ܟܠ, was auch Chrys. für möglich hält (τὸν ὄντα ὑπὲρ πάντα τὰ ὁρώμενα καὶ τὰ νοούμενα Χριστόν), der Mangel des Artikels aber durchaus unmöglich macht. Seine zweite Erklärung: ὑπὲρ πάντα τὰ ἀγαθὰ τοῦτο πεποίηκε τὸ τὸν υἱὸν δοῦναι κεφαλήν, also mit ἔδωκεν verbunden, paßt wenigstens nicht in den Zusammenhang, und so scheint die herrschende Ansicht, κεφ. ὑπ. πάντα sey in einen Begriff, den des Oberhauptes, höchsten Herrn der Kirche zu verknüpfen, die einzig richtige.

V. 23. ἥτις ἐστὶ κτλ. Das Pron. ὅστις gehört eigentlich nur in allgemeine Sätze, sey es nun, daß ihr Subjekt unbestimmt, oder dies zwar bestimmt, aber eine Zurückführung auf eine allgemeine Regel (ein abgekürzter Schluß) im Satz enthalten sey, vgl. Matth. gr. Gr. §. 483.; doch war auch bei den Griechen dieser Gebrauch nicht ganz ohne Ausnahme, wie einige Beispiele bei M. zeigen; bei Paulus vgl. Gal. V, 19. Jetzt aber folgt in den letzten Worten eine nicht sowohl schwierige als dunkle Stelle, deren Erklärung sehr schwankend ist, und schwerlich dahin gebracht werden kann, daß man sagen möge: dies und kein anderer war der Sinn des Schreibenden. Zuerst theilen sich die Erklärer in solche, welche τὸ πλήρωμα als ein zweites Prädikat zum vorigen Satze behandeln, und also auf die ἐκκλησία beziehen, und solche, die es nicht thun. Die letzteren fassen πλήρωμα als Akkusativ, entweder auf Christus zu beziehn, so daß ἥτις — αὐτοῦ außer der Construktion läge (Erasm., Homb.), oder als Akkus. abs., dazu dienend, ein Urtheil über das vorhergesagte auszusprechen (Bengel: hoc quod modo explanavi, repraesentat nobis plenitudinem cet.

Seml.: auf diese Art entsteht die Fülle ꝛc.). Ihre Erklärungen jedoch, da sie grammatisch gar nichts für sich haben, und alles wider sich, sind sofort abzuweisen. Wir beziehen τὰ πλήρωμα als Prädikat auf ἐκκλησία. Das Wort selbst bezeichnet im Griechischen dasjenige, womit eine Sache angefüllt wird, daher Platon Rep. II. p. 371. E. die μισθωτοὺς zum πλήρωμα πόλεως rechnet, und Herodot III, 22. sagt, ὀγδώκοντα ἔτεα ζόης πλήρωμα ἀνδρὶ μακρότατον προκέεσθαι. vgl. Storr de vario sensu v. πλήρωμα in N. T. (opusc. acad. I. p. 144 ff.) §. IV. Elsner zu d. Stelle. Doch wird es auch, vermöge einer nicht seltenen Vertauschung, für πλήρωσις gebraucht, z. B. Soph. Trach. 1203. ἦ καὶ πυρᾶς πλήρωμα τῆς εἰρημένης (sc. ἐργάσει); etiamne rogi, quem dixi, impletionem perages? Eur. Troad. 824. (840. Sdl.) an Ganymedes: μάταν ἄρ' ὦ χρυσέαις ἐν οἰνοχόαις ἄβρὰ βαίνων, Λαομεδόντιε παῖ Ζηνὸς ἔχεις κυλίκων πλήρωμα, καλλίστων λατρείαν. Im N. T. sind die Stellen, wo es vorkommt, großentheils selbst der Erklärung so bedürftig, daß eine aus der andern aufzuhellen kaum möglich ist. An unsr. St. haben Mehrere dem Worte eine passive Bed. geben wollen, nicht womit (instrumental), sondern was angefüllt wird (Theod. τοῦ μὲν Χριστοῦ σῶμα τοῦ δὲ πατρὸς πλήρωμα. ἐπλήρωσε γὰρ αὐτὴν πανοδαπῶν χαρισμάτων καὶ οἰκεῖ ἐν αὐτῇ καὶ ἐμπεφύκατεν κατὰ τὴν προφητικὴν φωνήν. Grot., S. van Till, Mold., Flatt), und hieraus den Sinn constituirt: Die Kirche ist es, welche von Christo mit allen wahren und geistigen Gütern angefüllt wird. Der Gedanke wäre vortrefflich, wenn nur schon erwiesen wäre, daß sich πλήρωμα auch so brauchen ließe. Storr (§. III.) läugnet es durchaus, und die von Flatt entgegengestellten Beispiele Lukian. w. Gesch. II, 37. 38. kann ich nicht für beweisend annehmen, noch weniger mit Grotius Röm. XI, 25. XV, 29. Zur passiven Bed. würde auch die ehedem von mir gegebene Uebersetzung: das vollendete Werk dessen, der alles in allen zur Vollendung führt (chr. Phil. Th. 2. S. 290.), zu rechnen seyn. Ich finde dieselbe jetzt bei Wolf von einem anonymen Engländer: a work completly finished in all its parts, mit dem Bemerken: hanc versionem et sensui et grammaticae adversari. Bei dieser (der passiven) Auffassung ist schwer zu sagen, ob der Erfüllende Gott oder Christus sey, auch sind die Ansichten verschieden. Bei der

inſtrumentalen kann πληροῦσθαι entweder aktiv oder paſſiv gefaßt werden (bei jener nur aktiv); letzteres that Theophylakt, der als Subj. des Verbi Chriſtum, und τὰ πάντα als Beziehungsakkuſ. nahm, und Erasmus folgte ihm durchaus und auch Lap. gehört hierher. Gewöhnlicher iſt die aktive Faſſung, und daß πληρ. wirklich tranſitiv (und nicht etwa nur in reflexiver Bed., oder als Bezeichnung der Vollendung auf meinen Befehl durch fremde Thätigkeit) gebraucht worden ſey, beweiſen die in Stur. Lex. ſtehenden Beiſpiele aus Xen. Hell. V, 4, 56. VI, 2, 14. 35. Nun wird πλήρωμα entweder in dem Sinne wie πλήρωμα πόλεως verſtanden, und mit Rückſicht auf Kol. I, 19. wo πλήρωμα gradezu die Kirche bedeuten ſoll, die in ihm wohne, durch magna copia, universa multitudo u. dgl. überſetzt, eine Bed., die allerdings Röm. XI, 25. dem Worte beigelegt werden mußte. Aber, abgeſehn auch davon, daß noch gar ſehr die Frage iſt, ob das πλ., das nach Kol. I, 19. in Chriſto wohnt, die Kirche wirklich ſey, ſo müßte man doch bedenken, einmal wie höchſt auffallend hier das Ueberſpringen zu einem ganz heterogenen Bilde ſeyn würde, und ſodann, daß πλήρωμα für ſich ſelbſt weder Menge bedeutet noch Einwohnerſchaft, ſondern nur in beſtimmter Beziehung, hier aber auch nicht die entfernteſte Spur von einer ſolchen zu erblicken iſt. Koppe, vielleicht um dieſem Uebelſtande abzuhelfen, erklärt πληροῦσθαι durch ἀνακεφαλαιοῦσθαι, indem er ſich auf Gal. V, 14. beruft, wo jedoch dieſe Bed. keinesweges erweisbar iſt. Eben ſo wenig wage ich, ſie unten IV, 10. (ſ. zu d. St.) und Kol. II, 10. zu behaupten. — In der Bedeutung: Ergänzung, Mittel der Vollſtändigkeit, faßte es Chryſ. und nach ihm Theoph., Oek., Ambr., Thom., Lap., Bald., Baumg., A., und der Sinn iſt dieſer: So wie im menſchlichen Organismus weder das Haupt ohne den Körper, noch der Körper ohne das Haupt, etwas Vollſtändiges und Ganzes ſey, ſondern beide in ihrer Verbundenheit, ſo werde hier auch das Verhältniß Chriſti und der Kirche als ein ſolches dargeſtellt, daß nur in der Verbundenheit mit dem andern jeder der beiden Theile ſeine wahre Vollendung habe. Weil nun aber doch dies den Schein geben könne, als hange nicht nur die Kirche von Chriſto, ſondern auch Chriſtus von der Kirche ab, darum, meinen Calvin, Beza, Bald., Baumg., ſey hinzugeſetzt τοῦ — πληρουμένου, als Andeutung nehmlich, Chriſtus,

der einer Ergänzung nicht bedürfe, lasse sich zur Annahme eines solchen Verhältnisses bloß herab. Eben dahin zielt, wenn Andere, Os., Cal., Lösn. (mit Citaten aus Philo), Zach., eine Andeutung der allgegenwärtigen Wirksamkeit Christi oder Gottes darin finden wollen. Ich gestehe aber, der ganze Gedanke: die Kirche ist die Ergänzung Christi, liegt mir so fern, hat so wenig im Vorhergehenden Begründetes, daß, wenn der Schreibende ihn gedacht, er wenigstens nicht erwarten konnte, daß seine Leser ihn leicht finden würden. Die Storrsche Behandlung, die Stelle ganz vom Vorherg. loszutrennen, und als Subj. dem Folgenden voranzustellen, läßt sich durchaus nicht rechtfertigen. — Nach dieser Uebersicht der fremden Erklärungen soll ich eine eigne geben, oder einer von jenen mich anschließen. Dies bringt mir keine geringe Verlegenheit. Um einer fremden Erkl. beizutreten, muß ich Gründe für dieselbe haben, die Gegengründe abzuweisen wissen; dies findet bei keiner der vorgetragnen Statt. Um eine eigne aufzustellen, muß ich Entscheidungsgründe haben, liegen sie nun im Wort- und Sprachgebrauche, überhaupt, oder des Apostels, oder liegen sie im Zusammenhange, dem grammatischen, oder logischen, angedeutet durch Partikeln oder wodurch sonst, oder liegen sie endlich im Systeme des Apostels, affirmativ oder negativ, klar ausgesprochen oder angedeutet. Dies alles mangelt hier. So oft auch πληροῦν und πλήρωμα bei P. vorkommen, so wenig läßt sich doch ein bestimmter, bleibender Sprachgebrauch nachweisen; Zusammenhang giebt es gewissermaßen gar nicht, weil die Worte nur ein gelegentlicher, durch nichts als nothwendig bedingter Beisatz sind, auch keine Argumentation Statt findet, aus deren Fassung und Zweck ein Schluß auf den Sinn einzeler Glieder gelten könnte. Aus dem pauliniſchen System läßt sich nichts zeigen, weil das Verhältniß der Kirche zu Christo nirgends ausführlich, und immer in Bildern behandelt wird, Bilder aber sich in sehr verschiedenen Beziehungen aufstellen lassen, ohne daß der Sinn des einen durch die andern eine sichere Bestimmung erhalte. So gestehe ich eine feste Erklärung noch immer nicht zu haben, wenig mehr zu hoffen. Das einzige, was ich geben kann, ist Folgendes: πλήρωμα ist in seiner etymol. Bedeutung das, wodurch das πληροῦν zu Stande kommt; die einfachste Beziehung des Particips τοῦ πληρουμένου ist auf Christus, von dem im Bisherigen immer die Rede

war, und als dessen σῶμα die Kirche in dem Gliede bezeichnet wurde, zu welchem das neue in einer Art von Parallelismus steht. Daß es zur Bestimmung Christi gehöre, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, ist IV, 10. ausdrücklich gesagt, und liegt in der Grundvorstellung von ihm, als dem Vermittler der Ausführung des göttlichen Welt- und Erlösungs-Plans. πληροῦν hat hier die Bed. erfüllen, d. h. zur Ausführung, Vollendung, bringen, in jedem Sinne, τὰ πάντα, wobei der Artikel nicht unbeachtet bleiben darf, alles, nehmlich das, was, im göttlichen Plane liegend, ihm zur Vollendung übertragen ist, ἐν πᾶσι, was ich als Mask. nehme, liegt sehr nahe. Die Kirche aber als das Mittel zu denken, durch welches er alles vollführe, wäre eine in der Natur der Sache und in der paulinischen Grundansicht sehr wohl enthaltene Vorstellung. Mit dem allen aber gewinnen wir diesen Sinn: die Kirche, der Leib Christi, sey eben so wie der menschliche Leib dem im Haupte wohnenden Geiste, für das Haupt der Kirche das Mittel seiner Vollendung der großen Bestimmung, welche ihm obliegt, nehmlich der allgemeinen Wiederherstellung und Zurückführung zu Gott. Dies wäre denn mein Erklärungsversuch, aus den Grundbedeutungen der Wörter und den bekanntesten Vorstellungen des Apostels hergeleitet. So scheint sie mir nicht eben schlecht begründet, einfach ist sie auch; vielleicht ließe sie sich brauchen. Wenn nicht, so wars ja nur ein Versuch. In Scholz's Bemerkung: durch diese von Christo geleitete Gemeine ist eingetreten die letzte Erfüllung desjenigen, der Alles überall zur höchsten Vollendung bringt, liegt wenigstens etwas Aehnliches.

Zweites Kapitel.

V. 1. Um über den Zusammenhang des Folgenden richtig zu urtheilen, dürfen wir nicht vergessen, daß der Ap. seit I, 19. von seinem eigentlichen Gegenstande völlig abgeschweift ist. Wiefern er nun wenigstens von den allgemeinen Belehrungen, die er zuvor ertheilte, zu seinen Lesern zurückkehrt, kann man sagen, es finde eine Verbindung mit I, 19. Statt, nur weder mit εἰς ἡμᾶς, wobei

Wiederholung der Präp. unerläßlich wird, noch so, daß V. 20—23. eine Parentheſe wären, noch überhaupt eine abſichtliche und bewußte, bei welcher der dort abgebrochne Faden förmlich wieder aufgenommen würde. Andre knüpfen an V. 20. an, z. B. Bald., Beng., Flatt, wiefern nehmlich dort von der Auferweckung Chriſti die Rede ſey, und hier die Wiederbelebung der τοῖς παραπτώμασι νεκρῶν damit in Parallele geſtellt werde. Eine ſolche Verbindung ließe ſich nun wohl denken, und in den Sachen liegt ſie wirklich; aber ob ſie auch im Gemüthe des Schreibenden liege, iſt mir ſehr ungewiß, um ſo ungewiſſer, als überhaupt ein ſtreng fortgeführter Faden der Darſtellung in unſerm Briefe kaum zu ſuchen iſt. Obwohl ich daher die Möglichkeit der Verknüpfung anerkenne, ſcheint es mir doch dem Charakter des Schreibens angemeſſener, eine loſere Verbindung, ein bloßes Uebergehn vom Allgemeinen, nehmlich der Kirche überhaupt (V. 22 f.), zum Beſondern, den heidenchriſtlichen Gemeinen, alſo nur Fortſchreiten von τὰ πάντα zu ὑμᾶς anzunehmen. Nicht daß ich mit Calov, Cramer, Koppe, Roſ., ὑμᾶς als Obj. Akk. von πληρουμένου dächte, eine Verbindung, die zwar an und für ſich allenfalls möglich wäre, aber hier von Seiten des Sinnes und Zuſammenhanges keineswegs empfohlen würde (es müßte dann wenigſtens heißen, νεκρούς ποτε γεγονότας, nicht aber ὄντας), und welcher noch überdies die unverkennbare Verbindung dieſes V. mit V. 5. entgegenſteht. Dort nehmlich wird ſo unläugbar die V. 1. begonnene, dann aber unterbrochene Rede wieder aufgenommen, daß man nicht umhin kann, die verbreitetſte Anſicht, daß wir hier den Anfang, dort das Ende haben, und ὑμᾶς von dem gleich Anfangs ſchon gedachten συνεζωοποίησεν abhängig ſey, als die richtigſte von allen anzuſehn. — Ὄντας νεκροὺς — ἁμαρτίαις. Die dogmatiſchen Ausleger haben in dieſen Worten eine reiche Gelegenheit zu Erörterungen über die Erbſünde, ihre Ausdehnung und Grenzen, über den Unterſchied der hier genannten Sünden u. dgl., die Sammler aber, Alberti, Raphel, A. zu Anführungen paſſender und (weit mehr) unpaſſender Beiſpiele des Gebrauchs ähnlicher Bilder gefunden, und möglichſt benutzt, was ich alles als Ballaſt auswerfen will. Zwiſchen ἁμαρτία und παράπτωμα könnte man vielleicht einen Bedeutungsunterſchied auffinden, nur nützt dies nichts, da P. wohl nie einen im Ge-

brauche macht. Der Dativ ist so offenbar der der wirkenden Ursache, daß ich mich wundere, wie doch die meisten Ausl. bis auf Flatt hier von einer Ellipse sprechen, und aus der ähnlichen Stelle Kol. II, 13. ἐν ergänzen können. Daß sie mit dem Begriff νεκρὸς jeder nach seinem System umgehen, die Einen, um die menschliche Natur recht tief zu stellen, ihn nach Möglichkeit urgiren, die Andern, um von dieser gar nichts darin zu finden, ihn verflachen, in ein infelix, miser, strafwürdig, verwandeln würden, das war zu erwarten. Aber freilich haben auch beide Theile das Ziel verfehlt. Von der Natur des Menschen handelt die Stelle gar nicht, also auch von keiner Erbsünde noch absoluten geistigen Erstorbenheit; aber eben so wenig bloß von Unglückseligkeit oder Strafwürdigkeit; sondern von dem Zustande der in die Sünde tief hinein versunkenen, hier vornehmlich heidnischen Menschheit, den P. Röm. I, 18 ff. ausführlicher beschreibt. Nun, der Sünde Sold ist nach der Genesis der Tod; daß P. denselben nicht nur physisch sondern auch geistig denke, darüber ist zu Röm. V, 12. ausführlicher gehandelt worden, und kann hier kein Zweifel seyn, so wie daß, wo dies geschieht, an den Mangel des wahren, durch Gottes Geist gewirkten, sittlichgeistigen Lebens zu denken sey; ein Zustand, der allerdings höchst unselig ist, doch nicht, daß νεκρὸς darum dies bedeute. Die Sünde hat den Menschen geistig getödtet, das sagt er deutlich Röm. VII, 9—11. zwar von dem Menschen unter dem Gesetz, aber dasselbe gilt auch vom Gesetzlosen, οὐ γάρ ἐστιν διαστολή.

V. 2. Weitere Beschreibung des frühern Zustandes, mit ἁμαρτίαις verbunden. περιπατεῖν ἐν τ. πρ. ein wahrer Hebraismus, versari in al. re, allerdings eine Dauer, einen beharrlichen Zustand ausdrückend; nur muß man auch hierin nicht, wie die Theologen ehedem, zuviel suchen wollen. Wir sagen: Ihr lebtet in den Sünden. vgl. Röm. VI, 4. u. a. St. ποτὲ bei P. ehedem, Gal. I, 13. 23. Röm. VII, 9. XI, 30. Kol. I, 22. III, 9. κατὰ τὸν αἰῶνα τ. κόσμου τούτου—, diese Stellen haben ihre eigne Schwierigkeit. Die Verbindung ὁ αἰὼν τ. κ. τ. hat keine Parallele; von αἰὼν wissen wir, daß es eine Zeitperiode, aber auch Welt, im N. T. bedeutet, ὁ αἰὼν οὗτος ist entweder die gegenwärtige (vormessianische) Periode, und diese zwar immer als eine unglückselige, eine Periode der Verkehrtheit und Sündigkeit

gedacht, oder die darin lebende Menschheit, mit dem Merkmale ihrer Sündigkeit und Verdorbenheit, vgl. zu Röm. XII, 2. Gal. I, 4. Die letztere Stelle enthält zugleich den Gedanken, der auch in der unsrigen liegt, daß die Menschheit vor der Erlösung durch Christum in diesem αἰὼν sich befunden habe. κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον würde also heißen: in Angemessenheit zu ihm, d. h. entweder, wie diese Periode, in der Ihr Euch befindet, es mit sich brachte, oder, wie die übrige Menschheit überhaupt in ihr. Nun aber bedeutet ὁ κόσμος, und ὁ κ. οὗτος ebenfalls die Menschheit, und zwar sowohl mit als ohne Hinzufügung des Merkmals ihrer Sündigkeit, das hier in jedem Falle dabei seyn müßte. Hierdurch scheint in den Ausdruck etwas pleonastisches zu kommen, und daher die verschiedenen Erklärungen. Die meisten nehmen, mit mehr oder minder verschiedenem Ausdruck, αἰὼν als vita et vivendi ratio, mores, studia, u. dgl., und κόσμος als homines mundani oder secularii, und kommen so zu einem recht guten Sinne: ähnlich der Lebensweise der Weltmenschen; nur daß αἰὼν jenes wirklich bedeute, bleibt unbewiesen; Beausobre, Mich., Seml., A., dachten an die gnostischen Aeonen oder Weltgeister, und meinten demnach ὁ αἰὼν τ. κ. τ. und ὁ ἄρχων τ. ἐξ. τ. ἀέρος bezeichneten dasselbe. Da aber nicht nur im N. T. das Wort diese Bed. niemals hat, sondern auch nicht erwiesen werden kann, daß es dieselbe überhaupt damals schon gehabt, so wird diese Erkl., an sich nicht gerade unpassend, uns doch als unbegründet erscheinen müssen. Bequemer noch machte sichs Koppe, indem er ὁ αἰὼν τ. κ. = ὁ κόσμος setzte, und damit sich der Nothwendigkeit, beides zu erklären, überhob, und Flatts Genitiv der Appositon führt ziemlich eben dahin. Was Bengel eigentlich damit will, daß er erstlich sagt, κόσμος sey quiddam exterius, αἰὼν subtilius, und das Verhältniß so bestimmt, daß αἰὼν den κόσμος regiere, darnach aber αἰὼν nur als longam temporum seriem bezeichnet, ubi aetas mala malam aetatem excipit, gestehe ich, nicht zu begreifen. Hiermit aber sind die Haupterklärungen angezeigt. Woher nun aber die eigne nehmen? Versuchen muß ich eine, da die vorigen nicht genügten. So sey es diese: αἰὼν bezeichnet, wie wir wissen, die Zeit, und ihre Eigenthümlichkeit, was man den Zeitgeist nennt, aber vielleicht noch umfassender; ὁ κόσμος die Welt, d. h. Menschheit, so wie sie eben ist. Stände nun da: κατὰ τὸν

Sinne habend ſetze der Apoſtel den hierzu paſſenden Genitiv. Ich bekenne, daß unter den vielen Erklärungen, die ſämmtlich einen Fehler, entweder gegen die Sprachgeſetze, oder gegen den Wortgebrauch, wider ſich haben, dieſe mir eben darum, weil hier der Fehler aus dem Sinne hervorgegangen erſcheint, am beßten gefalle. Könnte ich eine darbieten, welche auch dieſen Anſtoß vermiede, ſo würde ichs thun. Dies aber halte ich für unmöglich. Nehmen wir aber dieſe an, ſo iſt dies πν. wieder der Teufel ſelbſt, den wir auch in den paul. Briefen, wenn er vorkommt, immer ſelbſt wirkend erblicken. Die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, in denen er wirkſam iſt (ἐνεργεῖ, ſein Werk hat, Luth.), werden Trotz der diffidentia der Vulg. doch von den meiſten ältern Erkl. als inobedientes oder contumaces behandelt; nur Wenige, Bengel, Baumg., Koppe, Roſ., Scholz, ziehn den Unglauben vor, den Luther geſetzt hatte. Ich muß aber hier, wie zu Röm. XI, 30., bemerken, daß ich gar keinen Grund entdecken kann, dem Worte ſeine eigentliche Bedeutung: Ungehorſam, zu entziehn; da zumal auch der Unglaube derer, denen das Wort vom Heil verkündigt wurde, als ein Ungehorſam, ein ſtrafbares Widerſtreben gegen die von Gott geſetzte Heilsordnung betrachtet werden konnte. Wozu noch kommt, daß P. das jüdiſche Volk aus den Propheten des A. T. nicht als ein ungläubiges, ſondern als ein ungehorſames Geſchlecht kennen gelernt, und dieſe Vorſtellung von ihm abzulegen bisher noch wenig Gelegenheit gefunden hatte. Der in υἱὸς (υἱοὶ τῆς ἀπειθ. Kol. III, 6.) liegende Hebraismus darf wohl für bekannt und verſtändlich angeſehen werden. νῦν hat ſeinen unverkennbaren Nachdruck. Es war jetzt die Zeit, wo Gott durch Chriſtum für die Wiederherſtellung der Menſchheit Außerordentliches wirkte, da mußte auch der Böſe außerordentliche Kraft ankehren, um ſich in ſeinem Reiche zu behaupten ſo lange als möglich war. Ganz ſo der perſiſche Ahriman in der letzten Weltperiode. Was endlich die Uebereinſtimmung mit andern Briefen anlangt, ſo finden wir eine Wirkſamkeit des Teufels bei den Ungläubigen auch 2 Kor. IV, 4., und ein beſonders gefährliches Walten deſſelben in der letzten Zeit 2 Theſſ. II, 2 ff.

V. 3. Jetzt verläßt der Ap. ſeine Leſer, um zu erinnern, daß nicht ſie allein ſich in jenem Zuſtande befunden haben, ſondern auch ἡμεῖς. Da fragt ſich zuerſt: wer iſt gemeint? und dann:

was treibt ihn zu dieser Erwähnung? Christen überhaupt kann er nicht meinen im Gegensatz gegen die Ungläubigen, denn auch seine Leser sind Christen. So können nur Judenchristen zu verstehen seyn, wie auch die allgemeine Meinung ist, und die durch den ganzen dogmatischen Theil des Schreibens sich hinziehende Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen Heiden und Juden tritt auch hier hervor. Stände nun bloß ἡμεῖς, so könnte man glauben, er spreche von sich allein, da er aber πάντες hinzusetzt, den Zustand aber, von dem er sprechen wird, als vorübergegangen bezeichnet, so meint er die Gesammtheit derer, welche, einst Juden, jetzt vom Judenthume zum Christenthum herüber gekommen sind, ihn selbst mit eingeschlossen. Er erwähnt ihrer aber gewiß nicht nur, wie Manche geurtheilt, damit die Leser nicht, wenn er von ihnen allein spräche, dadurch gekränkt, oder zu sehr niedergedrückt werden, sondern weil es zum Wesen seines Systems gehört, in Bezug auf die Stellung der Menschheit zu Gott, wie sie ohne Christus war und ist, überall vollkommne Gleichheit zu behaupten, und jeder Einbildung von einem Vorzuge, oder von einer verdienten höheren Anwartschaft zum Heil auf Seiten der Juden, im Voraus, oder wo sie sich sichtbar zeigte, zu begegnen. Sich selbst aber schließt er nicht nur aus einer oratorischen Feinheit, κοινωσις genannt, mit ein, um nicht mit hartem Wort unangenehm zu werden, sondern aus wahrer inniger Ueberzeugung, daß, was er sage, ihm gelte, so wie jedem Menschen. Aber, wenden Einige hier ein, er war ja doch vor seiner Bekehrung auch ein frommer und ein tugendhafter Mann gewesen, πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ (Apg. XXII, 3.). Das war er, ist die Antwort, aber er hatte das Alles für Nichts erkannt, und die lebendige Ueberzeugung gewonnen, daß er, obwohl in äußerer Ehrbarkeit gewiß eben so wie in Gesetzkunde seine Zeitgenossen überragend (Gal. I, 14.), doch im Innern nicht besser war als sie, und der Zustand des Menschen unter dem Gesetz, den er Röm. VII. beschreibt, es war sein eigener gewesen; da konnte er nicht anders als zugleich, und vornehmlich, an sich denken, wenn er vom Zustande der Juden ohne Christus sprach. — Ἀναστρέφεσθαι, das lat. versari, im trop. Sinne von περιπατεῖν wenig verschieden, s. zu Gal. I, 13. ἀναστροφή. Zur Vollständigkeit des Prädikats wird nun eine Präp., vornehmlich ἐν, er-

fordert. Wir finden dieſe zweimal, vor dem Verbum und nachher. Das erſte Mal, ἐν οἷς, iſt von Syr., Hier., Haymo, Grot., Beng., Baumg., Koppe, Roſ., A. auf παραπτώμασι V. 1. bezogen worden, und wird, wenn dies richtig iſt, eben das enthalten, worin Er und ſein Volk ehedem gewandelt, und der Satz im Sinne mit dem erſten Satze von V. 2. ganz parallel ſeyn. Dieſer Beziehung aber ſteht entgegen, erſtlich, daß man annehmen müßte, der Schreibende habe, obwohl Parallelismus ſuchend, alſo die Form der Sätze beachtend, doch auch wieder ſo nachläſſig geſchrieben, daß er das Relat. einmal auf ἁμαρτίαις, das andre Mal auf παραπτώμασι bezogen habe, eine Beſchuldigung, die man ohne Noth nicht auf ihn bringen ſollte. Zweitens, daß ſich eine viel leichtere Verbindung von ἐν οἷς in den nächſt vorhergegangnen Worten findet, und wenigſtens zwingende Gegengründe aufgeſtellt werden müßten, um ſie nicht einzugehn; drittens aber, daß die Worte ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις κτλ. höchſt überflüſſig nachſchleppen würden, wenn man ſo verhände. Man beruft ſich auf Kol. III, 7.; allein nicht nur fragt ſichs auch dort, auf was ἐν οἷς zu beziehen ſey, ſondern, wenn es auch dort wirklich auf die V. 5. angegebnen Laſter ginge, ſo ſind doch dieſe V. 6. bereits in das Neutrum ἃ zuſammengefaßt, und ein ſolches Glied, wie hier ἐν ταῖς ἐπιθ., folgt dort nicht nach. Beziehen wir aber auf die υἱοὺς τῆς ἀπειθείας, ſo gäbe es freilich einen ſchlechten Sinn, wenn wir dieſe nur von den Heiden verſtehn wollten, unter denen die Juden dem Raume nach gelebt. Aber dazu zwingt ja nichts; die υἱοὶ τ. ἀπειθ. ſind allerdings Heiden und Juden, aber werden weder als die Einen gedacht noch als die Andern, ſondern bloß als der Theil der Menſchheit, welcher, gegenüber der Chriſtenheit, hartnäckig der Wahrheit und dem Willen Gottes widerſteht, es ſind οἱ τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες (Röm. I, 18.). Zu dieſen hatte einſt auch er gehört, ὁ πρότερον ὢν βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής (1 Tim. I, 13.), und nie im ganzen Leben verließ ihn dieſe Erinnerung, ein unverſiegbarer Quell der Demuth, und allenthalben Urſache, daß er ſich mit einſchloß, wo die Rede war vom Elende der Menſchheit ohne Chriſtum. ἐν οἷς heißt daher nicht nur räumlich inter quos, ſondern ſ. v. a. ὧν καὶ αὐτοὶ ὄντες, als deren Genoſſen auch wir einſt alle umhergingen u. ſ. w. ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν. Die σάρξ, d. i.

die niedere, sinnlich begehrende Natur im Menschen, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. VI, 6.) und τοῦ θανάτου (VII, 24.); sie ist es, welche ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος (Gal. V, 17.), und welcher überhaupt das ἐπιθυμεῖν zukommt, welches sündlich ist (dass. V. 16. 19.), ihr φρόνημα Feindschaft gegen Gott, und der Lohn davon ὁ θάνατος (Röm. VIII, 7. 6.). In den Begierden des Fleisches sich umherbewegen, heißt daher nichts anders, als diesen Begierden hingegeben seyn, und von ihnen sich umhertreiben lassen; nach dem Sinne des Ap. der Zustand aller, die ohne Christum, und in sofern noch ἐν σαρκὶ sind (Röm. VII, 5.). Die folgenden Worte ποιοῦντες — διανοιῶν beschreiben ihn nur noch ein Wenig. τὰ θελήματα im Plur. kommt bei P. nicht mehr vor, aber Apg. XIII, 22. und Jerem. XXIII, 26. (für תַּרְמִית), und scheint mir hier absichtlich gebraucht, um die mancherlei Reitzungen und Gelüste des Fleisches zu bezeichnen. διάνοια, der Gedanke; IV, 18. das Gemüth selbst, wie bei Platon sehr oft. Der Plur. findet sich im N. T. nicht weiter, er bezeichnet aber Gedanken, und zwar diese so, wie sie in jenem Zustande seyn konnten, nehmlich unsittliche, von denen auch διαλογισμοὶ gewöhnlich gesagt wird, s. zu Röm. I, 21. Während nun in den bisherigen Worten nur der damalige Zustand überhaupt geschildert worden ist, nehmen die folgenden: καὶ ἤμεν — ὀργῆς Rücksicht auf die daraus erwachsene Frucht. Diese Stelle hat in D. Harleß (in Tholucks litt. Anz. 1832. No. 71 f.) einen neuen Erklärer gefunden. Er rechnet sie, ich weiß nicht warum, zu den schwersten Stellen des Briefes, erklärt sich gegen die von Lachm. (und mir) aus den Handschr. aufgenommene Stellung von φύσει, die aus oberflächlicher Betrachtung des Natürlicheren hervorgegangen sey, während die rec. einen größern Nachdruck gebe, was ich weder finden, noch, wenn es wäre, als Grund gegen die Auktorität ansehen kann; erklärt übrigens die Stelle dem Wortsinne gemäß, und in sofern richtig, nur, wie mir scheint, zu sehr vom dogmatischen Standpunkte aus. Wenn P. sagt, wir waren damals τέκνα ὀργῆς, so zeigt sich dieser hebraisirende Ausdruck, der sonst nicht vorkommt, andern ähnlichen ganz analog gebildet. Man vergleicht ihn mit בֶּן־מָוֶת (υἱὸς θανάτου LXX.) 2 Sam. XII, 5., und hierdurch wird die gewöhnliche Erklärung, des Zornes werth (Theod. ὀργῆς ἄξιοι καὶ τιμωρίας ἐσχάτης), oder genauer: dem Zorne verfallen,

hinlänglich gerechtfertigt. Beza, entweder um den Begriff des τέκνον deutlicher nachzuweisen, oder aus dogmatischer Rücksicht, sagt: irae dei devoti atque obnoxii, quasi ad eam rem ab ipsa natura efficti. Daß ὀργὴ (mit und ohne Artikel, je nach den Umständen) den göttlichen Zorn — wie nun einmal jene Zeit ihn dachte — bedeute, ist bei Röm. XII, 19. gezeigt und belegt worden. — φύσει waren wir dies. Des Wortes hat die Dogmatik sich bemächtigt, um daraus die Erbsünde und das völlige Verderbniß der menschlichen Natur, angeborne Strafbarkeit und völliges Unvermögen zum Guten herzuleiten; dem entgegen hat man, um eine mildere Lehre mit der Auktorität der Bibel zu vereinen, andre Erklärungen gesucht, und zwar schon in sehr alter Zeit, wie die syr. Uebersetzung ܟܠܗ, vollständig, die sich auch bei Hieron. findet, beweisen kann. Dann Oekum., Theoph., Grot., A., die ἀληθῶς, γνησίως, revera, gegeben haben, u. dgl. Aber das Wort bedeutet dies alles nicht, und vergeblich, wie schon Koppe, der ihm einen besondern Excurs zu d. St. gewidmet hat, richtig dargethan, beruft man sich auf Gal. IV, 8. Denn zwar sind die, welche φύσει nicht Götter sind, keine wahren Götter, aber darum bedeutet φ. noch nicht: wahrhaftig. Sehen wir, ohne Rücksicht auf die dogmatische Auslegung, die einmal nicht frommen kann, allein auf Wortsinn und Zusammenhang, so muß ich über den ersten wiederholen, was ich zu Röm. II, 14. gesagt, daß nehmlich φύσις bei P. nie einen sittlichen, weder guten noch bösen Zustand anzeige, sondern bloß auf das hindeute, was aus Geburt, Abstammung, Nationalität u. dgl. hervorgehe, so daß φύσει τέκνον ὀργῆς εἶναι bedeuten kann, als ein Kind des Zornes geboren seyn. Der Zusammenhang würde, wiefern man dies Verhältniß als Folge des eben beschriebenen Zustandes betrachten wollte, was allerdings an sich selbst möglich wäre, einen Beisatz dieser Art erlauben: durch unser Thun. Da aber dies Wort nichts der Art bedeuten kann, so kann auch der Schreibende an kein solches Verhältniß gedacht haben, und sein Sprachgebrauch allein muß entscheiden. Nun geht aus der Darstellung Röm. V, 12 ff. wohl unläugbar das hervor, daß P. der schon Ps. LI, 7. ausgesprochenen Ansicht, daß der Mensch als Sünder geboren sey, keinesweges abhold war; und da wir für

kein System interpretiren, so werden wir uns wohl nicht weigern, hier den Gedanken: wir waren geborne Kinder des Zorns, d. h. so wie wir von Geburt an waren, dem göttlichen Zorn verfallen, als den wahren Wortsinn anzuerkennen, die Verarbeitung desselben aber dem Dogmatiker überlassen müssen. — ὡς καὶ οἱ λοιποί. Unter den Uebrigen werden von den meisten Auslegern die Heiden verstanden, und wenn ἡμεῖς hier die Juden bezeichnete, so müßte dies geschehn; da es aber Gläubige bezeichnet, so können wir dabei an die Ungläubigen überhaupt denken, ohne irgend nationellen Unterschied, und P. sagt nur dies: Wir die wir aus den Juden gläubig geworden sind, waren eben sowohl, soviel auf uns selbst ankam, τέκνα ὀργῆς, als irgend sonst Jemand. Und wenn man es so faßt, so fließt daraus noch einiges Licht auf das φύσει. Weil nehmlich die Juden φύσει d. h. durch ihre Geburt und Abstammung besser zu seyn glaubten als die Heiden, so thut eigentlich P. hier nichts weiter, als daß er dies Bessersein läuguet; und der Dogmatiker wird beim Gebrauch der Stelle auf diesen Umstand zu achten haben, um nicht mehr daraus zu folgern, als darin liegt.

V. 4. Nach Vollendung seiner Beschreibung von dem frühern Zustande der Menschheit sowohl, als auch ihrer Stellung gegen Gott, die sie nichts als ὀργὴν hoffen lassen, geht der Ap. zu dem über, was Gott Statt dessen für sie gethan. Was hier das Grammatische anlangt, so knüpft die Part. δὲ nur an V. 3., gerade als wenn daselbst nicht Relativ- sondern unabhängige Sätze gestanden hätten, und gar keine Rücksicht mehr auf V. 1. eintreten solle. Er nennt Gott πλούσιον ἐν ἐλέει. ἔλεος kann hier durchaus in seiner eig. Bed., nehmlich Mitleid oder Erbarmen, genommen werden, denn was Gott hier thut, bezieht sich auf einen des Mitleids würdigen Zustand. Ueberhaupt aber dient es mit zur Bezeichnung der freien Gnade Gottes, vgl. Röm. IX, 23. XV, 9., von der P. auch besonders ἐλεεῖν, sowohl aktiv (Röm. XI, 32.), als passiv (Röm. XI, 30. 31. in ganz ähnlicher Beziehung, 1 Tim. I, 13.), anwendet. Das Bild des Reichthums ist uns schon bekannt, der Gegenstand seines Reichseyns durch ἐν angeknüpft, wie 1 Kor. I, 5. ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε. ὤν giebt keinen bloßen Relativ- sondern einen Caussal-Satz, weil er reich an Erbarmen ist, vermöge seines Reichthums an Erbarmung. διὰ τὴν πολλὴν — ἠγάπησεν ἡμᾶς. ἀγάπη, Liebe wird von Gott in Bezug auf die

Menſchheit auch Röm. V, 5. VIII, 39. 2 Kor. XIII, 13. ausgeſagt, und Röm. V, 8. wie hier das Erlöſungswerk von ihr (Gal. II, 20. iſt Chriſtus der Liebende) hergeleitet. In ängſtliche Unterſuchung, in wiefern die Liebe ſich von der Erbarmung unterſcheide, laſſen wir uns nicht ein.

V. 5. Wollte nun P. keine weitere Rückſicht mehr darauf nehmen, daß er V. 1. eine Periode angefangen, aber nicht vollendet hatte, oder dachte er nicht mehr daran, ſo konnte er den V. 4. begonnenen Satz recht bequem vollenden, indem er ſchrieb νεκροὺς ὄντας ἡμᾶς — συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ. Aber καὶ iſt in dieſem Falle entweder überflüſſig, oder es muß mit Er., Calv., Koppe, Flatt, für καίπερ, quamvis, genommen werden; ſelbſt als Todte, oder, obwohl wir tod waren. Doch giebt dies erſtlich hier kein paſſendes Satzverhältniß, ſondern nur: uns die wir tod waren; ſodann fällt es auf, daß er nicht die angegebene Stellung, ſondern eine ſolche gewählt hat, bei welcher der Nachdruck auf ὄντας fällt, und endlich vermiſſe ich im N. T. ein Beiſpiel von ſolchem Gebrauche der Partikel καί; denn Luk. XVIII, 7., was Flatt anführt, iſt ein ſolches nicht, und Gelegenheit ſie ſo zu brauchen hätte doch nicht fehlen können. Wenn er dagegen noch an V. 1. anknüpfen wollte, ſo ſtellte er ὄντας mit Recht voran, denn jenes νεκροὺς τ. π. hatte er ſchon geſagt, und wiederholts hier nur als bereits feſtgeſtellt; und hätte er dann nur οὖν, und nicht καὶ geſetzt, es wäre gar nichts einzuwenden. Ich glaube aber, auch dies müßte in ſolcher Wiederaufnahme eines verlornen Fadens angewendet werden können, obwohl ich ein Beiſpiel dafür nicht finden kann. Nun gerathen wir freilich in eine andere Anakoluthie, in Bezug auf V. 4.; aber Einer von beiden können wir nicht entgehn, und ich glaube, die Sache hat ſich ſo verhalten. V. 4. hat P. wirklich an V. 1. nicht mehr gedacht gehabt, indem er aber daran kam, V. 5. den Satz zu vollenden, erinnert er ſich jenes Anfangs, und knüpft nun dort an, ohne an V. 4. zu ändern, wie überhaupt die Alten ihre Schriften wenig korrigirt zu haben ſcheinen. συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ. Da er den ſündlichen Zuſtand vor der Erlöſung als einen Tod abgebildet hat, ſo war nichts natürlicher, als die Erlöſung unter dem Bilde der Wiederbelebung darzuſtellen. Nur wie er es hier meine, iſt zu fragen. Er bezeichnet die Veränderung, welche mit dem Menſchen vorgeht,

indem er gläubig wird, als ein Mitsterben und Mitauferstehn mit Christo (Röm. VI, 3 ff. vgl. Gal. II, 19 f.); aber wiefern er dort den vorhergehenden Zustand nicht als einen Tod, sondern als das erste Leben, das beim Uebergange zum Glauben, oder in der Taufe, abgelegt, oder hinweggenommen werde, und den gläubigen Anschluß an Christum als die Auferstehung bezeichnet, hier aber davon nichts Statt findet, sind die Bilder, obwohl in Worten und Ursprung ähnlich, doch als wesentlich verschieden anzusehn, wie auch nicht Noth that, einen festen Typus dafür zu behaupten. Kol. II, 11—13. folgen sogar die zwei verschiednen Arten dicht nach einander, indem V. 11. 12. sich ganz der Form im Römerbriefe nähern, V. 13. aber mit unsrer Stelle gleichartig ist. Aus der Vergleichung mit diesem V. 13. aber geht hervor, daß, während jene Form ein bloß sittliches Verhältniß bezeichnete, Befreiung von der Sünde selbst, und Eintritt in eine innige Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, in dieser mehr auf die veränderte Stellung gegen Gott Rücksicht genommen wird, wiefern wir nehmlich der ὀργὴ verfallen waren, und entrissen werden durch Erlaß der Schuld. Damit soll nicht gesagt seyn, daß P. der sittlichen Veränderung nicht gedacht habe; das läßt sich bei seiner Sinnesart nicht denken, aber hervortretend ist diese Beziehung hier nicht wie dort. Die Worte χάριτί ἐστε σεσωσμένοι machen eine wahre Parenthese, denn an und für sich könnten sie ganz fehlen, und hinter ihnen geht die Rede so fort, als wären sie nicht dageweſen. Sie sind nichts anders als ein Ausdruck des innigen Gefühls, nur Gnade habe der Mensch in dem anzuerkennen, was ihm durch Christum zu Theil geworden sey, und des herzlichen Wunsches, daß auch seine Leser dessen eingedenk seyn mögen; daher er auch, nachdem er schon ganz in die erste Person übergegangen (denn für Lachmanns ὑμᾶς finde ich keine Auktorität), hier sich wieder der zweiten Person bedient. Wohl trifft Calvin das Rechte, wenn er anmerkt: Videmus, ut numquam sibi in praedicanda gratiae amplitudine satisfaciat; ideoque identidem pluribus verbis inculcat, nihil esse in salute nostra, quod non sit deo tribuendum. Certe qui ingratitudinem hominum rite expendet, non fastidiet hanc parenthesin quasi supervacuam. Vgl. auch was Koppe zu d. St. sagt.

V. 6. Fortsetzung der angefangenen Darstellung. Das ἐγείρειν haben wir nicht in eigentlicher Bedeutung zu nehmen nöthig; war das ζωοποιεῖν bildlich, so muß es auch das ἐγείρειν seyn, im Physischen die Vollendung von jenem, denn die Belebung wäre keine Wohlthat für den Begrabenen, wenn sich das Grab nicht für ihn öffnete, und ihn zum neuen Leben hervortreten ließe. So dürfen wir uns weder über das Präteritum verwundern, noch ängstlich an den Worten klebend fragen, wie das Eine sich vom Andern unterscheide. Wie Gott Christum wieder erweckt hat aus dem Tode, in den er ihn für unsre Sünde hingegeben, und aus der Nacht des Grabes ins neue herrliche Leben eingeführt, so hat er auch uns nicht nur aus dem Sündentod erlöst, sondern auch ins neue Leben der Gnade eingehn lassen. Doch er geht noch weiter: καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν X. Ἰ. Da sind nun mancherlei Deutungen ersonnen worden, Jeder hats etwa nach seiner Art gefaßt, Chrys., wiefern, wo das Haupt sey, auch gewissermaßen die Glieder sich befinden, Theod. von der bloßen Hoffnung, Bengel vom erlangten Recht, und Koppe so, daß er das Ganze verflachte, und nur von der Glückseligkeit verstand, welche die Gläubigen theils schon hätten, theils noch erlangen sollten. Lap. macht darauf aufmerksam, wie auch die Propheten in der Festigkeit ihrer Ueberzeugung nicht selten Künftiges behandeln, als obs schon gegenwärtig sey. Die Sache ist diese: Vermöge unsrer Verbindung mit Christus sind wir ganz Eins mit ihm; also sind wir auch wo Er ist; ihn hat Gott zum Himmel erhöht, also sind auch wir daselbst; dem Leibe nach freilich nicht, aber geistig doch, unser πολίτευμα ist dort (Phil. III, 20.), unser ganzes Denken und Trachten ist dorthin gewandt, und einst, bald sogar, sind wir vollständig dort; was braucht es mehr für ein Gemüth, das Alles ins Ideale hinüber trägt, um es sagen zu lassen: Gott hat uns in Christo, in wiefern wir mit ihm verbunden, Ein Wesen mit ihm, von ihm gleichsam durchdrungen und umschlungen sind, selbst schon ins himmlische Land versetzt?

V. 7. In der gewöhnlichen Weise des Apostels, der Erwähnung dessen was Christus für uns, oder Gott durch ihn gethan, eine Andeutung des Zwecks nachfolgen zu lassen, dem auch die Erlösung dienen solle, wird auch hier ein solcher Satz angeknüpft. Die Zwecke, die er angiebt, sind nicht immer dieselben, sondern

je nach dem Hauptzweck seines Schreibens, oder dem Gesichtspunkt, unter welchen er gerade das Geschehene stellt, verschiedene. Hier die Kundmachung des Reichthums der göttlichen Gnade. ἐνδείκνυσθαι, einen Beweis, eine Probe, von Etwas geben, etwas kund und offenbar machen, manifestare, Röm. II, 15. IX, 17. 22. 2 Kor. VIII, 24. Das Subjekt bleibt immer noch Gott. Seine χάρις ist hier offenbar die Eigenschaft der Huld und Gnade selbst, während es sonst manchmal bestimmte Erweisungen derselben anzeigt. Die ἔνδειξις soll erfolgen ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις. ἐπέρχεσθαι, das im paul. Sprachgebrauche nicht weiter vorkommt, bedeutet Jak. V, 1. herankommen, bevorstehn oder zukünftig seyn, eben so Luk. XXI, 26. s. Bretschn. Lex. c. Sobald man nun hier αἰῶνες als Zeitperioden faßt, und nicht mit Semler von den gnostischen Aeonen (wogegen s. z. V. 2.), so wird man dieselbe Bed. auch hier anerkennen; wie auch durchgängig geschehen ist. Doch hat sich eine Frage erhoben, was für Zeiten der Ap. meine? Die Einen sagen: die künftigen Zeiten des Menschenlebens, die Zeiten der Nachkommenschaft, Pet. Lomb. (posteris vestris), Wolf, Mold., Bengel, und, wie Calov anmerkt, die Mehrheit der Calvinisten; Andere wollen nur die Zeit nach der Auferstehung verstanden wissen, Grot., Cal., mit viel Vorgängern, Flatt; Koppe faßts allgemeiner: tempora aeternum futura, u. s. f. Der Text sagt nur in den zukünftigen Zeitperioden, und der Artikel deutet darauf, daß er alle meine, wie er denn an ein kurz vorübergehendes Kundwerden des göttlichen Gnadenreichthums gar nicht denken konnte. Wiefern nun aber P. unläugbar die Periode bis zur Wiederkunft des Herrn und Umwandlung der jetzigen Weltverfassung, also auch bis zur Auferstehung, nur noch kurz dachte, kann er bei diesen Worten nicht an Jahrhunderte oder Jahrtausende des irdischen Menschenlebens, sondern vornehmlich nur an die ewige Vollendung gedacht haben, wenn das, was jetzt der Glaube als Idee hoffend auffaßte, in die volle Wirklichkeit eingetreten, und eben hierdurch der Reichthum der göttlichen Gnade recht herrlich kund geworden seyn würde. — ἐν χρηστότητι — Ἰησοῦ. χρηστότης ist Güte, Milde, von Menschen gesagt 2 Kor. VI, 6. Gal. V, 22. Kol. III, 12., von Gott Röm. II, 4. XI, 22. Nun ist die einfachste Verbindung, daß man die Worte ἐν χρηστ. mit dem Verbum ἐνδείξηται ver-

binde, und ἐν instrumental faſſe, dann aber ἐφ' ἡμᾶς an χρηστ. anſchließe, wie auch Röm. XI, 22. χρ. ἐπί τινα geſagt iſt. Dann ſagt P.: der Zweck der Veranſtaltung durch Chriſtum ſey geweſen, allen kommenden Geſchlechtern einen Beweis der Gnade zu geben durch an uns geübte Milde, und zwar durch Chriſtum. Will man den Mangel des Artikels dagegen einwenden, ſo gilt als Rechtfertigung erſtlich, daß, wie öfter bemerkt, der Artikel bei nachfolgenden Beſtimmungsgliedern, auch wo man ihn durchaus erwarten ſollte, bei P. nicht ſelten fehlt; über dies aber, daß er hier nicht ſchlechthin nothwendig erſcheint, weil ja doch nicht durchaus erfordert wird, daß die χρηστότης eine genau beſtimmte ſey, vielmehr der Sinn nur iſt: χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς χρησάμενος ἐν Χριστῷ. Die ganze Ausdrucksform iſt nicht rein griechiſch; da darf man das Einzele nicht ſo ſcharf urgiren. Doch finden ſich noch zwei abweichende Erklärungen, die eine von Homberg, deren auch Koppe Erwähnung thut. Der ganze Satz ſoll ſo konſtruirt werden: ἵνα ἐνδείξηται τὸ πλ. τῆς χάριτος ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ, χάρις ἐν χρηστ. aber gleich χ. καὶ χρηστότης ſeyn, ἐφ' ἡμᾶς zum Verbo gehören, und ἐν Χριστῷ als Appoſ. zu ἡμᾶς ſtatt τοὺς ἐν Χριστῷ. Eine Auslaſſung des Artikels, die weder Statt haben kann, noch irgend möchte belegt werden können. Sinn: damit er den Reichthum ſeiner mit Güte verbundenen Gnade offenbarte an uns den mit Chriſto Vereinigten. Die zweite wird bloß von Winer (Gr. S. 120.) angedeutet, nehmlich ἐφ' ἡμᾶς mit ὑπερβάλλον zu verbinden. Allein die Entfernung iſt ſo groß, daß ich eine ſolche Verbindung nicht anders als gezwungen nennen kann, und daher bei der einfacheren ſtehen bleibe.

V. 8 f. Paulus bleibt ſich immer gleich, ſein Höchſtes, ſein einziger Ruhm iſt Gottes Gnade, ſein unabläſſiges Beſtreben, alle ſeine Chriſten von dem Einen recht zu überzeugen, daß ſie ihr Heil gar nicht ſich ſelbſt, ſondern allein der Gnade Gottes zu verdanken haben. Und er fürchtet nicht, daß dieſe Ueberzeugung ihre Herzen träge mache; im Gegentheil, ihm iſts gewiß, je lebendiger ſie ſeyn wird, deſto brünſtiger wird auch ihre Liebe, d. h. ihr Eifer ſeyn zu gutem Werk. Darum, wie er ſchon V. 5. darauf hingewieſen hat, daß χάρις die wirkende Urſache ihres Heils geweſen, ſo kann er auch jetzt nicht unterlaſſen, noch einmal mit Ernſt daſſelbe auszuſprechen, und zu bekräftigen. Denn dies nur iſt ſein Zweck

in den Worten τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. Nicht einen Beweis will er hier führen, davon zeigt sich keine Spur, sondern was in den Worten des vorigen Verses als das wichtigste liegt, erläuternd hervorheben. Da brauchen wir nehmlich, die Griechen γάρ. Daß er hier wieder aus der ersten Person in die zweite überging, war sehr natürlich, denn er wollte hier nicht allgemeine Wahrheit lehren, sondern seine Leser erinnern, die wahre Ursache ihres eignen Heils nicht zu verkennen. Die Variante ἐσμέν in D*E Syr. u. a. kann uns daher nur als eine mißverstandne Korrektur erscheinen. σώζειν war hier von seinem Standpunkt aus das passendste Verbum; wir werden es weder mit Grot. durch purgare a vitiis, noch mit Locke ad fidem evangelicam perducere erklären, sondern eingedenk seyn, daß er gesagt hat, sie seyen durch ihre Sünden tod, und τέκνα ὀργῆς gewesen. Diesem Zustande, der nur zur ἀπώλεια, dem gänzlichen Untergange, führen konnte, waren sie entrissen, und schon jetzt in ein seligeres Verhältniß übergeführt worden; das war in der That eine σωτηρία (vgl. zu I, 13. Röm. I, 16.), und diese war bereits vollendet, daher auch das Perfektum sehr richtig steht. Der Sinn: die σωτηρία, deren Ihr jetzt schon theilhaftig seyd, die verdankt Ihr nicht Euch selbst, sondern der göttlichen Gnade ganz allein. Wiefern nun ein wesentlicher Theil dieser σωτηρία die δικαίωσις ist, wird Röm. III, 24. ganz dasselbe ausgesprochen, wie denn jener ganze Brief eigentlich nur das Thema abhandelt, das hier in wenigen Worten ausgesprochen wird. Als Mittel auf Menschen-Seite, die σ. zu erlangen, wird, wie immer, die πίστις aufgestellt, s. Röm. III, 25. und über die πίστις zum Br. an d. Gal. S. 108. 116. Usteri paul. Lehrbegr. S. 93 ff. der vierten Ausl. καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν. Einige Ausg. schließen diese Worte entw. bis δῶρον oder bis ἔργον als eine Parenthese in Klammern ein, doch ohne Ursache, da hier keine Gedankenreihe abgebrochen, und weiter unten wieder aufgenommen, sondern der angefangene Gedanke weiter ausgesponnen, und bestimmt wird. Ferner ist es eine sehr gemeine Ansicht, welche von Chrys. und Theod. an bei den meisten Auslegern angetroffen wird, auch bei Koppe und Flatt, daß τοῦτο sich auf die πίστις beziehe, καὶ aber nicht verbinde, sondern hinzufüge: auch dies, nehmlich daß Ihr gläubig geworden seyd, habt Ihr nicht von Euch selbst. Ihr steht entgegen, erstlich, daß er ja

nicht τὸ πιστεύειν oder eig. πεπιστευκέναι, ſondern πίστις geſagt, überhaupt nicht davon geſprochen hat, wie der Menſch zum Glauben kommt, oder was er ſeinerſeits zu thun hat, um zum Heile zu gelangen, folglich keine Nöthigung vorhanden iſt, dieſe Beziehung wider das gramm. Genus anzunehmen; zweitens, daß man dabei ſchlechterdings gezwungen ſeyn würde, die unrichtige Auslegung der Worte θεοῦ τὸ δῶρον, deren gleich zu erwähnen ſeyn wird, anzunehmen; und drittens, daß es unmöglich iſt, die Worte οὐκ ἐξ ἔργων hierher zu beziehn, indem, ſo wie Niemanden einfallen konnte, die πίστις von den Werken abzuleiten, ſo auch P. eine ſolche unmögliche Meinung nicht widerlegen wollen konnte. Daß er aber die erſten Worte auf die πίστις, die letzten aber auf die σωτηρία beziehe, und doch mit keiner Sylbe auf dieſe Verſchiedenheit hindeute, ſind wir nicht berechtigt anzunehmen. Wir bleiben daher bei der Anſicht, die ich immer gehabt, und jetzt bei Carth., Calv., Dſ., Clarius, Calov, Baumg., Seml., Zach., Scholz, vorgefunden habe, daß τοῦτο ſich auf σεσωσμένοι beziehe. Nun heißt καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, et hoc quidem non est vestro merito factum, und dies καὶ τοῦτο giebt eine Erklärung mit einiger Verſtärkung, ganz wie Phil. I, 28. ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς (μὲν) ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῖν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ. Vgl. 1 Kor. II, 2. — θεοῦ τὸ δῶρον. Sähe man nicht die aus der eben widerlegten Anſicht hervorgehende Nöthigung, und die größere Bequemlichkeit für die Ueberſetzung überdies, ſo würde man ſich wundern müſſen, wie unter allen (mir bekannten) Auslegern auch nicht Einer wahrgenommen habe, daß der Artikel vor δῶρον es unmöglich mache θεοῦ δῶρον zu verbinden, und ins Prädikat zu ſetzen, deſſen Subj. τοῦτο ſey: Gottes Geſchenk iſt es. Ich geſtehe, auch für unſre Art der Verknüpfung würde dieſe Ueberſetzung ſehr bequem ſeyn; aber ſo lange nicht bewieſen werden kann, daß P. je den Art. ſo ganz aller Sprache zuwider im Präd. ſetze (auch Röm. VI, 23. kann nicht zum Beweiſe dienen. Ich bin über jene Stelle zu raſch hinweggegangen.), ſo lange kann ich mich zu ihrer Annahme nicht entſchließen. τὸ δῶρον muß Subj. ſeyn, und θεοῦ (ἐστι) Prädikat, auf θεοῦ aber, im Gegenſatz gegen ἐξ ὑμῶν, der Nachdruck ruhn. Jetzt müſſen wir annehmen, P. ſetze es als unbezweifelte Annahme, daß die σωτηρία ein δῶρον ſeyn, d. h. eine Gabe, etwas empfangenes, wie denn

nicht nur überhaupt, sondern vornehmlich nach dem, was er V. 4 —6. gesagt, Niemand mehr darau zweifeln konnte, und dringe nur darauf, daß sie selbst gar kein Verdienst um den Empfang hätten, sondern ihn als aus freiem Entschlusse Gottes hervorgegangen bezeichnen wolle. Indem er nun sagt: Von Gott (nicht von Euch) ist die Gabe, faßt er Gott, wie immer, ganz unbedingt, als den, dem Niemand etwas zuvor gegeben, daß ers ihm vergelten müßte (Röm. XI, 35.), und im Begriffe Gottes liegt für ihn die Ausschließung aller menschlichen Mitwirkung. οὐκ ἐξ ἔργων. Es versteht sich, daß diese Worte sich wieder auf σεσωσμένοι beziehn; hätte er οὐδὲ gebraucht, würde dies deutlicher seyn, doch scheinen die kurzen, unverbundenen Sätze absichtlich so geformt. Daß die σωτηρία, oder doch die δικαίωσις, nicht ἐξ ἔργων νόμου erfolge oder erfolgen könne, wird Röm. III, 20. Gal. II, 16. bestimmt ausgesprochen. Hier, an Heidenchristen schreibend, konnte er dies νόμου nicht hinzusetzen, denn sie waren ja ἄνομοι gewesen, hatten einen νόμος nicht gehabt (Röm. II, 12. 14.), daher sagt er bloß ἔργα, wie denn allerdings seine Ausschließung der Theilnahme alle ἔργα, nicht nur die jüdisch gesetzlichen, betraf, und χάρις und ἔργα als sich gegenseitig ausschließend Röm. XI, 6. deutlich genug bezeichnet werden; vgl. IV, 4. Zwar könnte es vielleicht scheinen, als habe es hier, bei ehemaligen Heiden, dieser Erinnerung weniger bedurft; aber theils müßten wir das menschliche Herz gar wenig kennen, wenn wir dies im Ernste glauben wollten, und nicht wüßten, auf wie nichtigem Grunde es den Glauben an eigenes Verdienst zu erbauen weiß; theils würden wir, auch wenn es so wäre, uns nicht wundern dürfen, den Mann, dessen Leben im Kampfe gegen den Dünkel der Werke hingegangen war, auch da, wo es minder Noth thäte, doch das wiederholen zu hören, was er so oft zu wiederholen gezwungen war, und weswegen er jetzt in Fesseln lag. — Ἵνα μή τις καυχήσηται. Nachdem man lange Zeit diese Worte ohne weitere Bemerkung als Zweckſatz hatte gelten lassen, haben die neuen Erklärer an dieser Auffassung Anstoß genommen, und andre Deutungen gesucht. Koppe giebt deren zwei; die eine, als ermahnender Aufruf: daß ja Niemand stolz thue auf eigenes Verdienst! glaube ich eben so wie manche ähnliche von Paulus im Galaterbriefe schlechterdings als unstatthaft abweisen zu müssen,

obwohl V, 23. ihr günstig zu seyn scheint. Die zweite, die auch Flatt angenommen hat, nimmt die Part. consequutiv, so daß Niemand sich rühmen kann. Hier will ich nicht läugnen, daß gegen den Sinn nichts einzuwenden sey, denn es kann dies als eine Folge des Gesagten angesehen werden, wie es auch Röm. III, 27. als Folge erscheint, und daß ἵνα gar nicht consequutiv gebraucht werde, läßt sich wegen 1 Thess. V, 4. nicht behaupten, obwohl man mit dieser Annahme sehr vorsichtig seyn muß *). An unsrer Stelle nun ist der Gedanke, die Ertheilung des Heils als unbedingt freies Gnadengeschenk Gottes sey darum so geschehen, damit Niemand im Stande seyn möchte, sich eigenen Verdienstes zu rühmen, so ganz paulinisch, so völlig übereinstimmend mit der Sinnesart des Mannes, der urtheilte, Gott habe die Menschheit absichtlich so tief in die Sünde hineinsinken lassen, damit seine Gnade sich an ihnen desto herrlicher erweisen könnte (Röm. V, 20 f. XI, 32. Gal. III, 22.), und der 1 Kor. I, 29. sagt, Gott habe darum die Thoren, die Schwachen, die Verachteten, erwählt, ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, daß ich durchaus keinen Grund finden kann, der Partikel eine andere als ihre ursprüngliche Bed. beizulegen. Ist aber keine Nöthigung vorhanden, so darf es nicht geschehen.

V. 10. Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, denn sein Geschöpf sind wir. Ich verbinde unmittelbar mit ἵνα μή τις καυχήσηται. P. will zeigen, wie thöricht es seyn werde, stolz zu seyn als auf eigenes Verdienst, da es doch nur vor den Augen dessen geschehen würde, von dem wir alles haben, was wir haben. Der große Nachdruck, der durch die Stellung auf αὐτοῦ kommt, liegt vor Augen, und es ist offenbar, daß hierdurch wieder jeder Antheil Anderer außer Gott, also auch jeder eigene, ausgeschlossen werden soll. Ποίημα, etwas Gemachtes, ein Werk, wenn Gott der Urheber, sagen wir ein Geschöpf, vgl. Röm. I, 20. In wiefern aber sind wir Gottes Werk oder Geschöpf? Die Ausleger vor Koppe und Morus haben alle an die sogenannte Wiedergeburt gedacht, oder an die innere Umkehrung des Menschen, durch welche

*) So glaube ich, 1 Kor. I, 15. ἵνα μή τις εἴπῃ κτλ. so erklären zu müssen: was ich darum sage, damit nicht etwa Jemand sage ꝛc. obwohl dort sehr gut passen würde: so daß Niemand sagen kann.

er gleichsam ein neuer Mensch wird; aber zu dieser so engen Auffassung fehlt es hier am Grunde, und wir thun ohne Zweifel besser, wenn wir den Begriff weiter denken: als Christen, in wiefern wir das sind, was wir jetzt sind, sind wir Gottes Werk eben sowohl als in wiefern wir überhaupt Menschen sind. 2 Kor. V, 17. ist daher die Vorstellung ein wenig anders. — κτισθέντες ἐν X. I. κτίζειν in der Bed. schaffen Kol. I, 16. Es wäre nicht unmöglich, daß das ganze Bild nur darum gewählt wäre, um Christum, den Weltschöpfer, nehmlich als Mittelursache, wie er dort geschildert wird, auch als Schöpfer der neuen Welt, nehmlich des Reiches Gottes und seiner Bürger, darzustellen. Wie sehr diese Bezeichnung ihm gebühre, thut hier auszuführen nicht Noth. ἐπὶ ἔργ. ἀγαθοῖς, für den Zweck ἔργα ἀγαθὰ zu vollbringen, vgl. Gal. V, 13. ὑμεῖς ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, und Beispiele daselbst, 1 Thess. IV, 7. Raphel. zu Matth. XXVI, 50. Der Sinn also, Gott hat uns darum durch Christum in die neue Verfassung versetzt, damit hieraus unsrerseits ein sittliches Leben hervorgehn sollte. Da kann es nun scheinen, als gehöre dies zu dem Argumente, das im Hauptsatze liegen soll, nicht hinzu, sondern P. schweife über die Grenzen desselben hinaus, um beiläufig auch der sittlichen Verpflichtung des Christen zu gedenken. Bedenkt man aber, daß er unmittelbar vorher οὐκ ἐξ ἔργων gesagt hat, so entdeckt man eine Absichtlichkeit, die uns vom Gegentheil belehrt. Nicht ἐξ ἔργων haben wir die σωτηρίαν erlangt, sondern ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς. Diese sind nicht Grund unsrer Annahme in die neue Verfassung oder in den Stand der Gnade bei Gott, sondern sollen aus ihr folgen, und dann nicht nur ἔργα, gebotene Handlungen, sondern wahrhaft gute ἔργα werden. ἔργα ἀγ. im Plur. s. Röm. XIII, 3. sonst gewöhnl. der Sing., Röm. II, 7. Kol. I, 10. 2 Thess. II, 17. Nie aber werden die ἔργα νόμου ἀγαθὰ genannt, was wohl aus dem Grunde zu erklären ist, daß P. diese gar nicht als solche anerkannte. οἷς προητοίμασεν — ἐν αὐτοῖς περιπατήσειν vorher, im Voraus, zubereiten oder in Bereitschaft setzen. Die Bed. von velle oder iubere, die Rappe mit 2 Chron. XXXV, 6. unterstützen wollte, liegt weder im Verbum, noch in jener Stelle, so wenig als die des Beschließens in Röm. IX, 23. Nun aber fragt sich, auf was das Pron. οἷς zu beziehen sey? Die gewöhnlichste Annahme ist, auf ἔργοις ἀγαθοῖς,

und zwar entweder als Attraktion für ἃ προητ., Syr., Vulg., Stap., Carth., Lap., Bull., Calv., Beza, Piſc.; oder als bloßer Hebraismus ſtatt ἐν οἷς ὁ θεὸς προητ. ἵνα περιπ., Beng., Koppe; oder endlich als wahren Dativ mit hinzugedachtem Akk. ἡμᾶς, Clericus, Bauer, Mold., Seml., Zach., Morus, Flatt. Neben dieſer haben Valla und Erasmus es als Mask. genommen, alſo für ὅσους ἡμῶν. Von dieſen Erklärungen hat die erſte das höchſt Unbequeme, daß man nicht recht weiß, in wiefern geſagt werden könne, Gott habe die ἔργα ſelbſt im Voraus bereitet, damit wir darin wandeln möchten; denn theils würden dies gar nicht die ἔργα ſelbſt ſeyn können, ſondern nur die Gelegenheiten dazu, theils ſcheint das περιπατεῖν ἐν αὐτοῖς gar nicht recht zu geſtatten, daß man an einzele Handlungen denke, da man in ſolchen nicht wandeln kann, ſondern nur überhaupt in einem ſittlichen Leben. Gegen die zweite wird einzuwenden ſeyn, daß προετοιμάζειν dann gar keinen Akkuſ. mehr hat, man alſo durch ihre Annahme auch zu der Koppeſchen Erklärung des Verbi genöthigt werden würde, wozu wir uns nicht verſtehen können. Gegen die dritte ſcheint es kein ganz gewichtloſes Argument zu ſeyn, daß die Auslaſſung des Akk. ἡμᾶς nicht nur an ſich auffällig, ſondern auch dem Gebrauche des Ap., der mit Pronominibus keineswegs ſparſam iſt, unangemeſſen iſt, wenn auch der Sinn: Gott hat uns vorher zum ſittlichen Wandel geſchickt gemacht, weil er wollte, daß wir ihn führen ſollten, ſich aus der jüdiſch-pauliniſchen Prädeſtinationslehre ſehr wohl erklären ließe. Vgl. Röm. IX, 17—23. Aus derſelben aber erklärt ſich auch die letzte, und dieſer ſteht grammatiſch nichts entgegen, denn οἵ für ὅσοι läßt ſich mit Kol. I, 27. wohl vertheidigen, und ſo gut er Röm. IX, 23. von den σκεύεσιν ἐλέους (was alle Chriſten ſind) ſagen konnte προητοίμασεν αὐτὰ εἰς δόξαν, kann er auch hier ſagen, er habe uns zu ἔργ. ἀγ. geſchaffen, und dies uns erklären: nehmlich alle die, denen er im Voraus beſtimmt hat, daß ſie in den ἔ. ἀγ. wandeln ſollten. Daher glaube ich, dieſe, oder die von Clericus, ſey die richtige Erklärung. Ich würde ſie ganz beſtimmt dafür erklären, wenn nicht, um keinen Anſtoß zu geben, der Akk. οὕς erfordert würde. Denn beim Dativ kann wenigſtens das Verbum nur vorausbeſtimmen bedeuten.

V. 11. Die Erwähnung der großen Wohlthaten, welche Gott der ganzen Menschheit in Christo erwiesen, führt nun den Ap. darauf, seinen heidenchristlichen Lesern — denn nur an solche ist der ganze Brief gerichtet — den großen Unterschied vor Augen zu stellen zwischen dem, was sie einst gewesen, und dem, was sie jetzt, im Genuß der höchsten Güter, geworden sind. Zu eng faßt daher ohne Zweifel Chrys. den Zusammenhang, wenn er διὰ durch ὅτι ἐκτίσθημεν ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς erklärt, richtig aber Lapquia tantam per Christum redemptionem et gratiam deus vobis fecit et exhibuit. Nun enthält unser Vers nur das Subjekt, V. 12. aber das Prädikat, doch so, daß ποτὲ schon hier zu jenem gehört, was bei der neuen Stellung noch deutlicher erscheint, eben deßhalb aber, da es durch die Länge des Subjekts zu weit vom Präd. weggekommen ist, V. 12. durch τῷ καιρῷ ἐκείνῳ wiederholt wird. ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί. Der Artikel kann uns auffallen, wiefern doch seine Leser, und wenn ihrer noch so viele waren, nicht die Gesammtheit sind, und P. hier nicht von dieser, sondern zu bestimmten Personen spricht. Auch soll nicht geläugnet werden, daß ἔθνη ὄντες bequemer seyn würde; doch da er einmal bloß Appositon brauchen will, so konnte der Artikel nicht wegbleiben, und muß um so leichter Entschuldigung finden, als wir zu bedenken haben, wie überhaupt P. τὰ ἔθνη braucht. Nach ἔθνη nun fordert Theod. (ἐνταῦθα δεῖ στίξαι) Interpunktion, und also die Verbindung ἐν σαρκὶ οἱ λεγόμενοι, was Michaelis billigte, ich aber für eine ganz unmögliche Verknüpfung halte. Sie werden ἔθνη ἐν σαρκὶ genannt. Daß hier die Erkl. origine carnali (Grot.), oder natalibus ethnici (Koppe, Rosenm., Flatt) unrichtig sey, erhellet schon daraus, daß er doch die περιτομὴν ἐν σαρκὶ nicht als natalibus circumcisos hat verstehen können. Es kann keine Frage seyn, daß er das Letztere darum sage, weil die Beschneidung wirklich am Körper geschah, und etwas rein Aeußerliches war, folglich auch im Gegensatz ἐν σαρκὶ nur so verstehe, also von nichts anderm als der ἀκροβυστία reden könne, wovon ers auch sogleich erklärt. Vgl. Gal. III, 4. οἱ λεγ. ἀκροβυστία, d. h. ἀκρόβυστοι, abstr. p. concr., wie Röm. II, 27. Gal. II, 7. Es ist bekannt, daß der Dünkel der Juden ihren heidnischen Nachbarn den Namen der Unbeschnittenen, עֲרֵלִים, und zwar stets mit deutlichen Zeichen der Verachtung,

beizulegen pflegte. Auch hier liegt dieses Merkmal unverkennbar darin, daß aber P. diese Betrachtungsart nicht theile, zeigt nicht nur das οἱ λεγόμενοι, sondern auch, was er nun weiter von der περιτομή, d. h. den περιτμήτοις (vgl. Röm. IV, 12. XV, 8. Gal. II, 8. 9.), sagt. Auch sie nennt er nur τὴν λεγομένην, die sogenannte, wohl nicht von Andern, obwohl auch dies geschehn seyn mag, sondern von ihnen selbst, die ja die Beschneidung als Hauptunterscheidungsmerkmal von den Heiden ansahen, und auf sie vornehmlich ihren eingebildeten Vorzug gründeten. Bei den Worten ἐν σαρκὶ kann er wohl einen ähnlichen Gegensatz im Sinne gehabt haben, wie Röm. II, 28. 29. zwischen π. ἐν σαρκὶ und καρδίας, um darauf hinzudeuten, wie es allerdings eine Beschneidung gebe, welche aller Ehre werth sey, nehmlich die schon von den Propheten geforderte des Herzens, die aber, deren sein Volk sich rühmte, als etwas bloß Aeußerliches, dem Menschen gar keinen Werth verleihen möge. Denn daß er hier die Beschneidung nicht von dem Standpunkte aus betrachtet, von dem sie auch ihm als etwas Wichtiges erschien, nehmlich als Zeichen des Bundes mit Abraham (Röm. IV, 11.), sondern als etwas an sich selbst ganz Unbedeutendes wie 1 Kor. VII, 19., liegt vor Augen, und geht auch aus dem Prädikat χειροποιήτου hervor. Denn das mit Händen gemachte, das bloße Menschenwerk hat keinen Werth für ihn, daher er auch die wahre (geistige oder mystische) Beschneidung der Christen (Phil. III, 3.), die περιτομὴν τοῦ Χριστοῦ, ἀχειροποίητον (Kol. II, 11.) nennt, und mit gleichem Namen die οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ, deren wir im Himmel gewärtig sind (2 Kor. V, 1.). Demnach spricht der Ap. in diesem Verse von keinem wahren Mangel, in welchem die Heiden sich befunden hätten, sondern nur von einem eingebildeten, und wir müssen annehmen, daß ihn zu dieser Auslassung entweder nur sein Unwille gegen den jüdischen Dünkel hingerissen, oder, wenn wir eine Absichtlichkeit annehmen wollen, das Bestreben, die Spaltung, welche Christus aufgehoben, als eine nicht sowohl von Gott als von Menschen angerichtete zu bezeichnen, angetrieben habe.

V. 12. Die Periode wird durch ὅτι wieder aufgenommen, und zu Ende geführt. καιρὸς hat hier ganz die Bed. von χρόνος, da es gar nicht einen Zeitpunkt, sondern eine lange Zeitperiode bezeichnet. Der Dativ (s. d. krit. Note) als Zeitbezeichnung bei

einem Worte wie χρόνος zwar seltener als mit ἐν, aber doch nicht ohne Beispiel. S. Matth. Gr. §. 406, a. — Es folgt die Darstellung der wahren Nachtheile, worin die Heiden sich befunden hatten, und zwar ohne Zweifel, obwohl Flatt es läugnet, in Vergleich mit den Vortheilen, in deren Besitz die Juden waren. Sagt er nun hier ἦτε χωρὶς Χριστοῦ, so begreift man leicht, was er damit sagen will. Christus ist ihm der wahre und einzige Vermittler jeder Verbindung mit Gott, der Grund und Quell alles Heils für alle Menschen. Ohne Christum seyn heißt also in der That nichts anderes, als von Gott und dem Heil geschieden seyn. Aber wie kann er nun dies von den Heiden sagen, da doch auch die Juden Christum früher nicht gehabt, und er doch sicher nicht nur von der kurzen Zeit spricht, ehe das Evangelium zu den Heiden übergetragen worden war? Nur nach dem Urtheile der damaligen Juden, wie Semler meinte, doch wohl nicht; denn er steht hier gar nicht auf fremdem, sondern ganz auf eignem Standpunkte. Die gewöhnliche Meinung ist, daß sie die Idee und Hoffnung eines Heilbringers nicht gehabt, welche von frühen Zeiten an im israelitischen Volke lebendig gewesen war; aber so wahr dies ist, und so hoch auch der Vortheil angeschlagen werden mag, den die Juden in dieser Idee gehabt, so scheinen mir doch die Worte: getrennt, geschieden von Ch., untheilhaftig seiner Wirksamkeit, etwas mehr als dies auszudrücken. Nun, es lag nicht nur tief begründet im Wesen der paulinischen Ansicht, auch in den Zeiten des alten Bundes eine Wirksamkeit Christi des Weltschöpfers in der Welt, und zwar vorzugsweise zu Beförderung des göttlichen Erlösungsplanes, anzunehmen, also im Judenthum, sondern wir haben auch den sichersten Beweis, daß er es gethan, in der Stelle 1 Kor. X, 4.; warum sollten wir nicht auch hier zu der Annahme berechtigt seyn, er spreche von einer heilbringenden Wirksamkeit Christi, an welcher schon früher die Juden, nicht aber die Heiden, Theil genommen haben? Ich sehe kein Hinderniß, und verstehe daher die Worte so. — ἀπηλλοτριωμένοι — Ἰσραήλ. ἀπαλλοτριοῦν heißt eigentlich entfremden, und damit dies möglich sey, muß, genau genommen, vorher eine Verbindung Statt gefunden haben. Auch Kol. I, 21. kann man dieses Merkmal in dem Worte finden, wiefern die Heiden durch die ἔργα πονηρὰ wirklich als entfremdet und geschieden von Gott angesehen werden mögen. Aber an der πολι-

τεία τ. Ἰσρ. hatten sie doch niemals Theil genommen, und in sofern kann es scheinen, als hätte er nur ἀλλότριοι setzen sollen, wie aus Arist. Rep. II, 6. *) ἀλλότριος τῆς πολιτείας angeführt wird. Doch ist vielleicht, wenn wir auf die Form sehen, unter welcher P. die πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ hier gedacht haben muß, diese Annahme nicht nothwendig. Daß nehmlich πολιτεία hier Bürgerrecht bedeute, wie Er., Beza, A. es gefaßt, ist nicht nothwendig; noch weniger wird man mit Grot. u. A. nur daran denken, daß die Heiden an den bürgerlichen Vortheilen und Ehren der Juden als verachtete Fremde keinen Theil gehabt, sondern πολιτεία (bei P. nicht weiter vorkommend) ist jedenfalls Verfassung, wie 2 Makk. IV, 11. VIII, 17. Unter der Verfassung Israels denkt nun P. gewiß nichts geringeres als die Theokratie, und zwar diese nicht so wie sie wirklich war, oder uns in unsrer Zeit erscheint, sondern wie er alles denkt, nehmlich ideal, wie schon der gebrauchte Ehrenname Ἰσραὴλ bezeugt (s. zu Röm. IX, 4.), nehmlich als eine wahrhaft göttliche Regierung. Und von einer solchen konnte er wohl sagen, die Heiden seyen ihr entfremdet gewesen, nicht der concreten nehmlich, sondern der in Abstrakto angenommenen, der einst die gesammte Menschheit angehört hatte. Schiene jedoch diese Deutung zu verwegen, nun so wäre auch das Unglück nicht so groß, wenn er ἀπηλλ. für das Adj. gesetzt hätte, wie er ja auch Röm. VII, 9. sagt ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, obwohl kein früheres ζῆν derselben angenommen werden kann. Ich bemerke nur noch, daß die Uebers. der Vulg., welche Lap. hier vorzieht, conversatio, auf einer andern Bed. des Wortes ruht, vermöge deren es das gesammte bürgerliche Leben eines Mannes bezeichnet. Auch Syr. scheint es so verstanden zu haben. — καὶ ξένοι—ἐπαγγελίας. Diese Verbindung ist so leicht, und die andre, von Vulg., Lap., Morus, angenommene, von τῆς ἐπαγγελίας mit ἐλπίδα, so ungefällig, daß über die Wahl, meine ich, keine Frage bleiben kann. ξένος mit folg. Genit. ein Fremder in Bezug auf etwas, oder theilnahmlos; vgl. Plat. Apol. p. 17. D. ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως. διαθήκη, בְּרִית der Hebräer, Bund und Testament, s. zu Gal. III, 15. An unserer Stelle sehe ich keinen Grund an

*) Ich habe es dort nicht finden können.

Teſtament zu denken in den Worten, faſſe es daher als Bund. Der Beiſatz τῆς ἐπαγγελίας, indem er uns den Bund charakteriſirt, nehmlich als denjenigen, auf welchem die ἐπαγγ. ruhe, lehrt uns zugleich, welchen Bund er meine. Die ἐπαγγ. nehmlich iſt gewiß keine andere, als die von P. als eine ſolche allein anerkannte, welche Abraham empfing, und welche in ſeinem Samen das Heil verhieß, ſ. Gal. III, 8. 16—18. Röm. IV, 13. Alſo auch der Bund nicht etwa der vom Sinai, den P. nur als mitten hinein getreten, gleichſam als einen Zwiſchenakt, und bloße Zwangs- und Vorbereitungs-Anſtalt anſah, und ihm nur einen ſehr mittelbaren Werth beilegte (vgl. Röm. V, 20. Gal. III, 23 f. IV, 24.); ſo daß er es auch nicht als einen großen Mangel anſehn konnte, keinen Theil daran gehabt zu haben; ſondern der mit Abraham geſchloſſene freie Glaubensbund. Warum aber der Plural? Er findet ſich auch Röm. IX, 4. Die Meinungen ſind verſchieden; an beiden Stellen wollten Einige an die beiden Bünde, den alten und den neuen, denken; mit Recht aber widerſpricht ſ. der unſrigen Wolf, der dort ſelbſt ſo geurtheilt hatte, dieſer Anſicht. Dagegen ſchließt er ſich der von Elsner zu d. St. vorgetragenen, und aus Profanſchriftſtellern belegten Meinung an, daß der Plur. gar nichts anderes als der Sing. bedeute, während Beza, Grot., Mich., Koppe, Flatt, der Anſicht ſind, welche auch dort die herrſchende iſt, es werde dabei an die mehrmalige Wiederholung des an ſich Einen Bundes gedacht. Ich muß hier wie dort erklären, daß es an feſtem Grunde der Entſcheidung mangele; alſo die Entſcheidung nicht gegeben werden könne. — ἐλπίδα μὴ ἔχοντες. Unſer Ap. rechnet es zu den beßten Segnungen des Chriſtenthums, eine Hoffnung zu haben, unter welcher er ſich denn wohl vornehmlich diejenige denkt, deren vollſtändige Erfüllung erſt einem andern Leben angehört. Auch eine ſolche Hoffnung aber kann nach ihm der Menſch nicht haben, wenn ſie ihm nicht von Gott gegeben wird; denn ſie ruht ihm nicht auf philoſophiſchen Gründen, ſondern auf Gottes Willen und gnädiger Vorherbeſtimmung. Von den Juden kann er ſagen, ſie hatten auch früher eine Hoffnung; denn reichte auch die, welche ihnen die Propheten machten, in der That über das Erdenleben nicht hinaus, ſo hatte doch die ſpätere Zeit weiter geblickt, und vermöge der allegoriſch myſtiſchen Deutungsart auch dazu die Gründe in ihrem heiligen Buch gefunden; und jedenfalls

hatten sie die Messiashoffnung, die dem Ap. nicht mehr so erscheint, wie sie gewesen war, sondern wie ihre Erfüllung sich seinem ganz aufs Höhere gerichteten Geiste darstellte. Den Heiden aber, die keine Offenbarung hatten, und keinen Heilsbringer erwarteten, hatte in diesem Sinne alle Hoffnung gemangelt, wie er auch 1 Thess. IV, 13. von ihnen sagt. Endlich sagt er, sie seyen ἄθεοι gewesen. Bei den Griechen hießen ἄθεοι sowohl Solche, welche den Göttern das Seyn absprachen, oder Gotteslängner, als auch Menschen ohne Scheu vor den Göttern, also große Frevler. P. braucht das Wort nicht weiter; doch was es ihm bedeute, liegt vor Augen. Sie waren ohne Gott, denn ihre Götter erkennt er als Götter nicht an (Gal. IV, 8.), von dem Einen, wahren Gotte aber hatten sie sich entfernt, ihn nicht anerkannt, noch gepriesen, sondern ihn mit ihren Götzen vertauscht, wie er selbst es Röm. I, 21—23. beschreibt. So hatte denn auch Gott sich von ihnen abgewandt, und sie hatten ohne Gott in der Welt gelebt. ἐν τῷ κόσμῳ nehmlich verbinde ich bloß mit ἦτε ἄθεοι, nicht aber wie Koppe mit allen vorhergegangenen Prädikaten, eine Verbindung für welche es viel zu wenig hervortritt. Auch glaube ich nicht, daß man hier in κόσμος irgend etwas anderes suchen dürfe, als was es eigentlich bedeutet. Ihr lebtet in der Welt, von welcher diese Erde ein Theil ist, und welche unter Gottes Regierung steht, ohne Gott, getrennt von Gott. So wie aber den wahren Gott zu haben, τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει Röm. I, 28., für den der ihn hat ein hohes Gut seyn muß, so stellt er es mit Recht als ein tiefes Unglück dar, ohne ihn zu seyn. Für unstatthaft aber ist zu halten, daß diese Worte einen eignen Satz ausmachen: Ihr waret damals in der Welt, in perditorum hominum sentina, wie es Schütze ausdrückt, und dann als Gegensatz zu nehmen: νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ (ἐστε), indem diese Worte V. 13. keinen eignen Satz ausmachen; noch mehr aber, es mit Rösselt, Mor., Ros., für einen Caussalsatz zu nehmen, quum essetis profani, indem hierzu ὄντες schlechterdings nicht fehlen könnte. Fast wunderlich ist Storrs Erkl. zu nennen, der, εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ als vivere fassend, den Sinn findet: Einst lebtet Ihr zwar, aber das war kein wahres Leben, das Ihr erst jetzt, nachdem Ihr mit Christus gestorben seyd (was im Präd. ἦτε liegen soll), empfangen habt.

V. 13. Kurze Angabe der geschehenen Veränderung ihres Verhältnisses. In der Apposition des Subjekts οἵ ποτε ὄντες μακράν, so wie in dem Prädikate ἐγενήθητε ἐγγύς, darf man einen Hinblick auf Jes. LVII, 19. wohl ziemlich sicher annehmen. Das Fern- und Nahesein erklärt sich am besten aus V. 12., so daß es wahrlich der Menge von Stellen aus rabbinischen Schriften nicht bedarf, welche Schöttgens und Wetsteins Fleiß zu der unsrigen gesammelt hat. Ueber das Tempus des Part. ὄντες gilt die zu Gal. I, 23. gemachte Bemerkung, daß nehmlich das Adv. ποτὲ die Vergangenheit des Zustandes, das Präs. ὄντες aber die Dauer desselben andeutet. Zu ἐν Χριστῷ glauben Einige, Calv., Koppe, Rosenm., ὄντες ergänzen zu müssen, vornehmlich wohl um der folg. Worte willen ἐν τ. αἵμ. τ. X.; was so wenig richtig als nothwendig ist. Es bedeutet entweder durch Vermittlung Christi, in welchem Falle der zweite Beisatz eine Erläuterung davon enthalten soll, oder, was mir richtiger erscheint, es ist selbst eine Erläuterung von νυνί, und hat den Sinn in der neuen durch Christum begründeten Verfassung, und dann gehört ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ zum Hauptsatz selbst. Ueber diese Worte vgl. I, 7. Mich. wollte dabei wegen einer geglaubten Beziehung auf Exod. XII, 48. an das Blut der Beschneidung denken, dem das Blut Christi entgegengesetzt werde; ohne Grund, wie mir scheint. P. selbst erklärt im Folgenden seine Ansicht von der Sache.

V. 14 f. Die Part. γὰρ lehrt uns, daß er den Hauptsatz des vorigen Verses weiter ausführen und erläutern wolle. Der auf αὐτὸς liegende Nachdruck ist bei V. 10. angedeutet worden. Er ist unser Friede, d. h. der Friedensstifter, oder derjenige, durch welchen wir Frieden haben, und Bengel geht hier wohl etwas zu weit, wenn er deßhalb, weil Ch. durch seine eigene Hingabe den Frieden vermittelt habe, und das Band desselben sey, sich dieser Erklärung aller Uebrigen entgegenstellt. Einen Hinblick auf Jes. IX, 5. שַׂר שָׁלוֹם kann man gern zugestehn, und die von Wetstein und Koppe beigebrachten Stellen rabbinischer Schriften, wo der Messias Friede genannt wird, dienen zur Bestätigung, daß auch die jüdische Theologie jene Stelle messianisch verstanden hatte. Der Ap. freilich braucht diese Bezeichnung hier in einem ganz andern und gar nicht jüdischen Sinne. Fragen wir aber, in welcher Beziehung er Christum den Friedensstifter nenne, so findet sich

zwar hie und da, z. B. bei Koppe, Scholz, Flatt, die Ansicht, daß er von dem Frieden spreche, welchen er zwischen Gott und der Menschheit gestiftet, und von welchem Röm. V, 1. die Rede ist; allein wenn wir dem Grundsatze folgen wollen, daß er selbst seiner Worte bester Ausleger sey, so können wir ihnen nicht beistimmen, da er in den nächstfolgenden Worten von diesem Frieden gar nicht spricht, V. 16. 17. aber, wo dies allerdings der Fall zu seyn scheint, sich leicht als eine Erweiterung des zuerst nur in beschränkterem Sinne ausgesprochenen Satzes fassen lassen. ὁ ποιήσας τ. ἀμφ. ἓν, Er, der — gemacht hat, d. h. in wiefern Er es ist, welcher — gemacht hat. τὰ ἀμφότερα. Man ergänzt Verschiedenes, ἔθνη, γένη, ja sogar τείχη (Kap.); aber das Wahre ist, daß gar kein bestimmtes Subst. hinzugedacht werden darf. Es sind die beiden getrennten Theile der Menschheit, Heiden und Juden, aus denen er Ein Wesen, Ein Ganzes, gemacht hat. Recht gut bemerkt hier Chrys. über diese Einheit: οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι εἰς ἐκείνην τὴν ἀρχαίαν ἡμᾶς ἤγαγεν, ἀλλ' ὅτι καὶ ἡμᾶς κἀκείνους εἰς μείζονα. Denn eben darin lag das Wesen der Vereinigung, daß er das unterscheidende Merkmal beider Theile aufhob, nicht dem Einen die Natur und Eigenthümlichkeit des andern geben wollte, was nie gelungen wäre, sondern beiden ein neues Wesen und übereinstimmende Merkmale gab, und so die Verknüpfung zu einer höheren Einheit möglich machte; denn in Christo οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην· — πάντες γὰρ εἷς ἐσμεν ἐν X. Ἰ. (Gal. III, 28.). — Die folgenden Worte sind nicht ohne Schwierigkeit; doch will es mir scheinen, als hätten die Ausleger sie größer gemacht, als sie wirklich ist. Die Anknüpfung durch καὶ lehrt uns, daß das Verhältniß des nächsten Participialsatzes zum Hauptsatze noch dasselbe ist wie des vorhergehenden. λύειν, auflösen, alles Verbundene, Zusammenhangende in seine Theile auflösen, daher auch auf Gebäude bezogen niederreißen, wie καταλύειν, letzteres Röm. XIV, 20. 2 Kor. V, 1. Gal. II, 18., das Simpl. Joh. II, 19., bei P. weiter nicht in dieser Bed. Μεσότοιχον, ein seltenes Wort, das nur aus Athen. VII. p. 281. D., und dort als Mask., angeführt zu werden pflegt, und eine Zwischen- oder Scheidewand bedeutet *). φραγμὸς von φράσσειν,

*) Bretschn. führt auch Clem. Al. Strom. VI, 13. §. 106. p. 703.

einschließen, verzäunen, versperren, oder verwahren, ein jedes Mittel dies zu thun, eine Versperrung oder ein Zaun. Das Genitivverhältniß wird verschieden gefaßt. Chrys. denkt den φρ. als wirkende Ursache des μεσ., indem er sagt: τὸ μεσ. τὸ ἀπὸ τοῦ φραγμοῦ. Unter dem φρ. nehmlich versteht er das Gesetz, und sagt von ihm: οὗτος ἐγένετο ἀσφαλείας ἕνεκεν, διὸ καὶ φραγμὸς ὠνόμασται, ἵνα περιφράττῃ, das daraus entstandene μεσότ. aber findet er durch τὴν ἔχθραν erklärt, nehmlich die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen, welche das Gesetz, zur Sünde reizend und die Sünde mehrend, erzeuge. Der Genit. würde diese Fassung gestatten, der Zusammenhang erlaubt die Erklärung nicht. Die gewöhnlichste Erklärung, die sich bei Grot., Wolf, Mich., Koppe, u. v. A. findet, ist die, daß der Genit. Statt eines Adjekt. oder vielmehr Particips aktiver Bedeutung (separans) stehe, und τὸ μεσ. τ. φρ. die trennende Scheidewand bezeichne, und eben dahin führt dem Sinne nach auch Baumg. Genit. des Zwecks, und Flatts gen. appositionis: die Scheidewand, welche ein Zaun ist. Mir scheint soviel gewiß, daß der Genit. nur eine von zwei Bedeutungen hier haben könne, entweder subjektive oder objektive. Im ersten Falle spräche der Ap. von einer Scheidewand, welche durch den φρ. gebildet würde, im zweiten wäre der φρ. eine Wirkung des μεσότοιχον. Jenes scheint mir im Bilde selbst keinen guten Sinn zu geben; wenn aber ὁ φραγμὸς das Gesetz bezeichnete, wie Chrys. annahm, ließe es sich denken. Nur glaube ich nicht, daß es möglich sey, dies Wort so ohne allen Beisatz oder Vorbereitung im Vorhergehenden vom Gesetze zu verstehen. Die objektive Bedeutung giebt einen guten Sinn, wenn wir φρ. nicht als Zaun, sondern als die Trennung selbst nehmen, was ich wenigstens nicht für unmöglich halte. Doch ehe wir entscheiden können, müssen wir zu erforschen suchen, was P. eigentlich meine. Chrys. Ansicht wurde oben schon angezeigt, die gewöhnliche aber ist, daß P. vom Gesetz und seinen Ceremonien rede, indem diese die Scheidewand gewesen, welche Juden- und Heidenwelt auseinander gehalten, und die zwischen beiden herrschende Feind-

---

Pott. an, wo offenbarer Hindlick auf unsre Stelle Statt findet. (δι' ἣν αἰτίαν τὸ μεσότοιχον ἀφῃρέται τὸ διορίζον τοῦ Ἰουδαίου τὸν Ἕλληνα εἰς περιούσιον λαόν.) Ferner Hesych. καταλύσῃ· μεσώσῃ, μεσότοιχον.

schaft hervorgebracht habe; daher auch ἔχθρα von den meisten Ausl. als caussa inimicitiae erklärt wird. Sieht man nun bloß auf die Sache, so haben diese Recht, denn das Gesetz und die Eigenthümlichkeit des mosaischen Cultus erfüllte nicht nur seine Theilnehmer mit Verachtung, ja Abscheu gegen alle andre Nationen, sondern auch eben hierdurch wieder diese mit Feindschaft gegen die Juden, und so war das Gesetz die Scheidewand, welche beide Abtheilungen der Menschheit trennte, und nur Aufhebung desselben konnte die Bahn zum wahren Frieden zwischen ihnen brechen. Aber in den Worten kann ich diesen Sinn nicht finden. τὸ μεσότοιχον an und für sich könnte, wiefern es die zwischen beiden bestehende Scheidewand bezeichnet, sehr bequem auf das Gesetz hindeuten, aber erstlich ist τὴν ἔχθραν unläugbar erklärende Appositon, und da weder μεσότ. noch φραγμὸς an sich das Gesetz bedeutet, so konnte P. zur Erklärung, wenn er das Gesetz meinte, nicht wohl etwas anderes als das Gesetz selbst nennen, nicht aber einen Ausdruck brauchen, der nicht die Sache selbst, sondern eine Wirkung derselben bezeichnete; wozu noch kommt, daß ich gar nicht glaube, daß ἔχθρα die Bedeutung caussa inimicitiae wirklich haben könne. Denn ganz etwas anderes ist, in einem Satze als Prädikat die Wirkung für den Urheber derselben setzen, wie so eben in αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, und etwas anderes dies als Nomen oder Sachbezeichnung Statt der Sache selbst thun. Sodann aber, da das folgende Partic. καταργήσας nicht durch καὶ verbunden, also den vorigen nicht coordinirt ist, sondern ein Causalverhältniß ausdrücken muß, so läßt sich gar nicht denken, daß der Ap. einen Satz dieses Inhalts niedergeschrieben haben sollte: Christus hat das Gesetz aufgehoben, indem oder dadurch daß er das Gesetz aufhob. So bleibt nichts übrig als τὴν ἔχθραν in seiner eigentlichen Bed. als die zwischen Juden und Heiden bestehende Feindschaft selbst zu verstehn, und da dies Wort die vorhergehenden erklären soll, auch in diesen nicht das Gesetz, sondern die Feindschaft, d. h. die feindselige Stellung beider Geschlechter zu suchen. Und warum hätte er auch diese nicht die Scheidewand sollen nennen können, welche die Spaltung oder Trennung zwischen beiden hervorgebracht? — Nun hat man ferner noch gefragt, auf was er bei der Wahl dieser Bilder hingeblickt? Man hat auf mancherlei gedacht, entweder zwei durch eine Mittelwand getrennte Häuser, oder Zim-

mer eines Hauſes, oder durch eine Mauer getrennte Städte (Jac. Gronov, Schöttgen), oder an die Verzäunung zwiſchen den verſchiedenen Höfen des Tempels zu Jeruſalem (L. Cappellus, Witſius, Wolf, Mold., Baumg., Rich., Bretſchn.), u. ſ. f. Aber mit Recht, glaube ich, hat ſich ſchon Koppe gegen jede Annahme dieſer Art erklärt; denn nicht nur war es gar nicht nöthig, daß P. irgend beſtimmte Fälle im Auge hatte, ſondern ſeine Worte ſelbſt enthalten auch nicht das Mindeſte, was uns zur Annahme einer ſolchen Rückſicht nöthigen könnte, ſo daß, ſelbſt wenn ſie Statt gefunden hätte, wir doch nie würden beweiſen können, daß es die eine ſey, und die andre nicht. Endlich nun, ſobald wir das bisher Geſagte als richtig anerkennen, werden wir die Worte ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ nur noch mit λύσας verbinden können, was auch in ihrer Stellung die meiſte Empfehlung hat. Der Sinn, den ſie bieten, iſt dann ohne Zweifel dieſer: an ſeinem Leibe, oder auch durch ſeinen Leib. Was er meine, erklärt das Folgende, nehmlich daß er durch ſeinen Kreuzestod die Juden vom Geſetze freigemacht, und hierdurch den Zwieſpalt beider Theile aufgehoben habe. Ein ſehr ähnlicher Gedanke liegt auch in Gal. III, 13. 14., wo m. Anm. S. 142. nachzuleſen iſt. Das Ganze bis hierher würde demnach etwa ſo umſchrieben werden können: Er iſt es, welcher uns den Frieden gebracht hat, wiefern er die beiden Theile in Ein Weſen vereinigt, und die Feindſchaft, welche bisher wie eine Scheidewand ſie von einander trennte, durch die Hingabe ſeines Leibes ausgetilgt hat. — Τὸν νόμον — καταργήσας. Das Gewiſſeſte iſt hier wohl, was vorhin ſchon bemerkt wurde, daß dieſes Glied den vorigen nicht coordinirt iſt, ſondern anzeigen ſoll, wodurch Chr. das dort Geſagte hervorgebracht. Καταργεῖν, ſeiner Kraft und Wirkſamkeit berauben, zu Nichte machen, aufheben, τὴν πίστιν τ. θεοῦ Röm. III, 3. τὴν ἐπαγγελίαν Gal. III, 17. al. ὁ νόμος, wie immer, das jüdiſche Geſetz, oder das Ganze der jüdiſchen Religionsverfaſſung. ἐντολή, Gebot, Vorſchrift, von νόμος ſo verſchieden, daß letzteres das Ganze, ἐντ. aber einzele Beſtandtheile, nehmlich die Vorſchriften einzeler Beobachtungen bezeichnet. Daß darunter nicht nur Ceremonialvorſchriften zu verſtehen ſind, erhellt vollkommen aus Röm. VII, 8—13. Der Genitiv bezeichnet hier die Beſtándtheile, was nicht ſelten, und eine Art von Umkehrung des gen. partit. iſt. ὁ γ. τ. ἐντ. iſt alſo

das aus Vorschriften oder Geboten bestehende Gesetz. Es wird also hierdurch der Mosaismus ganz ähnlich charakterisirt wie Röm. X, 5. Gal. III, 12. Und sagte nun P. nichts weiter als τὸν ν. τ. ἐντ. καταργήσας, so wäre gar keine Schwierigkeit; denn für aufgehoben wird diese Verfassung deutlich genug auch Gal. III, 13. Röm. X, 4. erklärt, so wie aus eben diesem Grunde es 2 Kor. III, 11. τὸ καταργούμενον im Gegensatz gegen τὸ μένον genannt, und Röm. VII, 1 ff. die Christen für los von ihm erklärt werden. Nur das Hinzutreten von ἐν δόγμασι macht Schwierigkeit. δόγμα = τὸ δεδογμένον, decretum, placitum, ein Beschluß, z. B. ein obrigkeitlicher, edictum, oder ein Lehrsatz der Philosophen; im N. T. ein obrigkeitlicher Befehl Luk. II, 1. Apg. XVII, 7., die Beschlüsse des Apostelconvents XVI, 4. In den paul. Briefen nur hier und Kol. II, 14. Nun liegt keine Verbindung näher, ist auch keine dem Sprachgebrauche der Briefe wie des ganzen N. T. angemessener, als mit καταργήσας, wodurch die δόγματα als das Mittel erscheinen würden, durch welches Ch. die Aufhebung des Gesetzes bewirkt habe. Wir dürfen uns daher nicht wundern, diese Verbindung sehr verbreitet zu sehn. Wir finden sie zuerst beim Syrer: ܘܢܡܘܣܐ ܕܦܘܩܕܢܘܗܝ ܒܛܠ ܒܦܘܩܕܢܘܗܝ, καὶ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ κατήργησεν, dann bei Chrys., Theod., den gr. VV. überhaupt, bei Carth., Lap., Grot., Bengel, Scholz, A. Die Auffassung ist verschieden. Chrys. meint, es bezeichne entw. die πίστις (objektiv gefaßt?) oder die παραγγελία, die Sittengesetzgebung Christi, Theod. die εὐαγγελικὴ διδασκαλία, die Einen Lehre, die Andern Befehle, oder, wie Mich. meinte, Machtsprüche. Dann wird auch von Einigen, z. B. Bengel, eine neue Art der Verbindung von τὴν ἔχθραν unternommen, daß nehmlich dies von καταργήσας abhange, und zwei Gegensätze entstehen, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον ἐν δόγμασι καταργήσας. Dagegen erklären sich, außer Vielen, welche δόγματα entweder wie Beza ritus, oder als praecepta, decreta, und das Ganze legem sitam in praeceptis ac decretis (Er. der hominum hinzusetzt), oder ähnlich übersetzen, mit Gründen Baumg., Seml., Koppe, Morus, Theile (in Winers exeg. Studien I. S. 183 ff.), und zwar den nehmlichen, deren ich mich bisher, auf nichts als meine

zwaige Kenntniß des Apostels gestützt, beim mündlichen Vortrage zu bedienen pflegte. Zuerst, um den Sinn haben zu können: durch seine Lehren, oder Satzungen, oder auch: durch die evangelische Lehre, überhaupt um irgend eine bestimmte Andeutung zu enthalten, müßte ἐν τοῖς δόγμ. dastehn, mit oder ohne αὐτοῦ, was auch Fritzsche (ad 2 Cor. Diss. II. Ich habe diese Abh. nicht selbst gesehn.) anerkannt haben muß, da er „durch Lehrsätze," d. h. durch Feststellung neuer Gebote, übersetzen wissen will. Somit ist im Grunde die Ansicht der früheren die[illegible] Mangel gar nicht beachtenden Erklärer schon gefallen; doch möchte sie es auch nicht seyn, wie soll bewiesen werden können, daß P. die Aufhebung des Mosaismus von der Aufstellung neuer Dogmen oder Gebote ableite? Selbst wenn sich erweisen ließe, daß der Zweck der historischen Person Christi ein solcher gewesen wäre, würden wir doch nie vergessen dürfen, daß hier nicht zu fragen ist, wie uns, oder dem prüfenden Auge der Geschichte, sondern wie dem Ap. Paulus sein Werk und Wirken erscheint. Und sobald dies geschieht, muß diese Ansicht sich als unhaltbar darstellen. Der Christus des Apostels Paulus ist und wird nun einmal nicht der Lehrregent des Herrn Dr. Paulus. Der Ap. weiß wenig oder gar nichts von einer Lehre Christi, oder einem Lehrer Christus, kennt keine Erhöhung durch eine neue Lehre, sondern allein durch That, nehmlich durch seine Aufopferung am Kreuze, und daß er auch die Befreiung vom Gesetze nur auf diesem Wege bewirkt denke, lehrt ganz deutlich Gal. III, 13. Wir können daher nicht, in Widerspruch mit dem wesentlichsten Charakter seiner Hauptlehre, an einer einzigen Stelle — denn Kol. II, 14. läßt eine andre Erklärung zu — ihn etwas sagen lassen, was er sonst nirgends sagt. Dazu kommt, daß das Wort δόγμα sich weder durch seine eigentliche Bedeutung (willkürlicher Beschluß) noch durch den Gebrauch, den P. Kol. II, 20. vom Verbum δογματίζεσθαι macht, irgend als Ausdruck für das empfehle, was er sonst wohl τὴν ἀλήθειαν nennen mag. Man beruft sich auf Röm. III, 27. Gal. II, 19. Allein, obwohl die erste Stelle einigen Schein gewähren könnte, so ists doch bloßer Schein; denn nicht nur bewegt dort den Ap. der Gegensatz gegen den νόμος τῶν ἔργων, dasselbe Wort zu gebrauchen, so daß unsre Stelle nur dann eine wahre Aehnlichkeit darböte, wenn er gesagt hätte ἐν ἐντολαῖς, sondern es lehrt auch dort genauere Betrachtung, daß

νόμος gar nicht eine Lehre, sondern, wie sehr oft, eine Verfassung oder Veranstaltung bedeutet. An der zweiten Stelle aber kann ich die Ansicht nicht fahren lassen, daß er in den Worten διὰ νόμου das mosaische Gesetz meine. Eher könnte man Gal. VI, 2. anführen, wo von der Erfüllung eines νόμος τοῦ Χριστοῦ die Rede ist; aber es würde doch für δόγματα nicht zum Beweis ausreichen. — Aber, sagen nun Winer (Gr. S. 178 f.) und Harleß (in Tholucks litt. Anz. 1830. No. 74.), es ist doch keine andre Verbindung möglich, als [illegible]ατα[illegible]ήσας, denn der Anknüpfung an τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν steht der Mangel des Artikels vor ἐν δόγμ. unüberwindlich entgegen, und so bleibt nichts übrig, als dem Worte δόγματα eine Bedeutung beizulegen, bei welcher Uebereinstimmung mit dem Geiste der paul. Lehre erhalten werde. Sobald dies möglich ist, muß ich antworten, will ich der erste seyn, der einstimmt, denn ich achte die grammatische Auslegung so hoch als irgend Jemand, und glaube den Beweis gegeben zu haben, daß ich keiner, weder eignen noch fremden, Ansicht zu Liebe die Grammatik bei Seite zu setzen pflege; aber ich sehe nur die Vereinigung noch nicht. Denn daß δόγματα, wie Winer angiebt, „die Hauptlehre, daß Gott die Menschen nur aus Gnade um Christi willen selig mache und daß nur der Glaube Antheil an dieser Seligkeit gewähre," bedeuten könne, kann ich mich ohne Beweis so wenig überzeugen, als daß nach P. Ansicht Christus selbst die Aufhebung des Gesetzes durch diese Lehre bewirkt habe. Nein, Ch. bewirkte sie durch seine That, und P. belehrte die Menschheit von der neuen Verfassung, nehmlich der Ertheilung des Heils durch Gottes freie Gnade. Noch weniger aber kann ich mich mit Harleß mir nicht einmal recht klarer Deutung befreunden: „das Gesetz mit seinen Geboten sey in den Befehlen, Satzungen, aufgehoben, in dieser allgemeinen Bezeichnung des äußerlich Gebotenen und Gebietenden, worunter jede Einzelheit der Art dann subsumirt werden muß." Wenn nun aber kein Sinn gefunden, oder erwiesen werden kann, bei welchem der Grundcharakter der paul. Lehre unverletzt erhalten würde, dann, glaube ich, muß die Rücksicht auf diesen uns höher gelten, als die bloß grammatische; und selbst wenn wir zugeben müßten, P. habe hier ungenauer geschrieben als irgend sonst, würde uns mehr daran liegen müssen, ihn in Uebereinstimmung mit sich selbst als mit den Regeln des guten Stils zu sehn.

Doch ist es noch nicht einmal so schlimm. Denn theils habe ich schon mehrmals bemerken müssen, daß er nicht eben selten gegen das Sprachgesetz über die Wiederholung des Artikels fehle, theils scheint es mir, als wenn der Verstoß gar sehr gemildert werde, wenn wir annehmen, ἐν δόγμ. gehöre bloß zu τῶν ἐντολῶν, und sey mit diesem in Einen Begriff zu verknüpfen. Wenigstens fehlt es bei den besten Schriftstellern nicht an Beispielen, wo bei einer solchen Verknüpfung der außerdem durchaus zu wiederholende Artikel nicht gesetzt wird. Ich verbinde daher so, nehme ἐντολὰς ἐν δ. als Satzungs-Gebote, d. h. entw. willkürliche, oder auf Dinge sich beziehend, die nichts mehr als Satzungen, d. h. zum Gewinn des Heils nichts beitragende Beobachtungen sind, und glaube, daß man sich bei dieser Erklärung wohl beruhigen könne.

V. 15. 16. Es ist schon von Andern und an andern Stellen auf die teleologische Richtung des Apostels aufmerksam gemacht worden, vermöge welcher er nicht leicht etwas von dem erwähnen kann, was in dem großen Werke der Erlösung geschehen ist, ohne auch der Zwecke zu gedenken, welche dadurch erreicht werden sollten. Und auch das kann keinem aufmerksamen Leser entgangen seyn, daß er bei diesem Bestreben manchmal in den Fehler geräth, der Sache nach wieder eben dahin zurückzukehren, von wo er ausgegangen war. Das Nehmliche findet hier wieder Statt. Im 14. V. hat er gesagt, Christus habe die beiden Theile der Menschheit in Eins vereinigt, und die zwischen ihnen obwaltende Feindschaft ausgetilgt. Das Mittel, wodurch er diesen Erfolg bewirkt, hat er in der ersten Hälfte von V. 15. ausgesprochen, nehmlich die Aufhebung des Gesetzes. Indem er nun dazu übergeht, den Zweck dieser Aufhebung anzuzeigen, kann er es nicht vermeiden, das, was er V. 14. als geschehen gemeldet hat, zum zweiten Male vorzutragen. Dies thut er denn auch wirklich, und nur in der Form zeigt sich ein Unterschied. κτίζειν s. V. 10. οἱ δύο sind die Juden und Heiden, als zwei moralische Personen gedacht. Diese hat er geschaffen (umgeschaffen) εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, zu Einem neuen Menschen. Der Ausdruck ist sehr gut gewählt. Bisher waren sie zwei, durch wesentliche Merkmale so geschieden, daß eine höhere Einheit, unter die sie verknüpft würden, nicht gedacht werden konnte; Heide, Jude, wahre Gegensätze. Diese Unterscheidungsmerkmale aber sind nun abgelegt, es ist keiner mehr Jude,

keiner mehr Heide, sondern der Eine wie der andere ist Christ. In dieser höheren Einheit fallen sie zusammen, sind wirklich Eins, und zwar etwas neues, was keiner von beiden vorher war, und können als Zwei nicht mehr gedacht werden (Gal. III, 28.). Dies ist, was ohne Zweifel hier im Begriffe liegt; daß er aber auch in dem Sinne vom καινὸς ἄνθρωπος spreche, wie 2 Kor. V, 17. von der καινὴ κτίσις, wiefern nehmlich der παλαιὸς ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας abgelegt, und der neue, vollkommene angenommen ist, ist nicht nothwendig, indem, obwohl die Veränderung wesentlich nur Eine ist, doch diese Rücksicht in den gegenwärtigen Zusammenhang nicht hinein gehört. ἐν ἑαυτῷ, wird von Chrys. u. A. wie gewöhnlich, so auch hier durch δι' ἑαυτοῦ erklärt, von Grotius per suam doctrinam; beides, wie ich meine, falsch. Wir können auch hier wieder ἐν ἑαυτῷ übersetzen: in sich selbst. Wiefern nehmlich Christus Beide in sich aufgenommen, und zu Gliedern seines Leibes gemacht hat, sind sie in ihm, d. h. vermöge dieser Verbindung, in welcher sie mit ihm stehn, Ein Wesen, ein neuer Mensch geworden. ποιῶν εἰρήνην. Diese Worte gehören offenbar noch ganz zum Bisherigen. War also hier noch immer bloß von dem Verhältnisse zwischen Juden und Heiden, und gar nicht von dem der Menschen zu Gott die Rede, so werden wir auch diese Friedensstiftung weder als zwischen Gott und Menschen geschehen, noch als eine doppelte, auf die Menschen unter einander und außerdem auf die Menschen und Gott sich beziehend, aufzufassen haben, sondern einzig an den zwischen der Heiden- und Judenwelt gestifteten Frieden denken dürfen. — Hiermit aber ist auch das geschlossen, was P. hier zu sagen hatte, und er konnte schon jetzt zu den Folgerungen daraus übergehn, die er V. 19. wirklich daraus zieht. Aber nicht allein würde es für ihn eine unmögliche Aufgabe seyn, von der Friedensstiftung zu sprechen, die Christus durch seinen Tod zwischen Menschen gewirkt, ohne auch der Versöhnung zu erwähnen, die er zwischen ihnen und Gott gestiftet, so daß selbst als reine Abschweifung uns eine Erwähnung dieser nicht auffallen dürfte, sondern es ist auch zwischen der einen und andern Versöhnung ein so naher Zusammenhang, daß das Wesen der ersteren erst recht begriffen wird, wenn man die andere gehörig erwogen hat, ja daß die Versöhnung der Menschen unter einander ohne die mit Gott gar nicht eingetreten wäre. — Ἀποκατάλ-

λάσσειν in zweifacher Zusammensetzung kommt bei P. nur noch Kol. I, 20. 22. vor, aber die einfache 1 Kor. VII, 11. (vom Weibe, die, getrennt von ihrem Manne, entweder ehelos bleiben, oder zu ihm zurückkehren soll.) Röm. V, 10. 2 Kor. V, 18—20. Auch an den zwei letzten Stellen bedeutet es versöhnen, d. h. das Getrennte, Feindselige zurückführen in ein freundliches Verhältniß. Das vorangestellte ἀπὸ kann höchstens zur Verstärkung dienen. Unbefangene Betrachtung des weitern Sachbestandes lehrt uns nun Folgendes: In der ersten Korinther-Stelle ist es das Weib, die den Mann (vielleicht aus religiösen Zweifeln) verlassen hat, und welcher er den Befehl giebt, wenn sie nicht ehelos bleiben will, sich mit dem vorigen Manne wieder zu vereinigen, und dies nennt er καταλλάττεσθαι τῷ ἀνδρί. Versöhnung paßt hier nicht ganz, weil die vorhergegangene Trennung nicht nothwendig eine feindselige gewesen seyn muß. 2 Kor. V, 18. 19. ist Gott ὁ καταλλάσσων, und zwar ἑαυτῷ, also derjenige, welcher der von ihm getrennten, ja ihm feindseligen Menschheit zuerst die Hand zur Wiedervereinigung bietet, welche hier eine wahre Versöhnung ist, und zwar dadurch, daß er ihr die frühere Sünde nicht anrechnet, und den λόγον τῆς καταλλαγῆς, d. h. die Kunde von dem, was Gott zur Herstellung des rechten Verhältnisses gethan hat, nebst der Aufforderung, die dargebotene Versöhnung anzunehmen (καταλλάγητε τῷ θεῷ) in die Hände der Apostel gelegt hat. Vermittler aber, und Ausführer des göttlichen Planes zur Wiedervereinigung ist Christus. Ganz dasselbe liegt auch in Röm. V, 10. Kol. I, 20., nur daß wir aus diesen Stellen noch erfahren, daß auch zu dieser Versöhnung Christi Tod am Kreuze das Mittel gewesen sey. Wenn ich nun zu Röm. V, 10. behauptet habe, daß der Ap. mit diesen Sätzen entweder sich selbst nicht klar, oder nicht consequent gewesen sey, so gestehe ich in sofern gefehlt zu haben, als ich eines Theils dem Ap. nur eine Auffassung des Erlösungswerkes, und zwar nur von der Röm. III, 24 f. dargestellten Seite zutraute, was unrichtig ist, indem ihm sein fortwährendes Nachdenken über diesen höchsten Gegenstand all seines Denkens viel mehr fruchtbare Seiten darin gezeigt hatte, wie fortgesetzte Beschäftigung mit seinen Schriften mich überzeugt hat; andern Theils aber den Begriff der Versöhnung zu streng urgirte. Allerdings nehmlich wird kein Mensch behaupten können, die Menschheit sey durch den Tod

Christi selbst ihrerseits in ein anderes Verhältniß gebracht worden; denn so lange sie von dem Geschehenen entweder keine Kunde hatte, oder keinen Gebrauch machte, war sie allerdings auch nachher so feindselig gegen Gott als zuvor; aber ich hätte bedenken sollen, daß P. die Sache ideal auffaßt, und das, was Gott bewirken wollte durch den Tod Christi, aber freilich ohne den Willen der Menschen nicht bewirken könnte, von seinem idealen Standpunkte aus, zumal an Christen schreibend, eben sowohl als vollendet bezeichnen konnte, als er die Heiligung des Menschen nicht selten als eine schon geschehene darstellt. Daher kann ich Herrn Usteri nur dankbar seyn, daß er in seiner neusten Ausgabe des paul. Lehrbegriffes (S. 106 ff.) mich auf einen Fehler aufmerksam gemacht hat, den ich sonst vielleicht nicht wahrgenommen hätte. Auch an unsrer Stelle nun kann der Ap. nichts anderes sagen, als an den übrigen, da er dieselben Worte braucht. Die ἀμφότεροι, welche hier als die zu Versöhnenden bezeichnet werden, sind die Juden und Heiden in Gemeinschaft. Während nehmlich jene Friedensstiftung V. 14. 15. theils die einst fern gewesenen Heiden mehr als die Juden, theils beide in ihrer Trennung (ἑκατέρους oder τοὺς δύο) anging, so war die, von der er hier spricht, ein Bedürfniß beider, und bezog sich auf beide zusammen, was auch das Wort besagt. Wenn hier Christus als der Versöhnende erscheint, in den andern Stellen aber Gott durch Christum, so ist dies kein wesentlicher Unterschied, denn wiefern Ch. das Werk vollführte, hat die Bezeichnung volle Richtigkeit, und es ist nicht nöthig, immer daran zu erinnern, daß ers als Vollzieher des göttlichen Willens that. Die Sache selbst werden wir so verstehn, wie obige Stellen und die Betrachtung der paul. Denkart uns gelehrt haben, nehmlich daß Christus seinerseits dasjenige gethan habe, was erforderlich war, um die von Gott getrennte Menschheit wieder zu ihm zurückzuführen, wobei P. keine Rücksicht darauf nimmt, wiefern die Menschheit in ihren einzelen Gliedern wirklich zu ihm zurückgekehrt ist, sondern nur auf die Vollendung des Werkes von Seiten Gottes sieht. Jede Erklärung aber, welche, wie die von Grotius (reconciliavit inter se, ut deo serviant), den Worten einen andern Sinn unterlegt, verwerfen wir als falsch. ἐν ἑνὶ σώματι. Einige Exll., Calv., Piscat., Lap., Grot., Mold., Mor., verstehn den Einen Leib von der verbundenen Menschheit, daß es entweder für ὡς ἓν

σῶμα stehe, oder der Sinn sey: alle in Einen Körper vereinigt, (auf einmal) versöhnte er; Rich. Nachdem sie sein Leib geworden sind, eine Person mit ihm vor dem Gerichte Gottes. Ich widerlege diese Deutungen nicht, weil ich glaube, daß sie alle vor den übrigen ähnlichen Stellen verschwinden, namentlich vor Kol. I, 20. 22. Nur das ἐν scheint die Ausl. irre gemacht zu haben; doch war zu bedenken, daß eben darin P. theils das Große und Göttliche des Erlösungswerkes findet, daß er allein, ein Einziger, so großes Heil Allen erwarb (vgl. Röm. V, 12 ff.), theils hierin das Verbindende für beide Theile nachzuweisen bemüht ist, daß die Versöhnung mit Gott nicht durch Einen Erlöser für die Juden und Einen für die Heiden, sondern durch die Hingabe des Einen für beide zusammen vollendet worden ist, eben dessen, dessen Leib sie nun alle werden sollen, und der durch seine Aufopferung für Alle Alle als Eine Person dargestellt hat. Auch dieser Erkl. fehlt es nicht an Namen, wie Beza, Wolf, Beng., Seml., Flatt. Zu größerer Deutlichkeit setzt P. selbst noch διὰ τοῦ σταυροῦ hinzu, was wir an den Parallelstellen ebenfalls in verschiedenen Formen wiederfinden. Daß wir es nicht mit Grot. doctrina cruce sancita übersetzen werden, versteht sich von selbst. Das Participial-Glied ἀποκτείνας — ἐν αὐτῷ fasse ich instrumental. Das Tempus darf uns gar nicht irren, denn obwohl das ἀποκαταλλάσσειν hier als Zweck, also in der Zukunft, gedacht wird, so konnte es doch erst vollendet seyn, wenn das ἀποκτείνειν τὴν ἔχθραν geschehen war. Daß er dies Bild braucht, tödten, kommt daher, weil er vom Kreuze gesprochen hat. Indem Christus den Tod über sich verhängen ließ, tödtete d. h. vernichtete er eben dadurch die Feindschaft, nehmlich die, welche zwischen der Menschheit und Gott bestand, nicht auf Gottes Seite, denn das ganze Werk ging hervor aus Gottes Liebe (Röm. V, 8.), sondern bei den Menschen, welche bis dahin ἐχθροὶ waren (Röm. V, 10.). Wenn demohnerachtet einige Ausleger entweder einzig (wie Calv., Bauml.) oder doch zugleich mit (wie Beza, Lap.) an die Feindschaft zwischen Juden und Heiden dachten, so liegt wohl die Ursache nur zum Theil darin, daß bisher von dieser die Rede war, größern Theils aber in der Verkennung der idealen paulinischen Betrachtungsart. An Feindschaft Gottes gegen die Menschen konnte man nicht denken, und wie die der Menschen gegen Gott hier aufgehoben

ſeyn könnte, zeigte ſich nicht. Aber auch hier iſt feſtzuhalten, was oben bemerkt wurde; was Chriſtus dadurch, daß er nach ſeinem Tode und durch die Kunde deſſelben Alle mit ſich, und hierdurch mit Gott verband, bewirken ſollte, das ſtellt der Apoſtel als in dem Einen Momente ſeines Todes vollendet dar. Zur Richtſchnur, wie er dies gemeint, muß immer die Ermahnung 2 Kor. V, 20. dienen. Koppe und Zach. wollten auch hier wieder das Geſetz verſtehn. ἐν αὐτῷ kann ſo leicht auf σταυροῦ bezogen werden, und giebt dabei einen ſo guten Sinn, daß man ſowohl in semet ipso der Vulg., als Bengels und Semlers Beziehung auf σώματι ohne Weiteres abweiſen kann.

V. 17. Καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην. Manche Erklärer haben dieſe Worte an V. 14. anſchließen wollen, wahrſcheinlich, um die in ἐλθὼν liegende anſcheinende Schwierigkeit dadurch aufzuheben, oder zu umgehn. Daß aber dies unrichtig ſey, ergiebt ſich erſtlich aus der ganzen Faſſung des Vortrags, welche auf keinen andern Zuſammenhang, als mit dem hinleitet, was zunächſt vorangeht, und ſodann, daß P. nicht von Verkündigung eines Friedens reden konnte, der noch nicht geſtiftet war. Die Partikel ſcheint hier durchaus die conſequutiv anknüpfende Bedeutung zu haben, die ihr ſo häufig zukommt, und uns etwas erwarten zu laſſen, was der am Kreuze geſchehenen Verſöhnung nicht nur nachfolgte, ſondern auch wirkliche Folge derſelben war. Koppe: quibus iam ita perfectis. Nun iſt ſoviel gewiß, auf Chriſti erſte Ankunft in die Welt kann ἐλθὼν ſich nicht beziehn, denn nicht nur der Zuſammenhang, ſondern auch, was Calvin bereits bemerkte, das ſteht entgegen, daß da der Friede noch nicht geſtiftet war. Um ſich loszuhelfen, erklärte Grot., das Part. bedeute entweder gar nichts, oder, wenn etwas, operam diligentem; Raphel. fand Eleganz in dieſem Ueberfluß, den er mit Beiſpielen zu belegen ſuchte, und Wolf, Koppe, Roſ., Flatt, ſtimmten bei. So bequem dies iſt, ſo wenig iſt Grund dazu vorhanden; wir glauben in dem Zuſammenhange, wo es ſteht, an nichts anders denken zu können als an ſeine Wiederkehr nach vollbrachtem Verſöhnungswerk, nehmlich (wie Bengel) zu ſeine Auferſtehung, deren Erwähnung hier ſehr zweckmäßig war, aber nicht nothwendig mit eigentlichem Wort geſchehen mußte, da die ganze Stelle von höherem Schwunge der Gedanken zeugt, und faſt poetiſch iſt. Mich-

und Mor. meinen, er sey nicht sowohl selbst gekommen, als durch seine Boten, was nicht nöthig ist. Ich würde übersetzen: und so kam er denn und verkündigte Frieden ꝛc. Die Frage, wie doch gesagt werden könne, Christus habe nach seiner Wiederkehr Frieden verkündiget, da er ja laut der evang. Geschichte darnach nicht mehr gelehrt, kann ich mir nicht so ängstlich nehmen; von buchstäblicher historischen Wahrheit kann und soll hier nicht die Rede seyn; es war nicht nur sein Wiederkommen selbst, wie der Ap. es betrachtet, eine thatsächliche und laute Verkündigung des erlangten Sieges, also der vollbrachten Friedensstiftung, sondern es begann auch von da an auf seinen Befehl die Verkündigung von derselben an alle Welt, und wohl mit Recht bemerken viele Ausleger, daß, was die Apostel in seinem Auftrage gethan, hier als von ihm gewirkt bezeichnet werde (Calv., Wald., Mold., A.), so daß wir nicht einmal nöthig haben, mit Grot., Koppe, Flatt, dem Worte selbst die Bedeutung: er ließ es thun, beizulegen, obwohl manchmal das Med. dieselbe hat, z. B. διδάσκεσθαί τινα, Jemand unterrichten lassen. Der Friede, dessen er hier erwähnt, kann, wie schon Chrys. bemerkte, kein anderer mehr seyn, als der mit Gott, und mit Unrecht mischt Koppe die Versöhnung der Juden und Heiden unter einander mit herein. Die Wiederholung des Worts, die auf den gewichtigsten Autoritäten ruht, verleiht der Rede eine ganz besondre Kraft und Schönheit. Friede war es, was er Euch, Friede was er uns verkündigte. Die Bezeichnung μακρὰν und ἐγγὺς kennen wir aus V. 13., so wie die wahrscheinliche (hier allgemein angenommene) Entstehung derselben aus Jes. LVII, 19.

V. 18. Ὅτι wird von den Neuern, Bamg., Koppe, Mor., Flatt, daß übersetzt, also das Folgende für den Inhalt der Friedensverkündigung genommen, während die Frühern, der Vulg. folgend, quoniam, Bengel quia, Mold. denn gebrauchte. Das letzte halte ich für richtig. Was hier gesagt wird, ist so wenig der Inhalt als der Grund der Verkündigung, wohl aber ist es das Wesen der εἰρήνη selbst, und der Satz also ein Erklärungssatz. Der Gebrauch von ὅτι, wie 2 Kor. I, 5c προσαγωγή, eig. Hinleitung, dann aber Zugang, Zutritt; vgl. III, 12. Röm. V, 2. Dort wie hier haben ältere Ausleger der Sitte gedacht, daß an fürstlichen Höfen den Unterthan keinen Zutritt finde,

als durch die Fürsprache einer angesehenen Person (princeps), und dann die Einführung durch einen Kammerherrn (den προσαγωγεὺς der Alten) geschehe; und so hat denn Christus die Rolle des princeps, der heilige Geist die des Kammerherrn zugetheilt erhalten (z. B. bei Kay). Soll man lächeln oder ergrimmen? Neuere dagegen haben in dem Zutritt zum Vater zum Theil weiter nichts finden können, als „das Recht, an dem von Gott verordneten Gottesdienste Theil zu nehmen" (Bach.). Dabei muß denn freilich auch ἐν ἑνὶ πνεύματι nur mit ὁμοθυμαδὸν gleichbedeutend sein, oder höchstens die Einerleiheit der Gesinnung und Verbundenheit des Strebens andeuten (Anselm, Mald., Koppe, Bach., Mor., Rosenm.). Ist es denn gar nicht möglich, die so herrlich gemüthliche Bildersprache des Apostels zu deuten, ohne sich um ihren wahren Sinn zu bringen, oder ihre Tiefe zu verflachen? Er ist dieser. Ohne Christum ist die Menschheit von Gott getrennt, feindselig gegen ihn (s. zu V. 13a). Da will sie, und kann sie nicht zu ihm hinzutreten, im Geiste, Vertrauen und Gebet, weil sie ihn weder wahrhaftig kennt, noch sich zu ihm hingezogen fühlt, noch freundlichen Empfang von ihm erwarten kann. Denn ist er auch der Vater, so hat doch sie keinen Vater an ihrem Gott. Christus bringt die Versöhnung, zeigt der Menschheit einen versöhnten Gott, einen Vater voll Bereitwilligkeit, die verirrten Kinder wieder aufzunehmen. Der Geist aber giebt ihnen das Zeugniß, daß sie Kinder sind (Röm. VIII, 16.), ergießt in ihre Herzen das Gefühl der Liebe Gottes (Röm. V, 5.), stimmt sie zum kindlichen Gefühl, daß in den Herzen Gott der Vater heißt (Röm. VIII, 15. Gal. IV, 6.), und lehrt sie zu ihm beten, wie sichs gebührt (Röm. VIII, 26.). So gewinnen sie den Zutritt zum Vater δι' αὐτοῦ, ἐν τῷ πνεύματι. Auch hier wieder sagt er οἱ ἀμφότεροι, mit beide zusammen, die Einen mit den Andern, und alle die Andern, in gleichem Sinne wie V. 15., und setzt mit gutem Bedacht ἐν vor πνεύματι. Nicht nur die Einen haben den πν., und die Andern nicht; auch nicht die Einen ein πν. und die Andern ein anderes, sondern Geist Eins in allen beiden, also auch seine Wirkung Eine, und zwischen Beiden kein Unterschied. Auf ähnliche Weise weist er 1 Kor. XII, 4—13 auf die Einheit des Geistes aufmerksam, durch welche bei aller Mannigfaltigkeit seiner Gaben doch Alle zu Einem Leibe vereinigt werden.

V. 19. Nun erst wendet sich der Ap. zu den Folgerungen in Bezug auf seine Leser, die er zu machen hat. Zeichen davon die ihm sehr geläufigen Partikeln ἄρα οὖν. S. zu Gal. VI, 10. οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι. Fremde, ξένους, hat er sie oben V. 12. genannt. πάροικος, accola, inquilinus, wird von denen gebraucht, die zwar im Lande wohnen, aber weder einheimisch darin noch Bürger sind. Vgl. Apg. VII, 6. 29. 1 Petr. II, 11. In gleichem Sinne παροικεῖν Luk. XXIV, 18. Hebr. XI, 9. und παροικία 1 Petr. I, 17. Apg. XIII, 17. In den paul. Briefen kommts nicht weiter vor. Der Gegensatz von οἰκεῖος scheint auf ein Wohnen nicht in fremdem Lande, sondern in fremdem Hause hinzudeuten. Doch ist es nicht nothwendig, daß er so scharfe Gegensätze gemacht habe. Das ebenfalls nicht öfter vorkommende Wort συμπολίτης verdammen einige alte Grammatiker. Daher der Fleiß der Sammler, ihm sein griechisches Bürgerrecht zu vindiciren. Man hat außer συμπολιτεύειν und συμπολιτεία auch das Wort selbst bei Ael. Var. hist. III, 44. Joseph. Arch. XIX, 2. p. 665. D. und das Fem. συμπολῖτις bei Diodor aufgefunden. S. Elsner, Raph., Münthe, Wetst., A. zu d. St. Gewonnen wird weiter nichts dadurch, weil nichts verloren wäre, wenn P. das Wort selbst gebildet hätte. Aber wer sind die ἅγιοι, deren Mitbürger sie geworden sind? Abraham, die Patriarchen, und Heiligen des A. T., antworten Chrys., Theod., Calv., Lap., A. Aber heißen diese je οἱ ἅγιοι? Und wie konnten die Leser an sie denken, deren nirgends Erwähnung geschehen ist? Israel, sagt Bengel, und Sancti sano necessario Iudaei, Morus; aber hat er denn nicht eben erst gesagt, Christus habe allen Unterschied aufgehoben, und beide zu Einem neuen Menschen umgeschaffen? Wie sollte er nun die Juden als solche τοὺς ἁγίους nennen? Richtiger daher Koppe: cives in regno dei. Sehen wir auf die Sache, so waren freilich die einzigen ἅγιοι, deren Mitbürger sie werden konnten, Judenchristen, denn die Engel im Himmel, an welche Flatt u. A. denken, scheinen mir auch zu fern zu liegen; aber P. bezeichnet sie absichtlich nicht als solche, sondern nur mit dem neuen Namen, der ihnen jetzt noch zukam, und sein Sinn ist bloß: Ihr seyd gleichen Rechts theilhaftig geworden mit denen, die vor Euch Bürger waren im Reiche Gottes. — οἰκεῖος, der zum Hause, zur Familie gehört, οἰκ. τ. θεοῦ, zum Hause

Gottes gehörig, Mitglieder der Familie Gottes. Gal. VI, 10. οἰκεῖοι τῆς πίστεως.

V. 20. Indem nun der Apostel in der Beschreibung des jetzigen Verhältnisses seiner Leser weiter fortfahren will, springt er von dem vorigen Bilde plötzlich zu einem andern über. Beispiele eines ähnlichen Verfahrens giebt Flatt aus Kol. II, 6. 7. 1 Thess. V, 4 ff. Die Meinung, daß der in οἰκεῖοι liegende Begriff eines Hauses Ursache gewesen sey, daß er gerade dies Bild wählte, ist wenigstens nicht unwahrscheinlich. ἐποικοδομεῖν mit Koppe für gleichgeltend mit dem einfachen οἰκοδ. zu nehmen, sehe ich keinen Grund; auch 1 Kor. III, 10 ff. bedeutet es darauf bauen. Der Aorist belehrt uns, daß er von etwas bereits Geschehenem und Vollendetem spricht, also nicht etwa von dem fortgehenden Werke ihrer geistigen Vervollkommnung, sondern bloß von ihrer Aufnahme zur christlichen Glaubensgemeinschaft. ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τ. ἀποστ. Die Präp. fordert eigentlich den Genit., um die Vorstellung der Ruhe auf oder über etwas zu erzeugen; oder Akk. wie 1 Kor. III, 12. für die der Bewegung; der Dativ findet sich Apg. VII, 33. (in ACD*** Lachm.) IX, 33. XXVII, 44. ὁ θεμέλιος τ. ἀπ. wird verschieden gefaßt. Anselm, Lomb., Beza, Pisc., A. wollten wegen 1 Kor. III, 11. Christum selbst darunter verstehn; aber daß dies wegen der Worte ὄντος — X. Ἰ. nicht wohl angehe, zeigte schon a Lapide, auch hat sich diese Auffassung aus der neuern Exegese ganz verloren. Nun theilt sich die Auslegung noch in zwei Arme; der Genit. wird entweder als gen. appos. genommen, also: auf dem Grunde, welcher die App. sind (So Lap., Est, Morus), oder als gen. subj., der Grund, welcher von den App. gelegt worden ist. Das Letztere ohne Zweifel richtiger; denn die App. selbst als den Grund zu bezeichnen, war wohl der Demuth des Apostels fremd. Der von ihnen gelegte Grund aber kann kein andrer seyn, als der der Lehre, und von dieser wird daher der Ausdruck insgemein verstanden. Er setzt hinzu καὶ προφητῶν. Dies haben Chrys., Theod., der sich gegen eine andere Erkl. verwahrt, und viele Ausl. von den Propheten des alten Bundes verstanden, und, da die Stellung hinter den App. als ein Gegenbeweis aufgestellt worden war, mancherlei Gründe dieser Anordnung hervorgesucht, indeß Andere, Pisc., Grot., Beug., Koppe, Rosenm., Zach., Flatt, es lieber von

den neutest. Propheten verstanden wissen wollen, denen Koppe hier einen eigenen Excurs gewidmet hat. Ich kann nicht beistimmen. So viel ist gewiß, stände das Wort nicht nach, so würde kaum Jemanden ein Zweifel beigegangen seyn, es von den alten Propheten zu verstehn; denn diese sind es, auf deren Auktorität P. sich (versteht sich, daß auch Mose und David dazu gerechnet werden) immer für seine Sätze zu berufen pflegt, wie er denn von seinem Standpunkte aus ihnen allein ein solches Ansehn zugestehen konnte, die Propheten dagegen, die im N. T. vorkommen, waren Personen, welche erst durch seinen oder der andern App. Unterricht zum Christenthum gekommen waren, also selbst erst auf dem θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων standen, und aus dem Schooße der Gemeinen selbst sich erhoben. So konnte P. zwar das χάρισμα τῆς προφητείας hochachten, und seiner größeren Nützlichkeit wegen höher als das χάρ. τῶν γλωσσῶν, konnte wünschen, daß alle Glieder der Gemeinen es erhielten (1 Kor. XIV, 5.); aber, da es sich erst in den bereits gegründeten Gemeinen zeigen konnte, da nirgends eine Spur erscheint, daß solche προφῆται Gründer von Gemeinen gewesen seyen (sie würden auch eben dadurch sowohl als Paulus und Barnabas ἀπόστολοι geworden seyn), und da er es für möglich hielt, daß alle Glieder der Gemeinen selbst Proph. würden, so scheint es mir schlechthin undenkbar, daß er von Gemeinen sage, sie seyen auf dem Grunde derselben erbaut. Unter solchen Umständen aber kann der Platz, welchen das Wort hier einnimmt, mir nicht als Entscheidungsgrund gelten, es von diesen zu verstehn, sondern ich nehme es von denen des A. T. Daß er sie nachgestellt, hatte entweder gar keinen Grund, oder den von Andern schon herausgestellten, daß eines Theils es die App. waren, von welchen sie unmittelbaren Unterricht empfangen hatten, und die Pr. nicht, andern Theils er darauf hinweisen will, wie diese Lehre nicht nur eine neue, von den App. zuerst aufgebrachte, sondern vielmehr eine alte, von den Proph. schon vorgetragene gewesen sey. — Ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτ. X. Ἰ. Hier ist αὐτοῦ ohne Zweifel zu X. Ἰ. zu ziehen, wie auch von Baumg., Seml., Mor., Scholz, Flatt, geschehen ist; denn Bengels und Koppes Gegengrund, daß dann τοῦ Χριστοῦ stehen müßte, hat keine Gültigkeit. Der Sinn also: während er selbst, Christus, ἀκρογωνιαῖος ist. Dieser wird nun offenbar dem θεμέλιος als das Höhere entgegengesetzt.

Es ist aber der λίθος ἀκρ. (1 Petr. II, 6. wo, wie hier, der Ausdruck aus Jes. XXVIII, 16. genommen ist) nach der Erklärung Koppes zu d. St. und Henslers zu 1 Petr. II, 4. 6. derjenige Stein, welcher an der Ecke eines Gebäudes, wo zwei Wände einander schneiden, diese beiden verbindet und trägt, wie auch Chrys. und Theod. es faßten, und in sofern der wichtigste und vornehmste Stein des ganzen Gebäudes. Als solchen muß ihn P. offenbar hier denken, da er keinen andern Stein ausdrücken will, als daß Christus es sey, auf welchem das ganze Gebäude der Kirche ruhe, und durch den es als Ein Ganzes zusammengehalten werde. Hier aber glaube ich nicht mehr an die Lehre Christi denken zu dürfen, sondern bin überzeugt, P. denke nur ihn selbst als Grundstein und Träger des ganzen Baues, sowohl durch das, was er auf Erden für dessen Aufführung gethan, als auch durch seine jetzige Regierung und seinen Geist.

V. 21. Weitere Ausmahlung des Bildes οἰκοδομή, eigentlich der Bau, aedificatio, dann aber auch das, was gebaut wird, aedificium, 1 Kor. III, 9. 2 Kor. V, 1. συναρμολογεῖσθαι, zusammengefügt werden, schon das einfache Verbum höchst selten. Wetstein giebt aus Anthol. III, 32, 4. τάφον ἁρμολογεῖν. αὔξειν, wachsen, ein (übrigens nicht ungewöhnliches) Bild im Bilde. Wenn nun P. sagte: πᾶσα οἰκοδομὴ αὔξει, jeder Bau wächst, so hätte er entweder, von der Kirche Christi sprechend, vergessen, daß er hier überall den Hauptzweck hat, ihre Einheit durchzuführen, und dächte an verschiedene einzele Baue oder Kirchen, oder er spränge von der Idee der Kirche zur Betrachtung der Individuen und ihres innern geistigen Wachsthums über. Jenes halte ich für unmöglich, weil er wohl im Einzelen hier oder dort eine Ungenauigkeit begehn, nicht aber seines Hauptzwecks uneingedenk seyn kann; daß er dies nicht thue, geht aus V. 22. hervor. Hierin liegt der Grund, warum ich der Auktorität für Weglassung des Artikels, so stark sie auch ist, nicht folgen zu dürfen geglaubt habe. Denn nicht bis dahin können wir sie gelten lassen, daß der Schriftsteller etwas sage, was er, wie wir ihn kennen, nicht sagen kann. Dazu kommt, daß der Iotacismus den Artikel leicht verwischen konnte. Nun sagt also P.: der ganze Bau wird zusammengefügt, und wächst empor zu einem heiligen Tempel; ein Bild, dessen er sich auch sonst von der Kirche und von den Individuen

gen bedient, vgl. 1 Kor. III, 16. VI, 19. 2 Kor. VI, 16. — ἐν ᾧ ist auf jeden Fall auf Χριστῷ Ἰησοῦ zu beziehen; wiefern er nun diesen als den ἀκρογωνιαῖον bezeichnet hat, würde er genauer sagen ἐφ' οὗ, auf welchem, und Koppe, Rosenm. Scholz, haben ἐν in dieser Bed. genommen; aber ich glaube, daß er hier mehr die Sache selbst als das Bild ins Auge fassend, ἐν Χριστῷ eben so wie sonst immer gedacht habe, nehmlich in der Gemeinschaft mit ihm, als dem eigentlichen Bande der Vereinigung, durch welche die Einzelen zu einem Ganzen verbunden werden. Uebrigens kann ἐν ᾧ sowohl mit dem Partiz. als mit αὔξει verbunden werden, und am besten wohl mit allen beiden. Die Frage, ob Ps. hier von der Vermehrung der christlichen Gemeinschaft oder von ihrem geistigen Wachsthum rede, scheint mir hier fast überflüssig. Es ist ein Bild, und Bilder muß man nicht zu weit ausdeuten wollen. Noch ist ἐν κυρίῳ übrig, und auch dies verschiedentlich gedeutet. Zuerst halte ich das für sicher, daß κύριος nicht Gott sondern Christus sey. Wenigstens erinnere ich mich keiner Stelle, außer in Citaten aus dem A. T., wo es anders wäre. Sobald aber dies ist, so fällt die Erkl., ναὸς ἐν κυρίῳ stehe statt ν. κυρίου — sie findet sich bei Kap. u. A. —, abgesehen auch von ihrer philologischen Unsicherheit, hinweg; denn nicht Christi, sondern Gottes soll der Tempel seyn. Eben so wenig kann ich mich mit der Erkl. von Beza und Olearius (Koppe und Flatt schwanken zwischen ihr und der vorigen), daß es für den Dativ stehe, ohne einen Beweis zu sehn, befreunden. Michaelis leitet aus den Erzählungen, daß die Herrlichkeit des Herrn die Stiftshütte oder den Salomonischen Tempel erfüllt habe, „daß sie gleichsam in dem Herrn standen," seine Paraphrase ab: den Gott bewohnen und erfüllen wird, und vergleicht Ps. LXVIII, 18. wo im hebr. אֲדֹנָי בָּהֶם סִינַי בַּקֹּדֶשׁ, im griech. aber κύριος ἐν αὐτοῖς ἐν σινᾶ ἐν τῷ ἁγίῳ steht, was doch wirklich keine Aehnlichkeit mit unsrer Stelle giebt. Endlich die instrumentale Erklärung per Christum bei Grot., Wolf, Mold., Baumg., Zach., Mor., so bequem sie an und für sich seyn würde, so wenig scheint sie doch wegen des voranstehenden ἐν ᾧ möglich zu seyn, wenn wir nicht eine sehr lästige Tautologie annehmen wollen. Es scheint, die Worte können nur mit ἅγιον verbunden werden, und obwohl sie nur keinen recht klaren Begriff geben, doch der Tempel ἐν κυρίῳ

heilig genannt zu werden, als Andeutung, daß seine Heiligkeit nicht eine ihm eigenthümliche, sondern nur eine auf der Verbindung mit Ch. ruhende sey.

V. 22. Zwar hat der Ap. seit V. 19. sich nicht von seinen Lesern entfernt; aber V. 21. war doch ein allgemeiner Gedanke, und daher wendet er sich hier noch einmal förmlich zu ihnen zurück, um auch von diesem Satze die bestimmte Anwendung auf sie selbst zu machen. ἐν ᾧ bezieht man nun am leichtesten wieder auf ἐν κυρίῳ als das zunächst stehende Wort, und es gilt davon dasselbe wie V. 21. Koppe wollte es sogar auf Χριστοῦ Ἰησοῦ V. 20. zurückbeziehn; allein dies ist nicht allein unnöthig, sondern auch, wie ich glaube, unrichtig, indem dadurch die Sätze paralleliſirt werden, während doch V. 22. eine Unterordnung unter den allgemeinen Satz V. 21. enthält. Auf ναὸν ἅγιον bezieht es Rosenm., was nicht einmal einen guten Sinn giebt; da εἰς κατοικ. τ. θ. nachfolgt. Zach. übersetzt: um Christi willen, woran gar nicht zu denken ist. συνοικοδομεῖσθε nahm Calv. als Imperativ; aber es liegt in der Stelle durchaus nichts paränetisches. Ihr werdet mit gebaut, d. h. auch Ihr, wie alle übrigen, seyd gleichsam Steine, welche mit verwendet werden zu dem heiligen Tempel, dessen V. 21. erwähnt ist. Doch dürfen wir die Worte εἰς κατοικητήριον τ. θεοῦ nicht so fassen, als ständen sie Statt εἰς αὐτόν, denn dann würde κατοικ. den Artikel haben; sondern entweder: damit Ihr eine Wohnung Gottes werdet (Beza, Lap., Cal., A.), oder: damit eine W. G. entstehe (Koppe). Die Worte scheinen nur die erstere Erkl. zu fordern; da aber sein Sinn hier nicht ist, daß jeder Einzele, oder jede Gemeine, ein solcher Tempel werde, sondern vielmehr, daß auch die Gesammtheit der Heidenchristen zu dem Einen allgemeinen Tempel mit hinzugehöre, so halte ich die letztere, der in den Worten nichts entgegensteht, für die bessere. ἐν πνεύματι wird von Vielen (zuletzt Zach.) mit dem Verbo verbunden, und übersetzt: durch den heiligen Geist, wie denn auch Aeth. Vulg. ἁγίῳ mit übersetzt haben. Aber der Mangel jedes Beisatzes dieser Art, oder doch wenigstens des Artikels vor πν. begünstigt mehr die andere Erklärung, es mit κατοικ. τ. θεοῦ zu verbinden, wodurch dann der Sinn: ein geistiger Tempel, im Gegensatz gegen den steinernen der Juden, gegeben wird. Auch dieser Auffassung fehlt es nicht an Gönnern. So bemerkt Erasm.:

Spiritum opponit adversus carnalem Iudaismum, quem nusquam non insectatur Paulus. Auch Homberg, Mold., Semler, Mor., Heß, Koppe, Flatt, deuten auf ähnliche Art.

Drittes Kapitel.

V. 1. Mit dem Schlusse des vorigen Kap. ist wieder eine Gedankenreihe abgelaufen, deren Hauptinhalt die Ermahnung war, der großen Wohlthat eingedenk zu seyn; daß in Christo sie, die ehmaligen Heiden, zur Theilnahme an der Verbindung mit Gott und Gliedern der heiligen Gemeinschaft der Christen aufgenommen seyen. Die neue Reihe, die nun beginnt, schließt sich durch τούτου χάριν an jene an, und es ist wohl das einfachste, dies unmittelbar an II, 22. anzuknüpfen, wo ja, wenn auch in bildlicher Form, jener Hauptgedanke selbst enthalten ist. Ἐγὼ Παῦλος. Diese Wiederholung seines Namens in der Mitte der Briefe ist nicht sehr häufig; außer den Unterschriften am Schluß, die nicht hieher gehören, findet sie sich 2 Kor. X, 1. Gal. V, 2. 1 Thess. II, 18. Kol. I, 23. Philem. 9. In den Stellen aus Thess. und Kol. liegt der Grund darin, daß er den Brief nicht in seinem Namen allein schreibt, hier aber nur von sich sprechen will; Gal. V, 2. enthalten die Worte, wie dort gezeigt ist, eine Art von Provocation; in den zwei übrigen tritt ein besondrer Grund nicht so bestimmt hervor; an unsrer Stelle kann man ihn darin suchen, daß eben Er der Name war, der allenthalben als der des Heidenbekehrers theils berühmt theils berüchtigt war. Er nennt sich δέσμιον Χ. X., wie Philem. 9. 2 Tim. I, 8. Sieht man nur auf die Sache, so wird man darin einen Gefesselten um Christi und seiner Sache willen anerkennen; aber da er doch nicht sagt διὰ Χριστόν, der Genit. aber das handelnde Subjekt bezeichnen zu müssen scheint, die Weish. XVII, 2. δέσμιοι σκότους von der Finsterniß gefesselte sind, so glaube ich, P. denke sich wirklich in der Form als einen Gefesselten Christi, d. h. einen Knecht Christi, dem dieser sein Herr selbst die Fesseln, die er jetzt trage, angelegt habe, um in diesen

ihm zu dienen. Nun aber zeigt sich kein Prädikatsverbum, und die Versuche dies herbeizuschaffen, haben auf sehr verschiedene Wege geführt. Einige Handschriften setzen Verba zu, z. B. D*E, denen sich Ambr., Vat., Calv., Castal., anschließen, πρεσβεύω, legatione fungor, was an die Aufnahme in den Text keinen Anspruch hat, als Ergänzungsversuch aber unmöglich ist. Die Meisten (Syr., Chrys., Anselm, Erasm., Beza, Wolf, Koppe, Morus u. v. A.) nehmen ὁ δέσμιος als Prädikat. Den Sinn: ich bin gebunden, kann dies gar nicht geben, denn dies erlaubt der Artikel nicht (die Meisten jedoch wollten es gerade so verstehn); sondern nur: ich bin der Gebundene, so wie in der von Mich. u. A. zur Rechtfertigung beigebrachten Stelle: Röm. VIII, 33. θεὸς ὁ δικαιῶν bedeutet: Gott ist der Rechtfertigende, d. h. der welcher rechtfertigt, ist (kein geringerer als) Gott, so daß ὁ δικ. dort eigentlich Subjekt ist. Wer möchte aber den Sinn gut heißen: deshalb bin ich der Gebundene? Oder wollte man von dieser Genauigkeit absehn, und die erste Uebersetzung gelten lassen, so müßte man mit den Vertheidigern dieser Ansicht τούτου χάριν anders verstehn, nehmlich nicht mehr: weil Ihr solcher Wohlthat von Gott theilhaft geworden seyd, sondern, weil ich dafür wirksam bin, Euch dieselbe zu verkündigen, was nicht nur in den Worten nicht liegt, sondern auch die nachfolgenden ὑπὲρ — ἐθνῶν überflüssig nachschleppen macht. Daher ist wohl ohne Zweifel die Annahme richtiger, daß der Ap. hier eine Periode anfange, aber nach Aufstellung des Subjekts durch andere ihm zuströmende Gedanken um ihrer Vollendung abgeführt werde, und das Prädikat entweder gar nicht, oder erst später irgendwo nachfolgen lasse. Läßt er es nachfolgen, so thut er dies entweder in der gebührenden Form, oder in einer andern, abweichenden. Darüber zu entscheiden, ist hier noch nicht der Ort, wenn wir nicht vorgreifen wollen; die Hauptmeinungen sind folgende: 1) die Vollendung erfolgt erst IV, 1. und P. hat hier schon sagen wollen τούτου χάριν παρακαλῶ ὑμᾶς (Er. Schmidt); 2) sie erfolgt schon V. 8. in veränderter Form, ἐμοὶ ἐδόθη ἡ χάρις Statt ἐγὼ ἔλαβον τὴν χάριν (Grotius); 3) sie kommt V. 13. in veränderter Form (Cramer, Winer); 4) sie wird V. 14. mit Wiederholung der Anfangsworte, und also in der gehörigen Form gegeben (Theod., Lap., Piscat., Zeger, Mold., Beng., Baumg., Flatt, Heß). Wir werden jede

derselben an ihrem Orte zu prüfen suchen. In jedem Falle hängt ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν mit ὁ δέσμιος zusammen, P. nennt sich den Gefesselten um der Heiden willen. Dies war er in der That. Denn die meisten Verfolgungen die er erfuhr, und vornehmlich seine Gefangenschaft in Jerusalem und Rom, traf ihn nicht darum, weil er ein Christ war, sondern weil er das Christenthum zu den Heiden trug, und diese von den Fesseln des Judenthums frei erhielt. Aus gleichem Grunde sagt er Kol. I, 24. τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν.

V. 2. Nach Abfassung dieser letzten Worte scheint dem Ap. in den Sinn gekommen zu seyn, daß seine Leser doch wohl noch einer Erklärung darüber bedürfen möchten, wie es sich mit diesem ὑπὲρ ὑμῶν verhalte, wie er nehmlich wirklich der von Gott eigens berufene Heidenapostel sey. Denn als Erklärungssatz ist ohne Zweifel das εἴγε ἠκούσατε zu fassen; wörtlich: wenn Ihr nehmlich gehört habt (εἴγε s. Kol. I, 23. zu Gal. III, 4.), d. h. Ihr werdet nehmlich wohl gehört haben, was deutlicher in dieser Form hervorgetreten würde: ἠκούσατε γάρ που. Im Folgenden ist als Grundlage der Auslegung festzuhalten, daß ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι nichts anders bedeuten könne, als an den übrigen Stellen, wo es vorkommt, Röm. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. Gal. II, 9., nehmlich sein Apostelamt und die von Gott dazu erhaltene Befähigung, die er als ein Geschenk der göttlichen Gnade zu betrachten gewohnt ist. Damit fällt nun jede Erkl. hinweg, welche wie die von Mich. die χάρ. von der Gnade verstehen will, deren Kunde er den Heiden bringen sollte, und οἰκονομία kann nicht mehr Haushalteramt bedeuten, wie Mich. es hier übersetzte, noch überhaupt provincia, officium, dispensandi gratiam und dergl. (Erasm., Cal., Wolf, Seml., A.); denn dies ist nur bei einer solchen Erklärung möglich. Wir werden dies immer schwierige Wort (s. zu I, 10.) auch hier in der Bed. Anordnung (Vorsorge- oder planmäßige Veranstaltung und Einrichtung des mir übertragnen Amtes) auffassen, und die οἰκ. τῆς χάριτος daher als die Anordnung, göttliche Veranstaltung nehmen, welche sich darauf bezog, daß er auf wunderbarem Wege zum Apostel berufen, und mit dem Auftrage versehen worden war, den Namen Christi weiter unter die Völker zu tragen. Diese ganze Veranstaltung, alles das was bei uns in Damaskus, dann in Jerusalem und fernerhin

geschehn war, um ihn zum Heidenapostel vorzugsweise vor allen Uebrigen zu bilden, ist es, welche er die οἰκονομίαν nennt. War er doch ἀφωρισμένος ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ (Gal. I, 15.); hatte er doch in Jerusalem die Stimme gehört: πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε (Apg. XXII, 21.); und hatte doch Gott sich kräftig an ihm bewiesen εἰς τὰ ἔθνη (Gal. II, 8.): da konnte er mit vollem Rechte von einer besondern οἰκονομία sprechen. Von der χάρις sagt er, sie sey ihm gegeben εἰς ὑμᾶς, d. h. in Bezug auf Euch, oder um sie bei Euch (ἐν ὑμῖν, und εἰς wegen des darin liegenden Sinnes der Bewegung) anzuwenden.

V. 3. 4. Hier fängt P. selbst an, die eben erwähnte οἰκονομίαν näher zu beschreiben. Ob wir das relative ὅτι hier daß oder denn übersetzen, macht im Sinne wenig Unterschied. Dennoch möchte ich das erstere vorziehn. τὸ μυστήριον hier und τὸ μυστ. τοῦ X. V. 4. offenbar Eins und dasselbe, und was er meint, wird er V. 6. selbst erklären. Ueber das Wort s. zu I, 9. γνωρίζειν s. Gal. I, 11. al. Die Art, wie ihm das μυστ. kund gemacht worden sey, beschreibt er durch κατὰ ἀποκάλυψιν, offenbarungsweise, d. h. vermittelst einer ἀποκ., wie er Gal. I, 12. sagt δι' ἀποκαλύψεως Ἰ. X. Der Sinn: nicht selbst erfunden sey es, auch nicht durch fremde menschliche Belehrung ihm kund gemacht, sondern durch unmittelbare Wirkung Gottes, ganz wie Gal. I, 12. Von καθὼς προέγραψα bis τοῦ Χριστοῦ V. 4. wird von sehr Vielen eine Parenthese angenommen, und allerdings hätten diese Worte ohne Nachtheil für das Ganze ausbleiben, und V. 5. an τὸ μυστήριον angeschlossen werden können; aber da dies eben so bequem an das Ende von V. 4. geschieht, so zerstören wir mit einer solchen Annahme bloß die ächte Form des in unserm Briefe so besonders stark sich zeigenden paulinischen Stiles und Gedankenflusses, und thun daher besser, ihr nicht Statt zu geben. Das Wort προέγραψα veranlaßte zuerst Chrys. zu der Annahme eines frühern Briefes (ἕως διὰ τινῶν ἐδήλωσεν ἢ οὐ πρὸ πολλοῦ γεγραφὼς ἦν), und Calv., derselben Meinung zugethan, sagt davon: quod fere omnium consensu receptum est. Doch hatte sich schon Theod. bestimmt dagegen erklärt, und auf den Inhalt der ersten Kapp. verwiesen, und eben so thun Beza, Piscat., Lap. und die Folgenden. Sehen wir auf den Gebrauch, so beziehn sich allerdings Gal. I, 9. προειρήκαμεν (s. zu d. St.) und

V, 21. προείπον nicht auf frühere Aussprüche im Briefe selbst, sondern auf mündliche Aeußerungen bei seiner letzten Anwesenheit; aber nicht nur kann daraus kein Schluß gemacht werden, daß es immer so seyn müsse, sondern auch Röm. III, 9. geht προητιασάμεθα unläugbar auf den früheren Inhalt des gleichen Briefes, und wo P. sich auf einen früheren Brief bezieht, da sagt er ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ (1 Kor. V, 9.), und nicht προέγραψα. Der Hauptgrund für diese Ansicht müßte aus καθὼς entlehnt werden, wiefern, wenn dieses sich auf den ganzen Satz κατὰ ἀποκάλ. — τὸ μυστήριον bezieht, er davon freilich nichts bisher geschrieben hat. Aber wir brauchen es nur nicht so streng zu fassen, sondern nur auf die Worte ἐγνωρίσθη μ. τ. μ. zu sehen, so hat er ihnen von dieser seiner Kenntniß im Vorigen wirklich einen Beweis gegeben; und da nun auch V. 4. nicht von der Art der empfangenen Kundmachung, sondern von seiner Kunde selbst handelt, und daran erinnert, sich durch das Lesen des Geschriebenen selbst davon zu überzeugen, so werden wir bei völligem Mangel jeder Spur eines früheren Briefes mit Sicherheit der andern, jetzt gewöhnlichen Annahme beitreten können. ἐν ὀλίγῳ wird von Calv., E. Schmidt, Grot., Koppe, durch paullo ante übersetzt, und Apg. XXVI, 28. Ps. XXXVII, 10. dafür angeführt. Aber nicht nur beweisen diese Stellen gar nichts, da an der ersten ἐν ὀλ. dies gar nicht heißt, an der zweiten aber nicht dies steht, sondern ἔτι ὀλίγον καὶ οὐ μὴ ἐπάρξῃ ὁ ἁμαρτωλός, sondern auch ἐν ὀλ. von der Zeit gebraucht, wohl nur in kurzem bedeuten kann. Dagegen Chrys. διὰ βραχέων, und dies, paucis, die gewöhnlichste Erklärung. Sie wird mit Arist. Rhet. III, 11. (p. 460. D Casaub.) Herod. IV, 36. belegt, und hat, soviel ich einsehe, nichts gegen sich. — νοεῖν, merken, erkennen; von einer nur durch Reflexion möglichen Erkenntniß Röm. I, 20. σύνεσις, Verständigkeit, Einsicht, 1 Kor. I, 19. aus LXX., Kol. I, 9. II, 2. — ἐν τῷ μυστηρ. Ἰ. Χ. als adjektivische Bestimmung forderte eigentlich seinen eigenen Artikel, doch kennen wir die Schreibart des Ap. in diesem Punkte schon. Für ἐν mit seinem Casus könnte allerdings auch der Genit. stehn, wenn τὸ μυστήριον als Obj. gedacht werden müßte. Eben so wohl jedoch fassen wir den Sinn so: πόσον συνίημι ἐν τ. μ. und dagegen ist nichts einzuwenden. ἀναγινώσκοντες, wenn, und dadurch daß Ihr es leset. Die Lesung des oben Geschriebenen

kann Euch belehren, ob ich Einsicht in jenes Geheimniß habe; und wieviel. πρὸς ὃ ist mit δύνασθε νοῆσαι zu verbinden. Es bedeutet: mit Rücksicht worauf, d. h. woraus, wenn Ihr darauf Acht habt. Die Bed. der Präp. hängt mit der von πρὸς ταῦτα, daher, die sich bei Aeschylos oft, z. B. Prom. 994. 1045. Well. vorfindet, zusammen. Ganz passende Beispiele scheinen sich nirgends zu finden.

V. 5. Ehe der Ap. zur Erklärung übergeht, was für ein μυστήριον er meine, schickt er eine andere Bestimmung voraus, welche darüber belehren soll, in wiefern er ihm diesen Namen gebe. ἑτέραις γενεαῖς Dat. der Zeitbestimmung wie oben II, 12. Wir können nehmlich die γενεὰς wegen der folg. Worte τοῖς υἱοῖς τ. ἀ. nicht wie Phil. II, 15. als Generation, Menschengeschlecht, und folglich auch den Dativ als abhängig von ἐγνωρίσθη, sondern nur wie Kol. I, 26. als Zeitalter denken. υἱοὶ τ. ἀνθρώπων, ein in den paulinischen Briefen sonst nicht vorkommender Hebraismus für בְּנֵי אָדָם oder Syriasmus für das immer die Menschen bezeichnende ܒܢܝ̈ܢܫܐ. Da es nicht wieder vorkommt, läßt sich nicht sicher entscheiden, ob es zufällig oder mit Absicht hier gebraucht sey, und wenn letzteres, was eigentlich damit bezeichnet werden soll. Doch kann ich nicht läugnen, daß mir etwas bestimmtes darin zu liegen scheint, nehmlich eine Bezeichnung der allgemeinen Menschheit, Juden wie Heiden, wiefern dieselben weiter nichts als Menschen waren, weder πνεῦμα noch sonst etwas hatten, was sie vor den andern ausgezeichnet hätte. Daß er die alten Propheten meine im Gegensatze gegen die neuen, wie Bengel urtheilte, scheint mir sehr unwahrscheinlich, wenn auch Hesekiel oft בֶּן אָדָם genannt wird. Nicht unmerkwürdig übrigens ist die Noth, welche von Chrys. bis herab auf die neuste Zeit dieser Satz fast allen Auslegern gemacht hat. Fest überzeugt nehmlich, daß nicht nur die Propheten im A. T., sondern auch die sogenannten Gläubigen jener Zeit, besonders auch die Engel, und nach Einigen selbst Adam und Eva, die ganze Heilsveranstaltung des N. T., und namentlich auch die Theilnahme der Heiden an derselben, auf das Klarste vorausgewußt, befinden sie sich hier in der Verlegenheit, entweder die Sache besser zu wissen als P. selbst, oder eine Erklärung herbeischaffen zu müssen, bei welcher ihr

System Befriedigung erhalte. Das Letztere haben sie gethan. Ich fühle keinen Beruf, ihre Erfindnisse hier mitzutheilen; nur bemerken will ich, daß P. zwar allerdings eine erhabene Meinung von den hohen Namen der alten heiligen Geschichte hat, aber die Allwissenheit, welche die theolog. Schule ihnen beigelegt hat, nicht zu kennen scheint, daß er ferner hier gar nicht von der Heilsanstalt überhaupt, sondern nur von der Theilnahme der Heiden an ihr spricht, diese aber selbst von den Propheten nur selten und gewiß nicht in dem freien Sinne erwähnt wird, wie sie P. fasste; daß er überdies durch seinen Ausdruck die Möglichkeit offen läßt, die Propheten völlig auszunehmen, und durch ὡς einen Ausweg giebt, den Unterschied der alten und neuen Zeit nur in der größern Klarheit und Vollständigkeit der Letzterer gewordenen Offenbarung zu suchen. Durch νῦν werden wir ganz in die damals gegenwärtige Periode versetzt, deren Anfang P. natürlich gar nicht vor Christus, vielleicht aber, auf den wirklichen Gang der Begebenheiten sehend, noch viel später setzt. Wenn er nun vorhin, wo er ganz allgemein von den υἱοῖς τ. ἀνθρ. sprach, nur das Verbum γνωρίζειν brauchte, bekannt machen, setzt er hier sehr passend wieder ἀποκαλύπτειν, denn für die ersten Verkündiger dieses Mysteriums, namentlich für ihn selbst, war die Kundmachung desselben auf dem Wege der ἀποκάλυψις erfolgt. Auch das Tempus ist das richtige, da hier nicht ein vollendeter Zustand, ein enthüllt vor Augen liegen, sondern ein Ereigniß auszudrücken war. τοῖς ἁγίοις ἀπ. αὐτοῦ καὶ προφ. Hier versteht sich von selbst, daß von den alten Propheten die Rede nicht seyn kann — νῦν macht dies ganz unmöglich —, und daher nichts natürlicher als die allgemeine Annahme, die προφ. sehen die IV, 11. wieder vorkommenden, von welchen dort etwas mehr gesprochen werden muß. Es ist auch sehr möglich, daß dies richtig sey; denn daß wir wenig oder nichts von ihnen wissen, ist kein Argument vom Gegentheile; aber ein Bedenken habe ich doch. Dies ist der Mangel des Artikels. Zwar auch II, 20., wo ich das Wort von den alten Propheten verstehn zu dürfen glaubte, fehlt derselbe vor προφητῶν, und nach dem ächt griechischen Sprachgebrauch ist dies ein Zeichen, daß der Sprechende nur Einen Begriff unter zwei verschiedenen Ausdrücken denke, von Einem Gegenstande zweierlei aussage. Während ich jedoch dort dies minder streng urgiren zu dürfen glaubte, und daher über-

ging, scheint mir hier das nach ἀποστ, hinzugesetzte αὐτοῦ für den Fall, daß er verschiedene Personen meine, eine Nöthigung zur Wiederholung des Artikels zu enthalten, der P. ohne große Ungenauigkeit nicht ausweichen konnte, und also nur Eins von Zweien möglich zu seyn, daß wir ihn entweder dieser Ungenauigkeit zeihen, um jene Annahme festzuhalten, oder diese fahren lassend eine neue aufstellen, daß nehmlich P. die nehmlichen Personen nicht nur Abgesandte, sondern auch Propheten Christi nenne. Beweisen läßt sich dies freilich nicht, weil er es sonst nirgends thut; aber daß im Wesen der Sache kein Hinderniß liege, ist mir eben so gewiß, als daß wir bei einem griech. Schriftsteller die Worte nur auf diese Weise deuten würden. So scheint die Sache dahin gestellt bleiben zu müssen. Das Beiwort ἅγια wird in Bezug auf die Propheten des A. T. mit Luk. I, 70. Apg. III, 21. 2 Petr. I, 21. belegt, in den paul. Briefen kommt es weder von Propheten noch von Aposteln weiter vor. Den letzten Beisatz ἐν πνεύματι wollte Koppe mit προφήται verbinden in der Bed. von πνευματικοῖς oder πνεύματι φερομένοις. Der Sinn wäre recht gut, nur getraue ich mir die Verbindung selbst nicht zu rechtfertigen, und schließe mich daher, da die von Erasm. nach Ambros. Vorgange gemachte Anknüpfung an den folg. V. schlechthin zu verwerfen ist, der gewöhnlichen Ansicht an, bei der man mit ἀπεκαλύφθη verbindet. Die Uebersetzung jedoch, per spiritum sanctum, kann ich nicht ganz billigen; nicht daß P. diese Offenbarung nicht vom göttlichen Geiste abgeleitet hätte, worüber keine Frage seyn kann, sondern weil ich glaube, er würde dann entweder διὰ τοῦ πνεύματος oder doch den Artikel vor πνεῦμα oder ein Beiwort dazu gesetzt haben. Da von diesem allen nichts Statt findet, so glaube ich πνεῦμα von dem Zustande verstehn zu müssen, in welchem der Prophet sich befindet, wenn er die ἀποκάλυψις empfängt, und welcher als eine Wirkung des göttlichen πνεῦμα betrachtet zu werden pflegt. Vgl. 1 Kor. XII, 3.

V. 6. Nun endlich die Angabe des Inhalts jenes Geheimnisses; denn den Satz als Absichts- und Folgesatz zu fassen, wie zuletzt Flatt gethan, ist gar kein Grund vorhanden. Zu den drei Prädikaten, welche er von den Heiden aussagt, kann man τοῖς Ἰουδαίοις hinzudenken, wiefern allerdings diese die ersten Theilnehmer des Heils gewesen waren; doch ist nicht schlechterdings

nothwendig, daß P. dies bestimmt gedacht. Er nennt sie erstlich συγκληρονόμα, Miterben, das Wort als Adj. gedacht. Die Bezeichnung des zu erlangenden Heils als einer κληρονομία, Erbschaft, ist schon oben I, 14. 18. berührt worden; so wie nun dort ohne weitere Bestimmung das Subst., so braucht er hier und Gal. III, 29. Röm. VIII, 17. das Adjektiv ohne Objektsgenitiv, an der letztern Stelle noch überdies das Comp. συγκληρ., Gal. IV, 7. κληρον. θεοῦ. Zweitens σύσσωμα, ein Wort, das leicht erst hier von ihm gebildet seyn könnte, eine Freiheit, die er im Falls des Bedarfs mit jedem Griechen gemein haben mußte. Die Bed. ist: zu demselben σῶμα gehörig wie ein anderer, hier also wie die Juden, und das σῶμα kein anderes als das Eine σῶμα Χριστοῦ dessen Glieder die Gläubigen ohne Unterschied alle sind. Endlich drittens συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας, nicht nur theilhaftig, sondern zugleich mit andern theilhaftig der Verheißung. Diese ist hier wie Gal. III, 22. objektiv zu fassen, nicht aber mit einigen Ausl. wegen Gal. III, 14. auf die ἐπ. τοῦ πνεύματος zu beschränken, sondern von dem Ganzen des in Abraham und seinem Saamen der Menschheit verheißenen Heiles zu verstehn. ἐν X. I. wird am besten mit allen drei Theilen des Prädikats verbunden gedacht; denn alles das, was hier von den Heiden gesagt wird, sind sie in Christo, d. h. durch seine Vermittelung und vermöge der Gemeinschaft, in die sie mit ihm eintreten sollen. Koppe will es mit τῆς ἐπαγγελίας verbinden; aber dazu würde Wiederholung des Artikels erfordert, und obwohl wir wissen, wie häufige Ausnahmen P. von dieser Regel macht, so dürfen wir doch keine annehmen, wo, wie hier, eine andre bequeme Verbindung möglich ist. Mit den letzten Worten διὰ τοῦ εὐαγγελίου bezeichnet er offenbar das Evangelium, d. h. die Botschaft von der Erlösung durch Christum als das Mittel, durch welches jene Vortheile den Heiden zu Theil werden, wie er ja dasselbe Röm. I, 16. 1 Kor. I, 18. als eine δύναμιν θεοῦ εἰς σωτηρίαν kennen lehrt. Die Erklärung Locke's (bei Wolf) tempora prædicati evangelii verwerfen wir ohne Weiteres als in den Worten eben so wenig liegend, als Koppe's ni fidem habeant doctrinae, huic quam doceo. Des Letzteren Anknüpfung an ἀπηλλότριωθε aber ist eine von den verunglückten Verbindungen, an denen dieser Ausl. reicher ist als jeder andere.

V. 7. Der Zweck der mit V. 2. begonnenen Abschweifung war, wie gezeigt worden, seine Leser über seinen Beruf als Heidenapostel in Klarheit zu bringen. Durch die Erörterung über das μυστήριον, das er lehrt, ist er V. 4—6. von diesem Gegenstande etwas abgekommen; aber sein Gemüth ist noch zu erfüllt von dem Gedanken daran, als daß er schon davon abbrechen könnte. Sobald wir seine Gesinnung und die Lage in der er schreibt, beachten, kann uns dies nicht auffallen. Es ist nicht Stolz, nicht Eitelkeit, nicht ein Vergnügen daran, von sich selbst zu sprechen, sondern Durchdrungenheit von dem Erhabenen und Seligen dieses Berufs, und von der Größe der göttlichen Gnade, die gerade ihn zu diesem Werke ausersehen hatte. Und wenn dieses Gefühl ihn während seines thätigen Lebens nie verlassen hatte, so mußte er jetzt, wo er nur noch wenig für seinen Zweck thun konnte, und für denselben litt, bei seiner tief religiösen Gesinnung und der Ansicht, welche er von seinem Leben hatte, noch weit stärker davon ergriffen seyn, noch freudiger jede Gelegenheit benutzen, ja ergreifen, um das heilige Amt zu preisen, das ihm so sehr am Herzen ing. Daher kehrt er auch hier noch ein Mal dahin zurück, und spricht sein Herz darüber in einer Weise aus, die jeden Leser aufs höchste ansprechen muß. ἐγενήθην, sagt er, διάκονος τοῦ εὐαγγελίου, ich bin ein Diener des Evangeliums geworden. Die auf die beste Auktorität aufgenommene Lesart ἐγενήθην unterscheidet sich im Sinne von der bisherigen ἐγενόμην dadurch, daß während diese das Ereigniß nur als Ereigniß, als etwas geschehenes schlechthin bezeichnet, die passive Form darauf aufmerksam macht, daß die Ursache seines Eintretens außer ihm selbst gelegen habe, daß er διάκ. τ. εὐαγγ. nicht nur geworden, sondern dazu gemacht worden sey. διάκονος ist ein Diener, wiefern er Hülfe leistet, zur Beförderung eines Zweckes mitwirkt, vgl. Röm. XII, 4. XV, 8. Gal. II, 17. 2 Kor. III, 6. διάκ. καινῆς διαθήκης, XI, 15. Kol. I, 23. δ. τοῦ εὐαγγ. wie an unserer Stelle. Der Sinn ist also dieser: ich bin ein Beförderer des Evangeliums geworden, bin dahin gewacht worden, dem Evangelium meine Thätigkeit und Kräfte zu widmen. In den nächsten Worten ist ἡ χάρις τ. θ. ἡ δοθ. μοι wieder wie V. 2. zu fassen; wenn er dies δωρεὰν τῆς χ., ein Geschenk der Gnade Gottes nennt, so kann der Sinn nur seyn, daß das Geschenk eben in der χάρις bestanden habe, also: ich bin Diener

des Evangeliums geworden vermöge der mir geschenkten göttlichen Gnadenwohlthat. Sie ist ihm aber gegeben κατὰ τ. ἐνέργ. τ. δύν. αὐτοῦ, vermöge der Wirksamkeit der göttlichen Macht. Aehnliche Ausdrücke s. oben I, 19. Das Pleonastische, das hierin für uns erscheint, verschwindet zum Theil durch die Fülle der Rede im Griechischen, ein andrer Theil ist auf Rechnung seines Bestrebens zu setzen, seine Berufung und Befähigung zum Apostelamt ja nicht als sein Verdienst, sondern allein als freies Gnadengeschenk darzustellen. In wiefern aber konnte er sie von Gottes Allmacht ab? Theils, wird die Antwort seyn, wiefern er seine Bekehrung als ihr Werk betrachtete, Bekehrung aber und Berufung zum Heidenapostel ihm in Eins zusammenfiel (Apg. XXVI, 15—18. Gal. I, 15 f.), theils auch, wiefern er alle seine Kräfte und Tüchtigkeiten nicht sich selbst, sondern der Wirkung Gottes zuschrieb, die er denn wohl auch da, wo sie auf eine rein geistige Art sich offenbarte, eine Machtwirkung nennen konnte (2 Kor. III, 5.), wenn auch die strenge Dogmatik scheidung den Schein Manches dagegen einzuwenden haben möchte.

V. 8. Wir den letzten Worten hat die Periode ihre Vollendung, und auch die Gedankenreihe konnte schließen, aber, wie gesagt, P. kann noch nicht hinweg, glaubt noch nicht genug gesagt zum Preise der Gnade, deren Empfindung sein ganzes Herz erfüllt. Oder sollte er vielleicht hier, nach Grotius Meinung, die V. 1. unterbrochene Periode vollenden wollen? Die Worte zwingen nicht dazu, indem wir jedenfalls eine Veränderung der Satzform annehmen müssen. Nur der Gedanke kann entscheiden. Also kann es, oder muß es im Sinne des Apostels gelegen haben, V. 1. den Gedanken auszusprechen: Ich habe von Gott das Apostelamt erhalten? Ich glaube nicht; zwar giebt es in unserm Briefe keine so strenge Gedankenfolge, daß man mit völliger Bestimmtheit aus dem Zusammenhange urtheilen könnte, was P. gesagt haben könnte oder nicht. Aber soviel scheint doch gewiß, einmal daß P. nicht wohl sagen konnte τούτων χάριν, wenn es sein Sinn war, diesen Gedanken auszusprechen, sodann, daß in diesem Falle das Prädikat ὁ ἐλάχιστ. ἐμοὶ ἁγίοις ganz zwecklos hereingebracht wäre; denn nicht als ἐλάχιστος hatte er den Auftrag erhalten, sondern in Erfüllung desselben war er erst ἐλάχιστος geworden; und endlich würden dann die Zwischensätze von V. 2. an keine Zwischensätze mehr

ſeyn, indem ſie eben das abhandeln, was V. 8. geſagt wird. Es wäre das Ganze nichts mehr als ein Gewirr ſchlecht zuſammenhangender Gedanken. Da nun die Worte nichts zwingendes enthalten, ſo fehlt es uns an Grund, der Grotiusſchen Anſicht beizutreten, und wir behalten die früher aufgeſtellte bei. Was er unter dem Subj. des Hauptſatzes, ἡ χάρις αὕτη, meine, lehren die darauf folgenden Worte, nehmlich ſeinen apoſtoliſchen Beruf. Das Pron. kann eben ſowohl auf V. 7. zurück, als auf das Folgende vorwärts weiſen. Er nennt ſich τὸν ἐλαχιστότερον πάντων ἁγίων. Dies ἁγίων hielt Semler für unächt, weil unbedeutende Auktoritäten ἀποστόλων, ἀνθρώπων, auch ἁγίων ἀποστ. darbieten, und Tertullian es gar nicht habe. Doch waren dieſe Aukt. wohl nicht die Gründe ſeiner Anſicht, ſondern bloß die Stützen, die er ſeinem Mißbehagen an dem Ausdruck ſelbſt unterlegen wollte. Ich geſtehe, daß er auch mir eine Zeitlang wenig gefallen hat; doch glaube ich, es liegt dieſem Mißfallen der Begriff zum Grunde, welchen wir unwillkürlich mit dem Worte ἅγιος verknüpfen, während doch der Ap. jeden Chriſtum ohne Unterſchied mit dieſem Namen zu belegen pflegt. Wenigſtens ſollte wir anſtatt Heilige hier Chriſten denken, ſchwint aller Anſtoß zu verſchwinden. ἐλαχιστότερος iſt ein vom Superlat. gebildeter Comparativ, der wie andere ähnliche Formen bei Wetſt., Buttm. ausf. Gr. §. 69. A. 9., Matth. ausf. Gr. §. 136., Winer Gr. S. 65. allerdings zu den Seltenheiten gehört, aber wohl abſichtlich gebraucht iſt, um den allergeringſten unter allen Chriſten zu bezeichnen. Uns freilich erſcheint P. nicht als ein ſolcher, denn wir kennen und verehren ſeinen hohen Werth: aber P. konnte nie vergeſſen, was er einſt geweſen war, nehmlich ein Verfolger der Gemeine Chriſti, und Läſterer deſſen, was ihm jetzt das Höchſte und Heiligſte geworden war. Daher, während er, wenn Menſchen ihn beurtheilen wollten, ſeiner Würde und ſeines Verdienſtes nie vergaß, ſondern beides mit edlem Stolze zu behaupten wußte, blieb ihm Zeitlebens das Gefühl, daß er vor Gott ſich nicht zu rühmen habe, und alles was er war, nicht ſeinem Verdienſte ſondern allein der Gnade deſſen zu verdanken hatte, der ihn des hohen und heiligen Rufs gewürdigt hatte. Vgl. 1 Kor. XV, 8—10. 1 Tim. I, 12—14. Mag denn auch vielleicht eine ſolche Demuth Manchem übertrieben ſcheinen, ich bekenne frei, daß mir

in ihr der große Mann am ehrwürdigsten erscheint, ein wahres Muster christlicher Gesinnung. Es bestand aber die ihm gewordene Gnadenwohlthat darin, daß er den Heiden verkündigen sollte τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ. Das Wort ἀνεξ., unerforschlich, steht Röm. XI, 33. von den ὁδοὶς τοῦ Θεοῦ. Den Reichthum Christi muß man nicht ängstlich ausdeuten wollen; wenn man weiß, wie Christus ihm Alles war, wie er in ihm alles fand, was irgend sein Herz bedurfte, von ihm alles in Empfang nahm, und alles hoffte, wornach irgend sein Gemüth sich sehnte, so wird man begreifen, wie er solch einen Ausdruck von ihm brauchen konnte. Und will man seine Gesinnung recht würdigen, so erwäge man, daß er als eine unverdiente Gnade das betrachtete, was ihm seit mehr als zwanzig Jahren nichts eingetragen hatte als Verfolgung, Lästerung, und tausendfache Leiden, und wofür er jetzt schon Jahre lang die Kette trug.

V. 9. Sollte in diesem K. πάντας nicht ächt seyn, so würde φωτίζειν die Bedeutung in medium protrahere haben können, die ihm Ex., Mald., Beza, beilegten, und die mit 1 Kor. IV, 5. 2 Tim. I, 10. belegt werden dürfte. Bleibt aber πάντας, so heißt es erleuchten, d. h. durch Belehrung in Klarheit setzen. Das μυστήριον, von welchem er hier spricht, kann nun wohl kein anderes seyn, als der göttliche Rathschluß theils von der Erlösung überhaupt, theils besonders davon, wie die göttliche Heilsveranstaltung sich auf die ganze Menschheit unter allen Nationen beziehen sollte. Er nennt es τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τ. αἰώνων, den Rathschluß, welcher verborgen gewesen von allen Zeiten her; wenigstens kann ἀπὸ sehr bequem den Anfangspunkt in der Zeit ausdrücken, die αἰῶνες aber — auch hier will Semler die gnostischen Aeonen herein bringen — als Zeitperioden, den ganzen Ausdruck als Bezeichnung einer sehr langen Dauer oder der Ewigkeit des Verborgenseyns verstanden werden. Vgl. Kol. I, 26. wo ebenfalls νυνὶ als Gegensatz erscheint. 1 Kor. II, 7. ἐν Θεῷ war es verborgen, in Gott, d. h. in der Tiefe des göttlichen Wesens, unerkennbar allen Geschaffenen, nur dem πνεῦμα Gottes offenbar (1 Kor. II, 7—11.). Bei der Bezeichnung Gottes als τοῦ τὰ πάντα κτίσαντος haben Viele, Calv., Grot., Seml., und alle Socinianer (s. Wölf zu d. St.), an die neue, geistige Schöpfung gedacht, als deren Urheber Christus schon II, 10. be-

gehöret werde. Allein theils fällt diese Erklärung mit den Worten der L. A., die sich durchaus nicht halten lassen, von selbst hinweg, theils scheint man nicht Gedächtniß zu haben, daß in der Verbindung, in der die Worte stehn, und ohne irgend einen Beisatz, der wenigstens auf die jetzige Zeit hinderdeutete, dieselben schlechterdings nicht die Ereignisse bezeichnen können, welche der allernewsten Zeit angehören, auch κτίζειν so schlechthin, wie Flatt mit Recht bemerkt, dies nicht bedeutet. Noch weniger darf mit Mold., Zach., Rosenm. an die Ausführung der göttlichen Rathschlüsse gedacht werden, was κτίζειν gar nicht bedeuten kann. Der Grund dieser Deutungen war wohl theils ein dogmatischer — man wollte Christum als Weltschöpfer nicht gelten lassen —, theils ein logischer, indem die Erwähnung der Schöpfung hier nicht herzupassen schien. Koppe, der den letzteren deutlich ausspricht, wollte durch eine andere Verbindung abhelfen, indem er die Worte mit den folgenden in Zusammenhang brachte, aber auch dabei mußte an der Bedeutung des Verbums gekünstelt werden, abgesehn davon, daß er ohne Noth das mit Artikel versehenen Particip den Sinn aufdringen wollte, den es nicht haben kann: ὁ κτίσας τὰ πάντα. Ich für mein Theil muß bekennen, daß ich die Schwierigkeit, welche die Erwähnung der Weltschöpfung hier darbieten soll, nicht entdecken kann. Zwar kann ich mich der Ansicht von Piscator und Flatt nicht anschließen, welche, τὰ πάντα vornehmlich von der Menschheit verstehend, eine Andeutung darin finden wollen, wie es wohl natürlich sey, daß der, welcher alle erschaffen habe, auch alle des Heils theilhaftig werden lasse, mit Rücksicht auf Röm. III, 29., indem diese Andeutung mir theils zu versteckt, theils vom Zusammenhange zu wenig gefordert scheint; aber das scheint mir sehr nahe zu liegen, daß es das Verborgensein des Rathschlusses durch die Bemerkung, es sey bei dem verborgen gewesen, welcher Urheber aller Dinge sey, zu begründen und gewissermaßen zu rechtfertigen suche, wiefern es nicht verhindern darf, daß der, von welchem alles herkommt, einen Theil seines allumfassenden Plans verborgen halte, um ihn erst zur gehörigen Zeit ans Licht treten zu lassen. Nun aber sagt P., sein Auftrag sey, die Menschheit zu belehren, τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου. Wenn aber unsre Deutung der abhängigen Worte richtig ist, so kann, zumal nach dem, was über οἶδεν schon zweimal bemerkt ist, auch dies seine Schwie-

nigkeit mehr haben. Was er lehren sollte, müssen wir von ihm selbst, nehmlich wie Gott die gefallne Menschheit zu erlösen vorgehabt, wie er die Heidenwelt, mit nichts als der natürlichen Offenbarung versehn, lange Zeit sich selbst überlassen, und mit ihrer Verkehrtheit Geduld gehabt, indeß er Abraham und seine Familie in spezielle Fürsorge nahm, durch die Verheißung beglückte und zum großen Volke werden ließ; wie er dieses Volk durch das Gesetz im Zaume gehalten, und durch Gesetz, Propheten und Schicksalsleitung zu Erfüllung seiner hohen Bestimmung vorbereitet; wie er endlich in Christo seinen Rath ausgeführt, dann aber Verstockung über das jüdische Volk verhängt, um den Heiden die Pforte des Heils zu eröffnen, und so auf einem langen, zum Theile dunklen Wege die Menschheit ihrem Ziele zugeführt werde. Das war immer seine Lehre; was kann da *οἰκονομία* seyn? Was anderes als die von Gott getroffenen Anordnungen und Veranstaltungen zur Ausführung seines verborgenen Rathschlusses? Also der Sinn der Worte: die Menschheit zu belehren, welches der Plan Gottes, und welches die Veranstaltungen gewesen seyen, um ihn zur Ausführung zu bringen. Wir würden sagen: der ganze innere Zusammenhang des bei Gott bisher verborgen gewesenen Erlösungsplans. Am getroffensten scheint mir daher die Meyersche Erkl.: welches der Plan des Entwurfs sey. Auch Lad. (mit dem Zach. am genauesten übereinstimmt) nicht unrichtig: quam sapienter distributum, et omnibus proponitum sit hoc templum a deo mysterium redemptionis Christi ect., und Aehnliches liegt der exsequutio, adimpletio, von Castro und Grot. auch zum Grunde. Anders, auf nichts genügendem ruhende Deutungen übergehe ich.

V. 10. Ich begreife nicht, warum auch hier Knapp, Rosenmüller, Flatt, die Part. ἵνα consecutiv gefaßt wissen wollten. Weit entfernt, nothwendig zu seyn, giebt dies nicht einmal einen guten Sinn. Nicht Folge der frühern Verborgenheit war die nun erfolgende Kundmachung des göttlichen Rathschlusses und der darin liegenden Weisheit, sondern Zweck. Darum behielt Gott ihn so lange bei sich, damit, wenn nun das vollendete Werk vor Aller Augen träte, alle die Weisheit erkennen möchten, welche in der ganzen Veranstaltung gelegen hatte. Das ist eine ächt paulinische Betrachtung der Sache; warum da den Worten Gewalt anthun,

um wenigstens nichts beſſeres zu gewinnen? Daß auf νῦν hier ein beſondrer Nachdruck liegt, iſt klar. ἡ πολυποίκιλος σοφία τ. θ. Das Adj. ποικιλ., höchſt mannigfaltig, wird zwar, wie es ſcheint, ſonſt nirgends mehr gefunden, gehört aber ebenfalls zu der Klaſſe von Wörtern, welche jeder griechiſch Redende im Augenblicke des Bedarfs neu bilden konnte. In was aber eigentlich die ποικιλία der göttlichen Weisheit zu ſetzen ſey, iſt gefragt, und verſchieden beantwortet worden. Ich glaube aber, daß nur Eine Antwort gelten könne, nehmlich in die οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, welche jetzt an den Tag kam, und von P. auch Röm. XI, 33 ff. als ein Werk der göttlichen Weisheit bewundert wird. Wenigſtens führt der Zuſammenhang allein auf dieſe, und weder auf die Mannigfaltigkeit der Mittel, deren ſich Gott bediene, wie Grot. gewollt, noch auf die verſchiedne Art der Behandlung verſchiedener Individuen, welche Flatt ins Auge faßte. Auch hat es P. hier, wie immer, nicht mit den Einzelen, ſondern mit den Geſammtheiten zu thun. Darum ſagt er auch ſelbſt διὰ τῆς ἐκκλησίας, worunter er nur die Kirche ſelbſt, nicht aber nach Koppes Meinung die Geſammtheit der Engel und ſeligen Geiſter im Himmel und der Gläubigen auf Erden meint, indem er das Wort nie erweislich in einem ſo ausgedehnten Sinne braucht. Möglich iſt nun, daß er das geſammte innere Leben der chriſtlichen Kirche im Sinne habe, das ſich unläugbar als eine Offenbarung der göttlichen Weisheit betrachten läßt; aber der Zuſammenhang führt nur auf ihre Bildung hin, auf die Herbeiführung der Heidenwelt, die Vereinigung der einſt getrennten Theile in Ein Ganzes unter Chriſto als dem Haupte, und die wunderbare Fügung, deren P. vornehmlich auch Röm. XI. erwähnt. Darum können wir auch die Worte mit Sicherheit nur davon verſtehn. Die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι haben hier wie I, 21. und überall verſchiedene Deutungen erfahren. Die gewöhnliche und richtige iſt, daß die Geiſter und Mächte des Himmels, oder die Engel, unter dieſen Ausdrücken verborgen ſeyen. Dagegen Ambr. und Bat. wollten lieber an die böſen Geiſter in der Luft, Jeger an weltliche Obrigkeiten, Schöttgen, Locke, A., an gelehrte Juden oder jüdiſche Kirchenhäupter, van Till an heidniſche Prieſter denken. Nichts davon hat ausreichende Empfehlung oder Begründung. Die mancherlei merkwürdigen Unterſuchungen einer dogmatiſchen Zeit über die Frage, wie doch die

Engel eine Vermehrung ihrer Erkenntniß durch die Kirche erlangen sollen, ob durch Zuhören in den christlichen Versammlungen oder wodurch sonst, lassen wir billig auf sich beruhn, gehn auch selbst nicht tiefer auf eine Frage ein, auf die sich keine verständige Antwort geben läßt. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις läßt sich mit ἀρχ. und ἐξουσ. verknüpfen, da der paul. Sprachgebrauch den Artikel nicht streng fordert, doch ohne Verletzung des Sinnes auch mit γνωρισθῇ.

V. 11. schließt sich unmittelbar an V. 10. Denn mit V. 9. zu verbinden, wie Zach. wollte, ist so wenig Grund als nach Flates Meinung mit allem, was von V. 3. oder 5. an gesagt ist. Noch weniger aber werden wir uns bewogen finden, Koppes Ansicht beizutreten, daß κατὰ πρόθ. mit σοφία zusammengehöre. Denn es gilt hier wieder die Regel, daß wir, sobald eine andre Verbindung gewonnen werden könne, den Mangel des zu wiederholenden Artikels zu beachten haben. Diese Verbindung aber giebt sich ohne Schwierigkeit mit dem ganzen Satze ἵνα γνωρισθῇ κτλ. Die Kundmachung der göttlichen Weisheit sollte erfolgen κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων. Ueber πρόθ. s. I, 9. 11. Der Artikel fehlt wie I, 9. und Röm. VIII, 28. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß hier die erforderliche Bestimmtheit durch den nachfolgenden Relativsatz ergänzt wird. Den Genit. τῶν αἰών. haben Lap., Baumg., Semler, — die beiden letzten schwankend — als Bezeichnung des Objekts angesehen: der Vorsatz oder Beschluß über die Reihe der Jahrhunderte, und der ihnen zuzutheilenden Ereignisse im Reiche Gottes. Aber so möglich auch an und für sich ein solcher Genitiv, so bezeichnen doch αἰῶνες in der paul. Sprache nie eigentlich Jahrhunderte oder Menschenalter, und die πρόθεσις überdies, von der er redet, bezieht sich gar nicht auf die lange Zeitenreihe, sondern auf das, was durch Christum einmal vollendet war, so daß, während wir eine οἰκονομία τῶν αἰώνων vielleicht so verstehen würden, wir über diese πρόθ. nicht einstimmen können, und für gerathener halten, πρ. τ. αἰών. mit der Menge der Ausleger als gleichbedeutend mit πρ. αἰώνιος, ewiger, von Ewigkeit gefaßter Vorsatz anzusehn, eig. ein den αἰῶσιν angehöriger, d. h. ein ihnen gemachter. Und wie sollten wir nicht längst wahrgenommen haben, daß P. in seiner wenn auch menschlichen, doch immer großartigen Auffassung des göttlichen Wesens jeden gött-

lichen Rathschluß als einen ewig in Gott vorhandenen auffassen mußte? ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Ἰ. Χ. So leicht diese Worte sind, so finden sich doch einige Irrthümer zu berichtigen. Zuerst von Moldenh.; er wollte ἣν auf σοφίαν beziehn. Aber wer möchte dies gut heißen können, und wer den Ausdruck billigen: ποιεῖν σοφίαν? Dann von Grot., Zach., Schulz, welche ποιεῖν für exsequi, vollführen, annehmen wollen, was ich für eben so unmöglich halten muß, und daher auch Koppes Uebersetzung: quod iam exsequendum tradidit Iesu Messiae. Die Worte können nur bedeuten: in Gemäßheit des ewigen Vorsatzes, welchen er gefaßt hatte, ἐν τῷ Χριστῷ, in Christo. Was will er damit sagen? Schon I, 4. würde es uns schwer, einen völlig klaren Begriff zu gewinnen. Hier ist es nicht viel anders; daß er nicht sagt: in Sachen, die Ch. betreffen (Mold.), das ist wohl klar; aber was denn sonst? Das leichteste wäre: er habe den Vorsatz gefaßt, um ihn durch Christum auszuführen, d. h. nicht nur schlechthin gedacht, was ausgeführt werden sollte, sondern es mit der Bestimmung gedacht, daß Christus der Vermittler der Ausführung werden sollte; es ist auch vielleicht das Richtige, wiefern P. diesen Gedanken wirklich denken konnte, aber den Beweis zu führen, daß er ihn gedacht bei diesen Worten, das vermag ich so wenig, als eine andere, mehr begründete Erklärung darzubieten.

V. 12. Die hier noch folgenden Worte gehören keineswegs mehr wesentlich zur Sache; aber P. kann auch hier wieder Christi nicht Erwähnung thun, ohne seines Verdienstes zu gedenken. προσαγωγὴ s. II, 18. wo der Ausdruck vollständiger ist. Wenn wir die ächte Lesart haben, was bei dem starken Schwanken der Auktoritäten sehr unsicher ist, so scheint παῤῥησία und προσαγωγὴ sehr eng aneinander geschlossen, und wie in Einen Begriff verknüpft zu werden. Es bezeichnet aber παῤῥησία im ächt griech. Gebrauche die Freimüthigkeit im Reden, und διδόναι τινὶ παῤῥ., Jemanden das Recht gestatten, seine Meinung frei zu äußern; als Folge davon aber ἔχειν π. dieses Recht besitzen. Demnach können die Worte, als bloße griech. Worte betrachtet, dies bedeuten: Durch Christum haben wir das Recht des freien Worts und Zutritts, nehmlich zu Gott. Im Gebrauche des N. T. hatte sich die Bedeutung erweitert, so daß παῤῥ. nicht nur dies, sondern freien

Muth überhaupt, oder, wie Luther übersetzt, Freudigkeit bedeutet. Vergleichen wir aber die paul. Stellen 2 Kor. III, 12. VII, 4. Philem. 8., so werden wir finden, daß der hier gegebenen Erklärung in seinem Gebrauche nichts entgegensteht. Als Subjekt ist, glaube ich, nicht Paulus allein, wozu gar kein Grund, sondern die Christenheit überhaupt zu denken, so daß er, wie auch allgemein erklärt wird, von dem freudigen Zutritte zu Gott spricht, welchen alle Christen, ohne Christum fern von Gott, im Geist und Gebete zu Gott haben in Christo d. h. durch seine Vermittelung und ihr Verbundensehn mit ihm. Die Erkl. von Vatablus: cuius ope sine metu evangelizo scheint aus einer durch nichts geforderten Rücksicht auf Phil. I, 20. hervorzugehn. — Er setzt hinzu ἐν πεποιθήσει. πεποίθ., ein nur der späteren Gräcität angehöriges, aus dem Perf. πέποιθα, ich habe gutes Vertrauen gefaßt, bin muthig und guter Zuversicht, gebildetes Wort, bezeichnet bei P. das Vertrauen oder die Zuversicht, Phil. III, 4. 2 Kor. I, 15. al. ἐν πεπ. also in Vertrauen, in guter Zuversicht, und das Ganze: In Christo dürfen wir mit guter Zuversicht zu Gott nahen und reden. Da sehe ich keinen Grund mehr zu Koppes Bemerkung: Constructio est paullo insolentior pro τὴν προσαγωγὴν μετὰ παῤῥησίας καὶ πεποιθήσεως. Endlich wird in den Worten διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ das Mittel auf menschlicher Seite angezeigt, nehmlich die πίστις, indem πίστις αὐτοῦ nichts anderes ist als πίστις εἰς αὐτόν, vgl. Röm. III, 22. 26. Gal. II, 16.

V. 13. Der Hauptsatz ist αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν. αἰτεῖσθαι erscheint noch V. 20. und Kol. I, 9., beide Male von Bitten, die an Gott gerichtet sind, während, wenn P. Menschen bittet oder ermahnt, er παρακαλεῖν und δεῖσθαι (d. letztere s. Gal. IV, 12. 2 Kor. V, 20. X, 2.) zu gebrauchen pflegt. ἐγκακεῖν, was die richtige Form zu seyn scheint, hat 2 Kor. IV, 16. die unbestreitbare Bed.: muthlos werden, verzagen, und hierdurch sich am kräftigen Handeln verhindern lassen; während Gal. VI, 9. 2 Thess. III, 13. Luk. XVIII, 1. es mehr die des Ermüdens, Trägewerdens zu haben scheint. Da von Drangsalen die Rede ist, so werden wir uns hier für die erstere entscheiden. Bei ὑπὲρ ὑμῶν, das nur mit ταῖς θλ. μου verbunden werden kann, vermissen wir kaum mehr den allerdings hier fehlenden Artikel. Als einfachster Sinn stellt sich uns aber dieser dar: Ich bitte (Gott), daß ich

in meinen Trübsalen, die ich Euerthalb erdulde, nicht muthlos werden möge. Und eben so hatte der Syrer (لِئَلَّا يَرْتَخُوا), Theod., Hier., Beng., Seml., Schulz, den Sinn gefaßt. Dieser Auffassung entgegen aber steht das Gewicht der gesammten übrigen Masse der Ausleger von Chrys. bis Flatt und Heß. Sie nehmen es als eine Ermahnung an die Leser, in die Form einer Bitte gefaßt, sich durch die Drangsale, die er leide, nicht muthlos, lässig, oder im Glauben irre machen zu lassen. Daß Paulus selbst hätte ermatten können, sagen sie, das läßt sich nicht annehmen, wohl aber konnten seine Gegner von denselben Anlaß nehmen, entweder ihn selbst als einen Verbrecher darzustellen, oder seine Lehre als von Gott und Menschen nicht begünstigt zu verdächtigen. Meine Gründe jedoch, bei der erst gegebenen Ansicht stehn zu bleiben, sind folgende: Erstlich, sie ist die leichteste; sodann, bei diesem Sinne besteht nicht nur der paul. Gebrauch in Bezug auf die Verba des Bittens unverändert, sondern es war auch nicht nöthig, dem Infinitiv eine Subjektsbezeichnung beizugeben, während bei der andern Fassung entweder αἰτοῦμαι ὑμᾶς zu schreiben, oder, wenn vielleicht αἰτ. als ich bitte Gott, genommen werden sollte, dies ὑμᾶς zu ἐγκακεῖν zu setzen war und sehr unbequem fehlen würde; ferner, weil bei der unsrigen ἐν seine eigne Bedeutung behält, bei der andern durch propter, um der Drangsale willen, übersetzt werden muß, eine Bed., die ich ohne Noth nicht zugeben kann, und endlich weil, wenn P. dies wollte, er gewiß mit mehr Worten davon gesprochen haben würde. Was die Gegengründe anlangt, so ist der letzte, von dem Treiben der Gegner hergenommen, nur ersonnen, um die Erkl. zu rechtfertigen, ruht also auf keinem historischen Grunde, kann also nichts entscheiden; daß aber P. uns so felsenfest erscheint, daß an ein Matt- und Verzagtwerden gar nicht gedacht werden könne, ist recht und billig unsrerseits, ihn selbst aber würde eine solche Meinung von sich selbst und eigner Festigkeit wohl eben so gewiß zum Falle gebracht haben, als sie seinem demüthigen, all sein Vermögen allein von Christi Kraft und Gnade ableitenden Sinne fremd war (vgl. 2 Kor. XII, 9. Phil. IV, 13.). Je mehr daher ihm sein Werk am Herzen lag, und je stärker er fühlen mochte, wieviel auf ihn selbst dabei ankam, desto mehr mußte seine Kenntniß des Menschenherzens ihn dazu antrei-

ben, Gott um die Standhaftigkeit anzurufen, deren er so sehr bedurfte. So sehe ich denn noch nichts Gegründetes gegen die leichtere Erklärung, für dieselbe scheint mir alles zu sprechen. Oder steht vielleicht der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden entgegen? Ich glaube nicht. Er wird durch διό, deßhalb, gemacht. Die Ausl. fassen ihn auf verschiedne Art, entweder bloß mit V. 12. (Lap., Grot.), oder mit allem, was V. 2—12. gesagt worden ist (Baumg., Flatt), oder mit den darin befindlichen Andeutungen seines Berufs als Heidenapostel (Scholz), oder seinen Leiden um dieses Berufes willen (Mold., Zach.); Andere, wie V. 1. angezeigt, knüpfen mit dem Anfang des Kapitels zusammen. Das einfachste und natürlichste scheint mir, die Anknüpfung an den nächsten Hauptgedanken zu versuchen. Dieser liegt nicht in V. 12., wo nur ein beiläufiger Nebengedanke vorgetragen ist, sondern in V. 8—11. Er ist aber dieser: Ich — vorzugsweise vor allen andern Aposteln, ja allein (Gal. II, 9.) — bin von Gott dazu berufen, um den Heiden den Reichthum Christi zu verkünden, und hierdurch die Verherrlichung der göttlichen Weisheit in Ausführung seines Gnadenrathes zu befördern; — würde ich laß, so würde nicht nur ich eine schwere Verantwortung auf mich laden (1 Kor. IX, 16.), sondern auch (und dies ihm Hauptsache) jener Zweck durch meine Schuld unerreicht bleiben — daher bitte ich Gott u. s. w. Dies giebt meines Erachtens einen so guten, und in der Denkart des Mannes so wohl begründeten Zusammenhang, daß wir einen andern aufzusuchen keine Ursach haben. Verhindern würde dies noch nicht, in unserm Vers Vollendung des V. 1. begonnenen Gedankens anzunehmen, denn P. liebt es sogar, von Abschweifungen so zur Sache zurückzukehren, daß er zugleich an das Nächstvorhergehende anknüpft; doch glaube ich nicht, daß dies die richtige Ansicht sey, denn theils kann ich mich nicht von der Ansicht trennen, daß sein Zweck schon bei V. 1. ein paränetischer gewesen, alles folglich, was sich nur auf ihn selbst bezieht, und dies ist auch mit unserm V. der Fall, nur zwischeneingeschoben sey, theils glaube ich, daß, wenn sein Hauptgedanke dieser gewesen wäre, er sich nun länger dabei aufhalten würde, während er doch mit V. 14. offenbar zu etwas anderem übergeht. Daher ziehe ich diese Worte noch zu dem Bisherigen, und sehe also jenen angefangenen Gedanken immer noch als unvollendet an. Es bleibt noch der Satz ἵνα

ἐστὶν δόξα ὑμῶν zu beleuchten übrig. Daß das Relativ sich auf die θλίψεις zurückbeziehe, ist neben einigen andern doch die herrschende Ansicht geblieben, wie es denn auch die richtige ist. Auch ist es kein Hebraismus, wie Einige gemeint, sondern eine rein griechische Redeform, das Relativ in Genus und Numerus nach dem Prädikat zu richten. δόξα ist bekanntlich Ehre, Ruhm, Herrlichkeit, der Satz aber: meine Drangsale sind Eure δόξα, kann keinen andern Sinn haben, als: sie dienen Euch zur δόξα, so wie oben: Christus ist unser Friede, nichts bedeuten konnte, als er ist es, welcher uns den Frieden bringt. Aber in wiefern kann P. dieses sagen? Bestimmte Antwort ist nicht leicht; denn woher sie schöpfen? Der Zusammenhang giebt nichts, P. selbst erklärt sich weder hier darüber, noch kann irgend eine andre Stelle uns etwas genaueres lehren, als was wir schon wissen, nehmlich daß seine Drangsale ihnen zum Besten dienen sollten, was auch 2 Kor. I, 6. ausgesprochen ist. Daher auch verschiedne Ansichten, oder vielmehr Vermuthungen, worunter die, daß es ihnen doch zur Ehre gereiche, einen so standhaften, oder überhaupt so trefflichen Lehrer zu haben, wohl am wenigsten in seinem Sinne (sie findet sich zuletzt bei Flatt), die von Bull., A., daß es ihnen, da er unschuldig leide, ja nicht Schmach, wohl vielmehr Ehre bringe, zu fern liegt, andere, z. B. die von Bengel, Mich., sich nur mit der von uns verworfenen Erklärung des ersten Satzes vereinigen lassen. Mir scheint, da nichts daran gelegen seyn kann, selbst Rücksichten auszufinden, in welchen er den Satz ausgesprochen haben könnte, das Gerathenste, den Satz so unbestimmt stehn zu lassen, wie er selbst ihn giebt, und übrigens nicht zu vergessen, daß wir ihm seine oratorische Bedeutung rauben, wenn wir in tiefe Forschungen über seinen Inhalt eingehn.

V. 14. Der Ausdruck κάμπτειν τὰ γόνατα als Zeichen der Anbetung findet sich auch Röm. XI, 4. XIV, 11. aus dem A. T., dort mit dem Dativ, hier mit πρὸς construirt, was keinen Unterschied in die Bedeutung bringt. Anbetung vor Gott ist gewöhnlich mit Bitte verknüpft, daher auch hier der Ausdruck Statt ich beie, flehe zu Gott. Er nennt ihn, wenn die Lesart, der wir folgen, die ächte ist, τὸν πατέρα schlechthin, beschreibt ihn aber dann V. 15. mit einigen Worten. Warum die Lesart nicht ächt seyn sollte, ist nicht abzusehn. Allein sie gewiß, wenn gleich das

Zeugniß des Syrers auch den ausgeworfenen Worten ein hohes Alter anweist; verbreitet muß sie auch gewesen seyn, da Hieron. ausdrücklich bezeugt, daß sie die der griechischen Handschr. sey; ein dogmatischer Grund kann sie nicht herbeigeführt haben, wohl aber Rücksicht auf einen sonstigen Gebrauch des Apostels die andere; im Zusammenhange liegt nichts ihr widerstreitendes, wohl aber Einiges für sie in V. 15., wie schon Hieron. bemerkte; und endlich auch der paulin. Sprachgebrauch erlaubt den Wegfall. Man vgl. Stellen wie 1 Kor. VIII, 6. Phil. IV, 20. Kol. I, 12. al. Und auch Röm. VIII, 15. Gal. IV, 6. deuten darauf hin, daß P. wollte, der Christ solle, wenn er zu Gott bete, ihn schlechthin als den Vater denken. Unter solchen Umständen kann kaum in dem bedenklichsten Gemüth ein Zweifel übrig bleiben. Nun sagt er τούτου χάριν. Um deß willen. Hat V. 13. den von uns dargelegten Sinn, so kann er mit diesen Worten nicht auf diesen hinblicken; wohl aber führen die Worte auf V. 1. zurück, und daß der Ap. dort bereits das hätte sagen können, was er von jetzt an sagt, ist keinem Zweifel unterworfen, so wie auf der andern Seite auch das in die Augen fällt, daß der seit V. 2. besprochene Gegenstand fortan nicht mehr besprochen wird. Was sollte uns da hindern, der Ansicht beizutreten, daß hier der V. 1. abgebrochene Gedanke vollendet werde? Bis jetzt ist ers noch nicht; in IV, 1. seine Vollendung anzunehmen drängt nicht nur nichts, sondern es steht auch entgegen, daß hier offenbar zu einem andern Gegenstande übergegangen wird; entweder also hier, oder nirgends findet die Anknüpfung Statt, und hier mit Bequemlichkeit; da glaube ich, wir thun es mit Sicherheit. Uebrigens scheint es, als habe V. 13. P. sich schnell besonnen, daß er noch einen Gedanken zu vollenden habe, und auf dem Wege sey, sich von neuem davon zu entfernen, und behandle darum den dort vorgetragenen Gedanken so besonders kurz, und knüpfe den letzten Satz daran, um wenigstens eine Art von Uebergang zu gewinnen.

V. 15. ἐξ οὗ, das von Calvin u. A. auf Christum bezogen wurde, kann, wie wir den Text bestimmt haben, nur noch auf τὸν πατέρα bezogen werden, auf den es aber auch bei der alten Lesart richtiger gedeutet wurde. πᾶσα πατριά. πατριὰ bezeichnet bei Herodot die Familie, aus der Einer stammt, II, 143. ἀναβήσαντι τὴν πατριὴν ἐς ἑπταδέκατον θεόν, III, 75. ἐγενε-

λόγησε τὴν πατριὴν τὴν Κύρου; dann auch einen Stamm oder Geschlecht eines Volks, I, 200. εἰσὶ δὲ αὐτέων πατριαὶ τρεῖς, αἱ οὐδὲν ἄλλο σιτέονται εἰ μὴ ἰχθῦς μοῦνον. Aus der LXX. werden Stellen angeführt, wo es für בֵּית אָבוֹת oder מִשְׁפָּחָה gebraucht wird, also die einzelen Familien bezeichnet, in welche sich die israelitischen Stämme theilten, wie es auch Act. I, 9. V, 11. Luk. II, 4. gebraucht ist. Diese Bedeutung steht daher ganz sicher, und wundern muß man sich, nicht daß die Lateiner paternitas übersetzten, sondern daß Theod. selbst, dem wenige Andre folgten, es als Vaterschaft fassen, und seine Erklärung darnach bilden konnte. πᾶσα π. heißt nicht die ganze Familie, sondern alle und jede Fam., oder jedes Geschlecht. Jenes wäre πᾶσα ἡ π. und Apg. II, 36. πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ kann nicht, wie Flatt gethan, als Beweis gebraucht werden, daß der Artikel auch bisweilen fehle. Wenn er nun sagt: jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden, so denkt man wohl am natürlichsten alle die verschiedenen Gattungen von Wesen, die in der ganzen Welt wohnen, Engel, Menschen, und wenn es sonst noch Wesen giebt. Nur an die Menschen, sowohl die Seligen im Himmel, als die noch auf Erden wohnenden zu denken, wie Beza, Wolf, Baumg., sehe ich keinen Grund. Wahrscheinlich ist wohl, daß er nur vernünftige Wesen denke, von ihrer Frömmigkeit aber (Mold., Flatt) finde ich wenigstens in den Worten nichts. Er scheint nichts anders andeuten zu wollen, als den Begriff der gesammten lebenden Schöpfung. Von ihr nun heißt es ὀνομάζεται ἐξ αὐτοῦ. Die Erklärung Bezas: appellationem filiorum dei sortitur, hat so allgemeinen Beifall gefunden, daß sie, ob auch verschieden modificirt, doch mit wenigen Ausnahmen aus dem Munde aller Erklärer wiederhallt; denn von Kindern Gottes findet sich bei allen mehr oder weniger. Ich muß gestehn, ich finde gar nichts davon in den Worten selbst. In πατριὰ kann es nicht liegen, denn zugestanden auch, P. spiele mit der Aehnlichkeit der Wörter, so steht es doch theils im Subjekt, theils liegt von Kindern nichts darin. Der Zusammenhang zwingt auch von keiner Seite dazu; wo also liegt der Grund? Mir scheint die Präp. ἐξ ein sichres Zeichen, daß P. hier vom Ursprunge aller Wesen aus Gott rede, denn von diesem ist sie Röm. XI, 36. 1 Kor. VIII, 6. gebraucht; ὀνομάζεσθαι ist freilich nicht synonym mit εἶναι, aber eben sowohl, als καλεῖσθαι in hebraisirender Sprache neben

dem Genanntwerden auch das Seyn umfaßt (ſ. Röm. IX, 7.), kann dies auch mit ὀνομάζεσθαι der Fall ſeyn, und wenn man überdies I, 21. vergleicht, ſo wird man es nicht ſo ſehr ungereimt finden, daß ὀνομάζεται für ἐστὶν ὀνομαζόμενον ſtehe, und P. den Sinn ausdrücken wolle, Gott heiße der Vater, wiefern alles Lebende im Himmel und auf der Erde Seyn und Namen von ihm habe, Namen aber in dem prägnanteren Sinne des hebr. שֵׁם gefaßt ſey, wo es nicht nur den Namen ſelbſt, nehmlich das Wort, ſondern auch den mit dem Namen verbundenen Begriff, alſo Würde und Weſenseigenthümlichkeit bezeichnet. Er ſagt alſo, von ihm gehe nicht nur das Seyn überhaupt, ſondern auch das beſtimmte Seyn aller Gattungen von Weſen aus.

Mit V. 16. fängt der Vortrag deſſen an, um was er bitte für ſeine Leſer. Was hier πλοῦτος τ. δόξης genannt wird, hieß I, 7. πλ. τ. χάριτος, denn in der δόξα liegt alles Erhabene und Herrliche von Gott, ſeine Güte eben ſowohl als ſeine Macht, oder, wenn man dies nicht zugeſtehen wollte, würde man annehmen dürfen, es werde hier das Vermögen Gottes, ihnen das Gebetene zu geben, ausgedrückt. δυνάμει κραταιωθῆναι εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Κραταιοῦν, ſtärken, kräftig machen, Judith XIII, 7. das Paſſ. Luk. I, 80. II, 40. 1 Kor. XVI, 13. In dieſen Stellen tritt nur der Erfolg, das Starkwerden ſelbſt, hervor; in der unſrigen iſt der Begriff der Paſſivität feſtzuhalten, da διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ dabei ſteht, der göttliche Geiſt alſo als die wirkende, und zwar nächſte, vermittelnde, Urſache bezeichnet wird. δυνάμει wird von Bull, Lap., Grot., durch fortitudine, constantia et robore, viribus u. dgl. überſetzt, die δύναμις alſo entweder als das Mittel der Stärkung oder als dasjenige in ihnen angegeben, was geſtärkt werden ſolle. Ich glaube aber nicht, daß etwas in ihnen δύναμις genannt werde, ſondern obwohl der Dativ inſtrumental zu faſſen iſt, mit Kraft, ſo ſcheint er doch nur als Adverbium zu gelten, auf eine kräftige Weiſe, alſo Verſtärkung des Verbi zu ſeyn. Ganz unmöglich iſt, δυν. κρατ. mit Koppe als feſt überzeugt werden zu faſſen. Da aber von dieſer Meinung ſeine Erkl. alles Folgenden abhängig iſt, ſo läßt ſich leicht erachten, daß die ganze Stelle von ihm verfehlt ſeyn müſſe. ὁ ἔσω (auch ἔσωθεν) ἄνθρωπος, der innere Menſch, Röm. VII, 22. 2 Kor. IV, 16., eine Bezeichnung, die wohl aus der platoniſchen Philo-

sophie in die jüdische (wo Philo sie hat), und aus dieser in den paul. Sprachgebrauch übergegangen seyn könnte, ist nichts anderes, als die höhere, geistige Natur des Menschen, die P. auch νοῦς nennt (Röm. VII, 23. 25.), und durchaus nicht als grundverdorben, sondern nur im unerlösten Zustande als schwach und unvermögend denkt, den Sieg über die niedere Natur (σάρξ, σῶμα τῆς ἁμαρτίας) davon zu tragen. Stark werden εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. *) kann nun wohl nichts anderes bedeuten als in Bezug auf den innern, oder nach Luthers Uebersetzung am inwendigen Menschen, so daß dieser Beisatz die beschränkende Bestimmung enthält, was es eigentlich an ihnen sey, das die Kräftigung erfahren solle. Zwar ist εἰς nicht gerade gleich ἐν, obwohl auch aus der besten Gräcität einzele Beispiele gefunden werden können, wo man sich dieser Ansicht kaum oder gar nicht erwehren kann (vgl. Goth. Aj. 80. das. Herm. Herod. IV, 113.); auch nicht völlig gleich κατά; aber doch ist der Gebrauch der Präp. als Einführung der Angabe der Beziehung, in welcher einem Gegenstande ein Prädikat zukomme, so häufig (vgl. u. a. Plat. Phädr. S. 269. E. πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικήν. Theät. S. 161. C. εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου. al.), daß wir nicht einmal nöthig haben, zu der von Vat., Lap. (ut interior homo — crescat) aufgestellten Annahme der Zweckbedeutung, oder zu Baumgartens Bemerkung: es kann aber doch seine eig. Bed. behalten, daß dadurch die Richtung alles Wachsthums und Zunehmens der Gläubigen auf den innern Menschen und die Gemüthskräfte verstanden werde, unsre Zuflucht zu nehmen.

V. 17. Κατοικῆσαι — ὑμῶν. Der Gedanke an sich hat keine Schwierigkeit. Christus wohnt im Herzen, ein Bild, dessen P. sich genau mit diesen Worten nicht öfter bedienet, wohl aber vom Einwohnen seines Geistes in uns spricht (Röm. VIII, 11.), wo aber sein Geist ist, da ist er selbst (2 Kor. III, 17.), der übrigens im Apostel lebte, und Princip seines Lebens war (Gal. II, 20.), und eben so in jedem Christen leben, und „eine Gestalt gewinnen" soll (Gal. IV, 19.). Daß wir solche Bilder nicht buchstäblich und

*) Syr., Chrys., Theod., verbinden diese Worte mit κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν V. 17.; doch ist dies so gezwungen, und die Stellung so wenig günstig, daß ich keine weitere Rücksicht darauf nehmen zu müssen glaube.

grobsinnlicher Weise deuten dürfen, liegt am Tage; aber eben so sehr auch muß einleuchten, daß wir uns ihres tiefen und köstlichen Inhalts ganz berauben, wenn wir Erklärungen Platz geben, wie die von Semler: Christus: der Umfang der richtigen Vorstellungen von seinem Endzweck, Amt, und seiner Lehre, Zach.: daß er von Euch erkannt und verehrt werde, Morus: Dicitur Ch. metonymice h. e. doctrina eius, notitia doctrinae, fructus doctrinae, non ille solum, qui in pietate inest, sed etiam, qui in spe, tranquillitate, gaudio animi et aliis bonis versatur. Aber es kann nicht anders kommen, solange wir nicht aufhören, in nackte Verstandesbegriffe auflösen zu wollen, was weder aus solchen hervorgegangen, noch überhaupt Sache des bloßen Verstehens und Begreifens ist. Daß er die πιστις als Vermittlungsursache dieses Einwohnens Christi bezeichnet, wird uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, daß sie es ist, in welcher P. das Ganze des subjektiven Christenthums, wiefern dasselbe sich auf das Verhältniß zu Gott bezieht, eingeschlossen denkt (s. zu Röm. XII, 3. S. 555 f.), und durch welche wir mit Christus sterben, und auferstehn (Röm. VI, 2. ff. VII, 4. Gal. V, 24.), und überhaupt Eins mit ihm werden. Wie aber hangen diese Worte mit den vorigen zusammen? Paulus selbst stellt die Sätze ohne alle Verbindung neben einander, giebt uns also gar nichts zur Beantwortung an die Hand. Wie nun, ists vielleicht eine Erklärung von V. 16.? Da müßte P. jenes Erstarken des innern Menschen und dies Wohnen Christi in uns für Eins und dasselbe halten, und dies hat doch sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Oder ist es ein Folgesatz, wozu ja Infinitive ohne Partikeln so häufig gebraucht werden? Noch weniger. Von der Dunkelheit nicht zu reden, welche es erzeugt, wenn beide Sätze Infinitive sind, so kann ich mich doch nicht überzeugen, daß P. das Wohnen Christi im Menschen als Folge jener erlangten Kräftigung betrachte, während doch das umgekehrte Verhältniß allein in seinem Sinne begründet zu seyn scheint, wenn er überhaupt einen zwischen beiden Statt findenden Zusammenhang nachweisen wollen sollte. So bleibt mir übrig, es als eine zweite Bitte aufzufassen. Zwar ist das Asyndeton, welches dann unläugbar ist, etwas unbequem; mehr wenn wir bedenken, daß doch ein anderes Verhältniß nicht Statt finden kann, daß er dies zweite recht wohl als ein besonderes, selbstständiges

Geschenk Gottes denken konnte, und daß im Ganzen hier eine Gradation Statt findet von höheren zu höheren Gütern bis zum πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, so wird, glaube ich, das einzig entgegenstehende Asyndeton als ein genügendes Gegengewicht dieser Auffassung nicht mehr gelten dürfen.

V. 18. Die Auslegung dieses allgemein für höchst schwierig gehaltenen Verses würde uns bei weitem leichter werden, wenn uns nicht eine Menge verschiedener Ansichten der Vorgänger vorläge, die zwar nicht alle in Berücksichtigung gezogen werden sollen, aber doch auch nicht alle mit Stillschweigen übergangen werden dürfen. Zuvörderst ist zu fragen, ob vielleicht ἐν ἀγάπῃ richtiger mit Semler zum vorigen, als mit den Uebrigen zum folg. Satze gezogen werde? In Rücksicht, daß P. die πίστις und die ἀγ. als die zwei Haupttheile des subjektiven Christenthums zu verbinden liebt (s. zu Gal. IV, 6.), würde ich mich vielleicht dazu entschließen, wenn nicht die Betrachtung, daß die folgenden Participien dadurch allzu entblößt zu stehen kämen, mich davon abhielte, und der gewöhnlichen Verknüpfungsart beitreten ließe. Nun aber wird ἀγάπη fast von allen Auslegern von der Liebe Gottes oder auch Christi gegen uns verstanden, und nur sehr wenige sind, welche sie im Menschen suchen. Dies aber halte ich für unstatthaft; denn nicht nur ist im Vorhergehenden von dieser Liebe gar nichts vorgekommen, und V. 19., wo von ihr die Rede ist, wird sie als ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ bezeichnet und als etwas noch nicht erwähntes behandelt, sondern ich glaube auch nicht, daß P. die Liebe Gottes ἀγ. ohne Artikel noch Genitiv nennen, oder irgend ein Leser bei dem bloßen Namen an sie denken könne, und nehme sie daher in dem Sinne, wie P. immer das Wort gebraucht, nehmlich von der Gott und Christum und die Menschheit, und alles Gute überhaupt mit Wärme und Innigkeit umfassenden Gesinnung, oder Gemüthsrichtung, die er wesentlich von jedem Christen fordert, und als deren Frucht er Wachsthum in der höheren sittlichreligiösen Erkenntniß ableitet (Phil. I, 9.). Die bildlichen Ausdrücke: ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι begreifen sich leicht, und bedürfen kaum der von den Sammlern hier beigebrachten Beispiele ähnlichen Gebrauchs dieser Verba bei den Profanschriftstellern. Calvin sagt: Paulus vult caritatem penitus animis nostris infixam esse, ut sit quasi bene fundatum aedificium, et pro-

funda plantatio. Nun aber fragt sich, wie sie zu construiren seyen? Daß eine grammatische Ungenauigkeit Statt finde, leidet kaum eine Frage; um ihr abzuhelfen, nehmen die meisten Erklärer eine Umstellung an, die sie aus der Bewegtheit seines Gemüths oder andern Gründen ableiten; ἵνα soll seine Stelle anstatt vor ἐν ἀγ. erst später erhalten haben, und die Partic. also zum Subjekt gehören: damit Ihr, gewurzelt und gegründet in der Liebe, im Stande seyn möget. Damit schwände allerdings das Auffallende des Nominativs, und ich würde mich gern zu dieser Auslegung bequemen, wenn ich nur die Berechtigung zur Annahme einer solchen Transposition anerkennen könnte; die Beispiele aber, die man aus dem paul. Sprachgebrauche anführt, 1 Kor. IX, 15. (eine kritisch ganz unsichre Stelle) 2 Kor. II, 4. Gal. II, 10. unterscheiden sich von der vorliegenden wesentlich dadurch, daß dort ein kurzer Objektscasus voransteht, hier aber ein langer Zusatz zum Subjekt vor der Part. gesetzt seyn würde. Ich kann mich daher noch nicht mit dieser Anknüpfung befreunden, und nehme diese Worte mit wenig Vorgängern für ein eignes Glied, wobei dann freilich die grammatische Richtigkeit nicht bestehen kann. Jetzt kommt es weiter darauf an, für was wir die Worte annehmen wollen, ob für eine neue Bitte, oder nur für Fortsetzung von der V. 17. ausgesprochenen. Im ersten Falle fände Abhängigkeit von ἵνα δώῃ ὑμῖν Statt, und die Participia ständen Statt ἐῤῥιζωμένους εἶναι (ὑμᾶς). Dann aber begreift man nicht nur nicht, warum P. die schon zweimal gebrauchte und so nahe liegende Construktion verlassen haben solle, sondern man muß sich verwundern, wie er von Etwas, das er ihnen wünscht, das Perfektum gebrauchen kann anstatt des Aorists, δώῃ ὑμῖν ἐῤῥιζωμένους εἶναι Statt ῥιζωθῆναι, zumal da er in den zwei ersten Gliedern die richtige Zeitform gesetzt. Bei der zweiten Annahme ist zwar einzugestehn, daß genaue Struktur einen Genitiv, zu ὑμῶν construirt, fordern würde; aber wer sollte das höchst unbequeme davon nicht fühlen? Selbst Griechen verlassen in solchem Falle die genaue Bahn, und gehn zu andern Constr. über, z. B. Plat. Gastm. S. 175. C. ἥκειν αὐτὸν οὐ πολὺν χρόνον διατρίψαντα; ἀλλὰ μάλιστα σφᾶς μεσοῦν δειπνοῦντας, wo der bloße Wohlklang Ursache war, Statt der unleidlich tönenden Gen. abs. σφῶν μεσούντων δειπνούντων eine andere Struktur zu wählen. Und sind vielleicht Stellen wie Hom. Il. XIV,

139—141. νῦν δήπου Ἀχιλλῆος ὀλοὸν κῆρ γήθει ἐνὶ στήθεσσι φόνον καὶ φῦζαν Ἀχαιῶν δερκομένῳ, Aesch. Prom. 199 ff. ἐπεὶ τάχιστ' ἤρξαντο δαίμονες χολοῦ, στάσις τ' ἐν ἀλλήλοισιν ὠροθύνετο, οἱ μὲν θέλοντες κτλ., schulgerechter gearbeitet als die unsrige? Paulus hat dann im Sinn, den Zustand zu beschreiben, in welchem sie sich befinden sollen, nicht eine Veränderung, die mit ihnen vorgehn soll; daher mit voller Richtigkeit Perfekt, der Nomin. aber weil er, das Unbequeme des Genitivs empfindend, die Constr. verlassen hat, und dann nichts näher liegt als der natürliche Casus für ein Prädikat, das ist der Nominativ. Hierdurch gewinnen wir nun überdies noch, was wir Anfangs aufgeben zu müssen glaubten, daß πίστις und ἀγάπη in Verbindung mit einander treten. — Ἵνα ἐξισχύσητε κτλ. Dies ist keine neue Bitte, und mit ἵνα δώῃ coordinirt, auch nicht, wie Calv. urtheilte, die zweite Frucht des Einwohnens Christi in den Herzen, sondern die Frucht, welche aus dem ganzen Zustande des Glaubens und der Liebe, bei welchem Christus im Herzen wohnt, hervorgehn soll. Es ist wahr, P. konnte auch das, was folgt, dem Vorigen coordiniren, aber er thut es nicht, wie die Form der Rede zeigt, sondern folgt seiner Weise, das Nachfolgende mit dem Vorhergehenden in Zweckverbindung darzustellen, so daß er zwar, wenn wir auf die Sache allein sehn, in fortwährender Stufenreihe aufzuzählen fortfährt, was er ihnen wünscht, aber in der Form den erst betretenen Weg verlassen hat. ἐξισχύειν, das im N. T. nicht weiter vorkommt, ist eine Verstärkung von ἰσχύειν, stark, vermögend seyn zu etwas, bedeutet aber nicht bene valere, wie Bretschn. sagt *), sondern durch Anstrengung seiner Kraft es dahin bringen, daß man etwas vermöge, so daß eine Andeutung der Schwierigkeit, zum Zwecke zu gelangen, darin enthalten ist, ähnlich wie in exaudire, wovon denn freilich Bedingung das bene valere ist. καταλαμβάνειν, etwas erfassen, erreichen, in eig. Bed. 1 Kor. IX, 24. Phil. III, 12. 13.; das Med. begreifen, mente et cogitatione assequi Apg. IV, 13. X, 34. XXV, 25. οἱ ἅγιοι sind wie allenthalben nur die

*) Auch Sir. VII, 6. bedeutet μὴ ζήτει γενέσθαι κριτής, μὴ οὐκ ἐξισχύσῃς (Al. ἰσχύσεις) ἐξᾶραι ἀδικίας nicht: nisi egregie valeas iniustum reprimere, sondern ne forte haud satis valeas ad exstirpandam iniustitiam.

Christen, und Koppe's Erkl. non homines tantum christiani, sed quisquis olim pertinebit ad regnum Christi, sive homo sive daemon fuerit, als ganz unstatthaft zu verwerfen. Was P. will, ist Einerleiheit des Erkennens dessen, was das Höchste und Größte ist, bei der Gesammtheit aller Gläubigen, die er aus dem Quell des Glaubens und der Liebe ableitet, weil er das wahre Verhältniß des sittlichen Zustandes des Menschen zur Vollkommenheit und Klarheit seiner Erkenntniß richtig würdiget (vgl. Phil. I, 9. 10. Kol. II, 2.). In den nächsten Worten τί τὸ πλάτος — ὕψος, welches die Breite u. s. w. sey (Mold. καταλ. τὸ πλάτος τί, eine rechte Breite erreichen. Eine monströse Erklärung.), hat die Auslassung des Genitivs, der uns belehrte, von was denn diese Dimensionen zu denken seyen, den Auslegern ein weites freies Feld zu Deutungen und — Träumen aufgethan, und unbebaut ists nicht geblieben. Ganz unglaubliche Dinge findet man bei Corn. a Lap. gesammelt, und auch sonst noch hie und da. Es ruhe alles wohl. Die wichtigsten Deutungen sind: 1) von der christlichen Kirche, als dem wahren geistigen Tempel Gottes, und seiner Verbreitung nicht allein über die ganze Erde, sondern auch bis in den Himmel und die Unterwelt. Er messe denselben hier in allgemeinen Ausdrücken, wie Apok. XXI, 16. bestimmte Maße angegeben werden. Die Beweise sollen darin liegen, daß zuvor vom Wohnen Christi in den Herzen (also einem ganz andern Tempel) die Rede war, desgl. in dem Worte τεθεμελιωμένοι und endlich in V. 19., wo τὸ πλήρωμα τ. θεοῦ die Kirche bedeute. So oder ähnlich Homberg, Wolf, Bengel, Mich., Cramer, Koppe. Aber wie konnten die vorhergehenden Worte darauf führen? Woher soll ein Leser die Vorstellung der Kirche nehmen, deren im Bisherigen lange Zeit gar nicht erwähnt worden ist? Aus V. 19. doch wahrlich nicht; vielmehr wenn τὸ πλήρ. dort wirklich die Kirche bedeutete (ich werde zeigen, daß dies nicht der Fall ist), so muß ja eben das, daß sie dort zum ersten Male genannt wird, jedem verständigen Leser zum sichern Beweise dienen, daß er zuvor noch nicht von ihr gesprochen habe. 2) von der Liebe Gottes. Man soll αὐτῆς ergänzen, wie Röm. II, 18. αὐτοῦ und 1 Tim. VI, 2. Vat., Grot., Baumg., Flatt. Diese Deutung fällt mit der Annahme, daß ἐν ἀγάπῃ von der Liebe Gottes handle. 3) von der Liebe Christi gegen uns. Calv., Seml., Zach.,

Tychſen, Morus, Storr, Heß. Davon gilt das oben Geſagte. 4) von der ἀγάπη, der spiritualis caritas, Carthuſ., A. Aber theils würde von ihr P. nicht eine ſo erhabene Schilderung machen, theils war hier keine ſolche Schwierigkeit des Begreifens vorhanden. 5) von der göttlichen Gnadenanſtalt für das Heil der Menſchen. Chryſ. (τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομηθὲν ἐξ ἀφορίζειας εἰδέναι. Weiter unten jedoch: τοῦτέστι τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ γνῶναι.), Theod. (τῆς γεγενημένης οἰκονομίας τὸ μέγεθος· διὰ γὰρ τοῦ μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους καὶ ὕψους τὸ μέγεθος παριστήλωσεν· ἐπαδὴ πάντα μεγέθους δηλωτικά), Bull., Wets. Dies halte ich für das Richtigſte. Die Sache erſcheint mir ſo: Durchdrungen vom lebendigſten Gefühle der Größe und bewundernswürdigen Weisheit deſſen, was Gott für die Wiederherſtellung der ganzen Menſchheit, und insbeſondere auch für die Wiederbringung der Heidenwelt gethan, iſt P. in die Erwähnung deſſen eingetreten, was er nun eben deßhalb ſeinen Leſern wünſche (V. 1). Die Epiſode V. 1—13. hat, weit entfernt, dies Gefühl in ihm zu ſchwächen, es durch die Erinnerung an die ihm ſelbſt gewordene Gnadenwohlthat, Verkündiger ſolcher Weisheit ſeyn zu dürfen, um ein bedeutendes verſtärkt. So kann er auch ihnen kaum etwas Höheres wünſchen, als daß auch ihre Gemüther von gleichem Gefühl belebt, von gleicher Bewunderung durchdrungen werden mögen. Wohl wiſſend aber, daß dies nur dadurch möglich ſey, daß ſie ſelbſt die Größe ſeiner Wohlthaten erfahren und genießen, hat er dieſe Erkenntniß nicht vorangeſtellt, ſondern den pſychologiſch richtigern Weg gewählt, ihnen zuerſt die Erfahrung, die feſte Begründung im Glauben und in der Liebe anzuwünſchen, aus welcher dann gewiß die Erkenntniß und tiefere Einſicht in das Wunderbare und Segensreiche der göttlichen Veranſtaltung, welche ſein Zweck iſt, hervorgehn wird. Nun, dahin gekommen, wo er hin will, ſetzt er anſtatt τὸ μέγεθος die ſehr oratoriſche Amplifikation τὸ πλάτος κτλ. Aber wie ſoll er nun das nennen, deſſen Größe und Herrlichkeit ſie erfaſſen ſollen? Ein Wort, es zu umfaſſen, hat er nicht, es giebt wirklich keins im ganzen Umfange ſeiner Sprache, welches dazu dienen könnte; ſoll er nun nochmals ſagen τῆς οἰκονομίας τοῦ μυστηρίου κτλ.? Das kann er nicht, es würde hier nichts weiter als die Kraft der Rede ſchwächen. In ſeinem Gemüthe liegt die Vorſtellung deſſen, was

er meint, in ihrer ganzen Herrlichkeit ausgebreitet da, von seinen Lesern, die nicht wie wir den Brief Wort für Wort interpretiren, sondern das ganze Schreiben hinter einander lesen sollten, kann er etwas ähnliches erwarten; da setzt er gar nichts hin, und ist gewiß, es könne kein Mensch an etwas anderes denken, als er selbst, weil von nichts anderm sich eine so erhabene Beschreibung machen lasse. Und wahrlich, lesen wir ihn nur, wie er gelesen seyn will; seine Erwartung wird ihn nicht täuschen, wir werden beim Lesen der Worte an nichts anderes, als eben daran, denken können. So scheint mir alles klar und leicht.

V. 19. γνῶναί τε — τοῦ Χριστοῦ *). Ein zweiter, ebenfalls von ἵνα ἐξισχύσητε abhängiger Objektsinfinitiv, durch τε sowohl als seine ganze Form sich als von dem vorigen gesondert ankündigend. Auf der Lesart von cod. A. ἀγάπην τῆς γνώσεως ruht die Erklärung von Hieron., Grot., Homb., die Liebe, welche aus der Erkenntniß Christi hervorgeht, und kann mit der gewöhnlichen und beßtbezeugten Lesart nicht vereinigt werden, daher sie hier nur zu erwähnen war. ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ wird fast durchgängig subjektiv, also von der Liebe Christi gegen die Menschheit, verstanden; nur Luther, der bis zum Jahre 1541 die Uebersetzung: die Liebe Christi, die doch alle Erkenntniß übertrifft, beibehalten, dann aber 1545 mit der jetzt gangbaren: daß Christum lieb haben viel besser ist, denn alles Wissen, vertauscht, wie es scheint aber immer denselben Sinn dabei gedacht hat (S. Anton.), hat ihn objektiv gefaßt. Es ist aber längst als ausgemacht angenommen worden, daß der Zusammenhang seiner Deutung widerstreite, wozu noch kommt, daß die zweite Uebersetzung nicht einmal sprachlich richtig ist, denn es ist nicht möglich das Particip, das zwischen Artikel und Nomen steht, als Prädikat zu letzterem zu construiren, ein Fehler, in welchen auch Anton verfallen ist, um den Sinn herauszubringen: daß Christi Liebe höher als alle Erkenntniß, d. h. dem menschlichen Verstande in ihrer Hoheit unerforschlich sey. Auch Trillers Gedanke, daß γνῶσις Objektsgenit. von ἀγάπη sey, und den Menschen bezeichne, der Christum erkenne, über welchem Christi Liebe sich reichlich er-

*) Zu diesen Worten vergl. ein Programm von Anton (Rektor in Görlitz) vom Jahre 1836. Ich habe die nöthige Rücksicht darauf genommen.

gieße, ist von Wolf gehörig widerlegt worden. Es ist also nur von der Liebe die Rede, mit welcher Christus die Menschheit umfasse, eine Liebe, deren P. auch sonst eingedenk ist (V, 25. Gal. II, 20.); auch ἀγάπη τοῦ θεοῦ wird nur in dieser Art gebraucht (Röm. V, 5. VIII, 39. 2 Kor. XIII, 13.), und ἀγ. τ. Χρ. selbst Röm. VIII, 35. auch wohl 2 Kor. V, 14. Er nennt sie ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως, die Erkenntniß übertreffend. Ueber das Verbum s. II, 7. Gewöhnlich hat es den Akkus. bei sich, aber beim Patricij darf der Genit. nicht nur überhaupt nicht auffallen, sondern auch die aus Aristot. Rep. III, 13. S. 267. A. D. angeführten Beispiele rechtfertigen ihn vollkommen. Der Sinn des Apostels ist offenbar dieser: seine Leser sollen dahin gelangen, nicht nur die Größe, Herrlichkeit und Weisheit des göttlichen Erlösungsplanes überhaupt gehörig zu erfassen, sondern auch insbesondere von der Liebe, mit welcher Christus die Ausführung desselben übernommen und vollzogen hat, eine lebendige, mit Erfahrung und Genuß verbundene Erkenntniß gewinnen; sie sey zwar so überschwänglich groß und reich, daß sie vollkommen zu umfassen kein menschlicher Verstand ausreiche, aber ihr Ziel müsse dennoch ihre völlige Erkenntniß seyn und bleiben. So betrachtet, verschwindet auch der scheinbare Widerspruch zwischen γνῶναι und ὑπερβ. τ. γνώσεως. Auch daß er die richtige Ordnung der Gedanken beobachtet, muß am Tage liegen. Denn vom Allgemeinen geht er zum Besondern, von dem bloßen Gedanken zur herrlichen Offenbarung desselben über, und ist also auch hier in fortwährender Steigerung begriffen. — ἵνα — τοῦ θεοῦ. Der Zweck, um deßwillen er ihnen das Vorhergehende wünscht, also wieder etwas höheres, und, da er hiermit schließt, die höchste Stufe, welche sie nach seinem Sinn erreichen sollen und erreichen können. Schon dies allein, auch ohne alle Rücksicht auf das, was bei I, 23. über πλήρωμα und πληροῦν gesagt worden ist, würde uns belehren müssen, daß hier nicht nur von der Aufnahme in die Kirche Christi die Rede seyn könne, und daher Aretius, Teller, Koppe, und wer etwa sonst noch diese Ansicht theilt, schlechthin damit abzuweisen sind, indem Paulus, der von dem Gedanken an die Aufnahme der Heiden in die Gemeinschaft Gottes oder die Kirche ausgegangen, und in seinen Wünschen und Gebeten immer höher emporgestiegen ist, unmöglich als das höchste aller Güter wieder ihre Aufnahme in

dieſelbe ausſprechen kann. Eben ſo wenig finde ich Grund, das πληροῦσθαι mit Flatt erſt in dem künftigen Leben zu denken. Nicht nur zeigt ſich in den Worten keine Spur, daß er daran gedacht, kein einziger Beiſatz, etwa wie ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, oder ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Χριστοῦ u. dgl., ſondern es möchte ſich auch in allen paul. Briefen nicht Eine Stelle finden, wo er mit ſeinen Wünſchen, Gebeten, Ermahnungen, über die Grenzen der Zeitlichkeit hinausginge. Ja es ſcheint mir ein Verkennen ſeines immer idealiſirenden Geiſtes zu ſeyn, wenn wir darum, weil wir im wirklichen Leben das, wovon er ſpricht, nicht eintreten ſehen, uns zu der Annahme bequemen wollten, er fordere dies auch nicht, und wolle es erſt im künftigen eintreten ſehn. Wenn wir nun aber von dem Standpunkte aus, daß er ihnen das Höchſte wünſche, was ſie erreichen ſollen und können, und bemerkend, daß er im Vorhergehenden nicht von Gütern, Genüſſen und Seligkeiten, ſondern von geiſtigen und ſittlichen Zuſtänden geſprochen hat, alſo offenbar auch hier von ſolchen ſprechen muß, die Frage aufſtellen, was wohl er, der Mann, deſſen Geſinnungen und Denkformen wir aus der Geſammtheit ſeiner Briefe kennen müſſen, hier als das Höchſte denken und ſeinen Leſern wünſchen könne: iſt es da nicht ſehr natürlich, daß unſer Gedanke ſich faſt unwillkürlich auf die δόξαν τοῦ θεοῦ hinrichtet, von der er Röm. III, 23. ſagt, daß die Menſchen ſie haben ſollten (dies liegt im ὑστερεῖσθαι), aber nicht haben, dann V, 2., daß die Chriſten auf ſie hoffen, 1 Theſſ. II, 12. aber, daß uns Gott zum Empfang derſelben einlade, und die wir mit Berückſichtigung von Eph. IV, 23 f. Kol. III, 10. in nichts anderes als eine geiſtig-ſittliche Aehnlichkeit mit Gott ſetzen können? Nun aber, was Einem fehlt, davon iſt er leer; wenn er es empfängt oder ſich aneignet, wird er damit erfüllt, πληροῦται. Nichts daher natürlicher, als daß P., der etwas dieſer Art hier nothwendig meinen muß, wie der Zuſammenhang uns lehrt, auch dies ihm ſo geläufige Verbum brauchte. Er hätte nun freilich das, womit ſie erfüllt werden ſollten, unter verſchiedenen Formen ausſprechen können, aber ſchon die Sitte der griechiſchen Sprache führte ihn dahin, kein anderes Wort als πλήρωμα zu ſetzen, und alſo die ſittliche Vollkommenheit, die er meint, nicht δόξαν, ſondern πλήρωμα τ. θεοῦ zu nennen. So bedeutet nun zwar das Wort nicht eigentlich Vollkommenheit, ſondern das, wovon Gott voll iſt,

d. h. was er ganz und in höchster Fülle besitzt, aber dies ist nichts anderes als eben jene δόξα, welche wir erlangen sollen, oder sittliche Vollkommenheit. πᾶν τὸ πλ. ist nicht alle, alle mögliche, allerlei, wie Luther es übersetzte, denn dies erlaubt der Artikel nicht, sondern die ganze Fülle Gottes. Auch εἰς erklärt sich leicht. πληροῦσθαι ἐν τ. πρ. finden wir V, 18., hier aber, wo die Rede von einem Vorwärtsschreiten zum noch entfernten Ziele ist, hat die Präp. der Ruhe sich mit Recht in die der Bewegung verwandelt. Der Sinn ist also: damit Ihr immer mehr mit aller Vollkommenheit erfüllt werdet, bis Ihr endlich die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit erreicht habt; kürzer: damit Ihr erfüllt werdet bis zur ganzen Fülle Gottes. So scheint mir alles klar und wohlbegründet. Hören wir nun noch die vornehmsten Ausleger. Eine Entwickelung des Gedankens in seinem Inhalt und seiner Form dürfen wir nicht erwarten, sie lag nicht im Geiste der früheren Exegese; aber ähnlichen Inhalt geben doch die Meisten an. So Chrys., der neben einer ganz falschen Erkl. fast genau die unsrige giebt. Er sagt: πλ. τ. θεοῦ λέγει ἢ τὸ γνῶναι ὡς ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ προσκυνεῖται ὁ θεός, ἢ προτρέπων οὕτω σπουδάζειν ὥστε πληρωθῆναι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεός, und ähnlich Ec., Bull., Lap.; noch näher Baumg., der πλ. τ. θ. ganz bestimmt von der Vollkommenheit Gottes verstand, und dann auslegte: Sie sollten erfüllet werden mit derselben, und so lange, bis die ganze im N. T. geoffenbarte Herrlichkeit Gottes in ihnen verkläret werde, sie eingenommen und durchdrungen habe; nur daß er ohne Noth eine Anspielung auf die Erfüllung des jüdischen Tempels mit der Herrlichkeit Gottes darin fand, die Michaelis noch mehr mißbrauchte, um den ganzen Satz von einem Wohnen Gottes in ihnen, wie einst in jenem Tempel zu verstehn. Auch Calvin und Beza (ut in vobis abundent quaecunque ad nostram illam in deo perfectionem requiruntur) halten sich noch mehr an das Richtige. Die meisten andern weichen darin ab, daß sie mehr an die mancherlei vollkommnen Gaben und Güter denken, als an die Vollkommenheit (Calth., Grot., Cal., Wolf, Mald., Zach., Mor., Flatt.). Viel zu eng Wat. von der plena dei cognitio, welche Semler in πληροῦσθαι allein fand, so daß ἵνα π. τ. πλ. τ. θ. einen besondern Zwecksatz

geben sollte: und also die gesammte Fülle Gottes (die Gott hat zu Stande bringen wollen) bewerkstelliget werde.

V. 20. 21. Der Apostel schließt mit einer Doxologie, deren er bekanntlich seiner Rede gern, selbst manchmal mitten im Fluß derselben, beizufügen pflegt. Dann sind sie gewöhnlich kürzer; eine längere, wie hier, wo sie am Schlusse einer Gedankenreihe steht, findet sich Röm. XVI, 25—27. Ihre bestimmte Form hat die unsrige dadurch erhalten, daß sie unmittelbar auf die Darstellung dessen folgt, was er seinen Lesern erbitte. Es versteht sich, daß ὁ δυνάμενος ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι Gott ist. ὑπὲρ ist nicht Adv., wie Bengel glaubte, sondern Präp.; er vermag über alles zu thun, d. h. mehr als alles. Jetzt sollte sogleich folgen ἃ αἰτούμεθα, allein es genügt dem Ap. noch nicht, was er gesagt hat, die Macht Gottes soll noch erhabener dargestellt werden; darum setzt er ὑπερεκπερισσοῦ hinzu, eine der alten guten Sprache wahrscheinlich ganz unbekannte Zusammensetzung (ἐκ περισσοῦ Plat. Protag. S. 338. C.); Bretschn. führt Dan. III, 25. an, aber dort steht bloß ἐκπερισσοῦ. Paulus, den Compositis sehr zugethan, weil die Simplicia der Stärke seiner Empfindung nicht entsprechen, braucht das Wort (als ein Wort denkt mans wohl am beßten) als bloßes Adverbium, über die Maßen sehr, 1 Thess. III, 10. V, 13.; wegen des in περισσὸς liegenden Comparativbegriffs aber fügt er hier im Genitiv an, was eigentlich, zu πάντα construirt, im Akk. nachfolgen sollte. So nennt er Gott den, welcher mehr als alles, weit über alles hinaus thun kann, was wir uns erbitten oder denken mögen, und zwar vermöge der in uns wirkenden Kraft. ἐνεργεῖσθαι ist ohne Zweifel Medium (vgl. zu Gal. V, 6.), ἐν ἡμῖν aber deutet darauf hin, daß er auch hier nicht von dem spricht, was Gott in zeitlichen Dingen dem Menschen gewähren kann, sondern daß er, wie überhaupt seit V. 14., den innern geistigen Segen Gottes allein im Gemüthe hat. αὐτῷ ἡ δόξα, nehml. ἐστω. δόξα ist hier und in allen Doxologien Ehre, Lob und Preis. Die gemeine Lesart ἐν τῇ ἐκκλ. ἐν Χ. Ἰ. wird insgemein so behandelt, als wenn τῇ ἐν Χ. Ἰ. dastände. Dies würden wir aber nicht anerkennen dürfen, sondern ἐν Χ. Ἰ. mit αὐτῷ ἡ δόξα verbinden: ihm sey Preis in Christo, was ähnlichen Sinn gewährt, wie εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. I, 8. VII, 25. Kol. III, 17. Wiefern nehmlich

Chriſtus der Vermittler alles deſſen iſt, wofür Gott Dank und Preis erhält, kann auch der Dank nur in ihm erfolgen, d. h. mit einem auf ihn gerichteten Gemüth, und vermöge der Gemeinſchaft, in welcher es mit ihm ſteht. Nun aber iſt die Auktorität für καὶ ſo groß, daß wir ihr folgen mußten, und wenn wir nicht vielleicht der Meinung, die auch Koppe hatte, Raum geſtatten, daß ἐν τῇ ἐκκλ. ein, freilich uraltes, Gloſſem von ἐν Χριστῷ ſey, ſo müſſen wir einer andern Auslegung folgen, daß nehmlich die δόξα Gott gegeben werden ſolle einmal ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, in der Gemeine, wodurch bloß der Raum beſtimmt wird, und ἐν X. Ἰ., in dem eben angegebenen Sinne. εἰς πάσας — αἰώνων, wörtlich bis in alle Menſchenalter der Zeitperiode der Zeitperioden, womit offenbar nichts ausgedrückt werden ſoll, als bis in alle unendliche Zeit hinaus.

Viertes Kapitel.

Seiner Sitte getreu, den dogmatiſchen Belehrungen, die er giebt, unter der Form gezogener Folgerungen eine Reihe von Ermahnungen beizufügen, denen er durch die vorangehende Erwähnung der göttlichen Wohlthaten und der hohen Beſtimmung des Chriſten einen beſſern Eingang bereitet zu haben hofft, geht P. auch in dieſem obwohl an chriſtlichen Lehrgedanken ſo ausnehmend reichen, doch in ſeiner Tendenz durchaus praktiſchen Schreiben zu Aufſtellung ſittlicher Anforderungen an ſeine Leſer über, die jedoch mehr als in andern Briefen mit unterſtützenden Sätzen aus dem Gebiete der Glaubenslehre durchflochten ſind. Die Unregelmäßigkeiten der Schreibart, welche dem paränetiſchen Theile ſeiner Briefe eigen zu ſeyn pflegen, finden ſich auch hier hin und wieder, doch minder häufig und auffallend als im Römerbriefe.

V. 1. παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, dieſelbe Form des Uebergangs von der Lehre zur Ermahnung wie Röm. XII, 1. Mit den Worten ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ wollen wir zwar nicht ſo ſpielen, wie manche ältere Ausleger, und am meiſten Chryſoſt. eine ganze Homilie hindurch; aber zugegeben mag werden, daß in

ihnen die oratorische Absicht liege, durch Erwähnung dessen, was er für das Christenthum der Heiden duldet, nicht etwa, wie Koppe wollte, Mitleid für sich anzuregen, oder durch das Beispiel seiner auch der Fesseln sich nicht schämenden Demuth zur Nachahmung aufzufordern, aber doch seiner Ermahnung leichtern Eingang zu verschaffen, wiefern der, welcher Wohlfahrt und Freiheit hingegeben hat, um die göttliche κλῆσις an die Heiden zu bringen und ihnen in ihrer Reinheit zu erhalten, wohl ein Recht hat, von ihnen zu begehren, daß sie durch ihre Benutzung derselben sich würdig beweisen, sie empfangen zu haben, und nicht durch widersprechendes Thun ihm den Schmerz bereiten, ohne Frucht gearbeitet zu haben. ἐν κυρίῳ wollten, nach dem Vorgange einiger älteren, Semler und Koppe lieber mit παρακαλῶ verbinden, damit es eine Beschwörung bei Christo würde, wie er Röm. XII, 1. διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, 1 Kor. I, 10. διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν J. X. bittet, und Phil. II, 1. παράκλησις ἐν Χριστῷ gedeutet wird; aber, obwohl nichts unmögliches hierin liegt, so spricht doch die Stellung mehr für die Verbindung mit ὁ δέσμιος, die daher auch von den Uebrigen festgehalten worden ist. Die gewöhnliche Erkl. seit Chrys. ist um Christi willen; sie enthält auch nichts falsches, denn das war Paulus, aber da er nicht διὰ τὸν κύριον sagt, und ἐν nicht propter bedeutet, so läßt sich nicht gewiß behaupten, daß dies der Sinn seiner Worte sey. So viel nur ist gewiß, daß er einen nahen Zusammenhang zwischen seiner Gefangenschaft und seinem Seyn in Christo andeuten will, der ja auch Statt fand; aber welchen ganz genau? Es läßt sich kaum bestimmen. περιπατῆσαι — ἐκλήθητε. Die κλῆσις ist hier, was sie sonst ist, nicht felicitas per Ch. destinata atque parata (Koppe), sondern die von Gott empfangene Einladung zur Theilnahme an seinem Reiche und der Verheißung, ἧς ἐκλήθ. für ᾗ, wie I, 6. ἀξίως τῆς κλήσεως περιπατεῖν heißt demnach: so wandelt, wie ein solcher ohne eigenes Verdienst an Euch ergangener Ruf eines solchen Rufers es fordert, also mit der gebührenden Beachtung sowohl dessen, welcher ruft, nehmlich Gottes, als auch dessen, wozu er ruft, nehmlich der Theilnahme am verheißnen Heil. So ists im Wesen ganz dasselbe wie ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς 1 Thess. II, 12., und wiefern das Evangelium nichts anders ist, als die Kunde von diesem Ruf, auch

einerlei mit πολιτεύεσθαι ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ X. Phil. I, 27. Es ist aber offenbar, daß in diesen Worten eine ganz allgemeine Ermahnung enthalten ist, wie auch Röm. XII, 1. 2. die Reihe der Ermahnungen mit einer solchen anhebt.

V. 2. Schon hier erfolgt der Uebergang ins Specielle. Ob ein besonderer Grund für die Ermahnungen vorhanden war, die hier gegeben werden, mag hier unentschieden bleiben. Doch glaub' ich nicht. Die Elemente, aus welchen die ersten Gemeinen zusammengesetzt waren, und die Einwirkungen der antipaulinischen Partei, gaben Veranlassung genug zur Spaltung und Uneinigkeit, als daß P. nicht allenthalben hätte nothwendig finden sollen, zur Einigkeit zu ermahnen, auch wo nicht eben schon offne Spaltung herrschte. — ταπεινοφροσύνη, Kol. III, 12. wie hier in Gesellschaft der πραότης und μακροθυμία, Phil. II, 3. Demuth, τὸ ταπεινὰ φρονεῖν, niedrige Meinung von sich selbst, und Zufriedenheit mit der von Gott angewiesenen Stellung; ihr Gegentheil κενοδοξία (Phil. l. l. vgl. zu Gal. V, 26.), und τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν (Röm. XII, 16.). πραότης, Sanftmuth, Gal. V, 23. VI, 1. al. Diese beiden Tugenden sind hier in unläugbare Verbindung gesetzt. Die dritte, die μακροθυμία, Langmuth, d. h. eine Gemüthsstellung, welche über empfangene Kränkungen sich nicht so leicht erzürnt, sondern eher trägt und duldet, Röm. II, 4. Gal. V, 22. al., wird in den Ausgaben den vorigen parallel gestellt, und nach μακροθ. Komma oder Kolon gesetzt. Ich glaube, mit Unrecht; denn hätte P. dies gewollt, so hätte er μετὰ nicht wiederholt, sondern καὶ μακροθυμίας gesetzt. Ich verbinde es daher mit ἀνεχόμενοι ἀλλήλων. ἀνέχεσθαι (wovon ἀνοχή, Röm. II, 4. u. sonst), ertragen, erdulden; τινός, Jemand ertragen, d. h. Geduld mit seinen Fehlern, Mängeln, haben, auch wohl Gelassenheit üben bei seinen Beleidigungen, Kol. III, 13. in Verbindung mit χαρίζεσθαί ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν, 2 Kor. XI, 19. Dieselbe Tugend wird Gal. VI, 2. ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν, und Röm. XV, 1. τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν genannt. Sie aber ist es gerade, wozu, wie Jeden die eigene Erfahrung lehren mag, die μακροθυμία am meisten Noth thut. Der Nominativ des Particips hat besonders den früheren Auslegern um Wolfs Zeiten mancherlei Noth gemacht, um den Ap. gegen die Anklage des Solöcismus zu vertheidigen; uns macht er weniger, indem wir

theils seine Schreibart in Ermahnungen kennen, theils eine Constr. nach dem Sinne wahrnehmen, wiefern nehmlich περιπατῆσαι mit ἵνα περιπατῆτε gleichgeltend war, und ein Akkus. zu παρακαλῶ ὑμᾶς construirt uns fast unerträglich erscheinen würde. ἐν ἀγάπῃ hat Lachm. zum folgenden Gliede gezogen, mich dünkt, ohne Noth, und wenig gefällig. Zu ἀνεχ. ἀλλ. paßt es sehr wohl, wenn man bedenkt, daß die ἀγάπη allein es ist, welche das ἀνέχεσθαι μετὰ μακροθυμίας möglich macht; ἡ ἀγ. μακροθυμεῖ (1 Kor. XIII, 4.), und wahrlich sie allein.

V. 3. Eine neue Ermahnung, ob auch verwandt den vorigen durch die Einerleiheit der Quelle, woraus hier alles fließen soll. σπουδάζειν mit folg. Inf. wie Gal. II, 10. ernstlich darauf bedacht seyn, etwas zu thun. τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος, die Einheit des Geistes zu bewahren, oder zu erhalten. Diese Einheit des Geistes wird verschieden gedeutet; am unrichtigsten wohl von Grotius als unitas ecclesiae, quae est corpus spirituale, indem hiervon doch gar nichts in den Worten liegt; als eine durch das göttliche πνεῦμα gewirkte Einigkeit (also genit. caussae efficientis) von Chrys. und Beza; von dergleichen Wundergaben des h. Geistes, welche Juden und Heiden empfangen hatten, und in Gefahr standen zu verlieren, wenn sie nicht einträchtig lebten, Michaelis; von dem gemeinsam empfangenen Geiste, welcher sie verbinden sollte, Heß; die meisten jedoch denken nur an Einerleiheit der Gesinnungen, oder innere geistige Verbundenheit. Ich glaube, wir ergreifen den beßten Weg, wenn wir als die Sache selbst, von der er rede, diese Geisteseinheit annehmen, aber dabei nicht vergessen, daß Paulus dieselbe von nichts anderm herleitete, als von dem in ihnen wohnenden, und Alle zu gleichem Sinne führenden göttlichen Geiste, und hierin die Ursache finden, warum er, jene meinend, dennoch nicht τοῦ νοὸς schrieb, sondern τοῦ πνεύματος. Es soll aber dies geschehen ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. Denn auch hier wieder kann ich Lachm., der diese Worte mit ἓν σῶμα κτλ. in Verbindung darstellt, nicht beistimmen. Gewiß nun ist, daß P. das Mittel angiebt, durch welches die Einheit des Geistes soll erhalten werden. Aber was meint er unter dem Verknüpfungsbande des Friedens? Fast einstimmig, wenn auch nicht alle mit bestimmten Worten, antworten die Ausleger, es sey der Friede selbst, so daß sie ent-

weder diesen als wirkende Ursache denken, oder εἰρήνης bloß als Erklärung, welchen σύνδεσμον er meine. Den Frieden verstehn sie theils vom innern Seelenfrieden, theils von dem Frieden, den Christus zwischen Juden und Heiden gestiftet hat (Bach.), theils von der Verträglichkeit (Koppe), theils von einer pax externa (Mor.). Ich kann nicht beistimmen, wieviel ich auch darüber denke. Vom innern Seelenfrieden (tranquillitas animi, quae est spirituale vinculum unitatis, quum nutrit eam atque conservat. Carth.) möchte ichs zugeben, wenn ich nur begriffe, wie εἰρήνη so für sich allein, und wo kein Zusammenhang darauf führt, ihn bedeuten könne; die durch Christum gestiftete Vereinigung, wenn ich auch zugeben wollte, daß hier, wo schon lange nicht mehr von ihr die Rede ist, ohne allen Beisatz an sie gedacht werden könnte, vermag ich doch nicht als Mittel der Erhaltung geistiger Verbundenheit anzusehn, wiefern sie selbst es ist, welche zu bewahren und nicht fahren zu lassen, oder gar selbst zu zerstören, er sie ermahnen will; Verträglichkeit oder Friedfertigkeit bedeutet εἰρήνη nicht; endlich aber die innere Einigkeit durch den äußern Frieden erhalten zu wollen, scheint mir eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses, ein Unternehmen, eben so gedeihlich, als wenn Einer den Grund seines Gebäudes durch ein tüchtiges Dach zu stützen hoffte. Dies hat mich, so oft ich bisher die Stelle zu erklären hatte, bei dem Bande des Friedens mich immer an die Liebe zu denken genöthiget, denn diese ist es, auf welcher allein Gleichheit der Gesinnungen, Ansichten und Bestrebungen ruht, und durch welche wahrer Friede und herzliche Verbundenheit des Gemüthes hervorgerufen wird. An sie zu denken ist hier leicht, denn sie ist eben genannt worden, und selbst ein gewisser Parallelismus der Glieder führt auf sie hin, und sie wird endlich Kol. III, 14. ὁ σύνδεσμος τῆς τελειότητος genannt. Demnach ist der Genitiv objektiv zu fassen, P. nennt die Liebe das Verknüpfungsband des Friedens, d. h. dasjenige, was den Frieden (der Begriff ist weiter als der von ἑνότης τοῦ πνεύματος, umfaßt aber diese mit) zusammenknüpft, d. h. stiftet und erhält. Ja ich muß erstaunen, daß unter allen Vorgängern, deren Arbeiten ich gesehen habe, nur der einzige Bengel auf dieser Seite steht, mit den Worten: vinculum, quo pax retinetur, est ipse amor. Doch kann mich dies nicht abhalten, die Erklärung, die in sich die Merkmale der Wahrheit trägt,

und einen ächt pauliniſchen Sinn giebt, als die richtige hier aufzuſtellen.

V. 4. In Bezug auf die Worte ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα macht es einen weſentlichen Unterſchied, ob P. darſtelle oder ermahne. Thut er das letztere, ſo kann πνεῦμα nur Geiſt, d. h. Geſinnung, bedeuten, und er ſagt ſeinen Leſern, ſie ſollen Ein Leib und Ein Geiſt ſeyn, d. h. unter einander ſo verbunden wie ein einziges Weſen, das aus Einem Körper beſteht, und Einen, das Ganze regierenden Geiſt hat, alſo durch Einerleiheit der Geſinnungen und Beſtrebungen aufs innigſte verbunden, was Apg. IV, 32. ſo ausgedrückt iſt: τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία. Mehrere Ausleger, Lap., Koppe, Morus, haben es ſo (Semler als Wunſch) gefaßt. Zur Vertheidigung dieſer Anſicht läßt ſich ſagen, daß die nächſten Worte καθὼς καὶ ἐκλήθητε κτλ. das Motiv dazu zu enthalten ſcheinen, und es wenigſtens nicht unmöglich ſey, daß der Schreibende erſt hierdurch darauf geführt werde, die V. 5. 6. aufgeſtellten Momente, welche alle dazu dienen ſollen, ihnen die Nothwendigkeit, die ἑνότης τ. πν. zu erhalten, ins Gemüth zu führen, in dieſer Form auszuſprechen. Aus dieſen Gründen habe auch ich eine Zeitlang nach dieſer Seite hin geſchwankt. Dennoch aber mich der gewöhnlichen Auffaſſung (der auch Winer Gr. S. 469. **) beitritt) anzuſchließen, bewegen mich folgende Rückſichten: erſtlich, daß dieſe Worte eben ſowohl als V. 5. 6. als Motive der Ermahnung V. 3. betrachtet werden können, und in der Form des Ausdrucks mit jenen ſo genau übereinſtimmen, daß die Unterbrechung mir nicht als zwingend für die andre Anſicht erſcheinen kann; und zweitens, daß es auffallen müßte, wenn P., offenbar bemüht, alle Momente für ſeine Ermahnung, die er irgend im Weſen des chriſtlichen Inſtituts auffinden kann, zuſammen zu ſtellen, des in allen wohnenden Einen Geiſtes vergeſſen haben ſollte, deſſen er doch 1 Kor. XII, 8. 9. 11. 13. für gleichen Zweck ſo nachdrücklich erwähnt. Folgen wir aber dieſen Gründen, ſo kann über das, was er unter dem πνεῦμα meine, keine Frage mehr ſeyn, es iſt dann gewiß nicht mehr die Geſinnung, ſondern der Geiſt Chriſti, welchen ſie empfangen haben, und welcher in ihnen das ſeyn ſoll, was ſie bewegt und leitet, woraus nun, da dieſer nur Einer iſt und ſeyn kann, und immer und in Allen ſich ſelbſt gleich bleiben muß, jene ἑνότης

τοῦ πν. hervorgehen muß. In Bezug auf die Worte ἓν σῶμα würde es an und für sich möglich seyn, ἐστὲ oder auch ἐσμὲν hinzu zu denken; da aber bei ἓν πν. nur noch ἐστὶν ergänzt werden kann, so ist es wohl richtiger, eben dies auch hier zu denken. So sagt er: Ein Leib ist es, und Ein Geist, und der Sinn muß dieser seyn: Die Gesammtheit Aller, die zur Gemeine Christi gehören, ist Ein Körper, und wird von Einem und demselben göttlichen Geist regiert. In sofern also sind Alle einander gleich, sind Glieder dieses Einen Leibes, und müssen denn auch Eines Sinnes unter einander seyn. Die Worte καθὼς — κλήσεως ὑμῶν unterbrechen die V. 5. 6. fortgeführte Reihe so, daß man fast annehmen muß, P. habe, als er sie niederschrieb, dieselbe noch nicht so vollständig gedacht gehabt, wie er sie nachher ausführt. καλεῖν wird zu fassen seyn, wie immer und V. 7., und gewiß nicht mit Morus übersetzt werden dürfen: instituti estis, indem dies ganz verschiedene Dinge sind. Eben so wenig werden wir Grund finden, in seine Trennung der Worte ἐν μιᾷ ἐλπίδι von ἐκλήθητε einzugehn, oder ἐν durch propter zu übersetzen. Vielmehr werden wir uns an das erinnern, was schon bei Gal. I, 6. bemerkt wurde, daß P. bei καλεῖν nicht εἰς, sondern ἐν auch da zu setzen pflegt, wo unläugbar εἰς oder ἐπὶ mit Dativ stehen könnte, wiefern der Zweck der geschehenen Einladung ausgedrückt werden soll, und also Chrys. Erkl. durch ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς mit der Mehrzahl der Ausleger für die wahre ansehn. Ueber ἐλπὶς τῆς κλήσεως s. zu I, 18. Der Zweck dieses Satzes kann nun nicht mehr der seyn, das ἓν πν. zu begründen, sondern nur die in jeder Hauptbeziehung Statt findende Gleichheit der Stellung Aller auch durch Hindeutung auf die Hoffnung darzustellen, zu welcher sie berufen sind.

V. 5. 6. εἷς κύριος, nehmlich ἐστὶν, es ist Ein Herr, nehmlich dem wir alle unterthan sind, und hierin wieder vereint und zum angemeßnen Denken und Leben, also auch zur innern Verbundenheit verpflichtet: Dieser Herr ist Christus, wie 1 Kor. VIII, 6. μία πίστις kann subjektiv genommen werden und objektiv, und ist auch beides von den Ausl. geschehn, nicht ohne Einfluß des Parteienstreits. Wiefern P. gewiß nie diesen Unterschied machte, sondern nur wir bei der Auslegung, wo der Zusammenhang es fordert, zur objektiven Fassung (der seltneren) unsre Zuflucht nehmen, hier aber ein solcher zwingender Zusammenhang

nicht Statt findet, scheint die subjektive Fassung die vernehmste seyn zu müssen. Wiefern aber die πίστις nicht Eine seyn könnte, wenn sie ein verschiedenes Objekt hätte, wird P. gewiß auch eine objektive Einheit angenommen, und gedacht haben, indem er schrieb: es ist Ein Glaube. Wir haben alle Einen Glauben, d. h. wir erwarten alle unser Heil aus Einem Quell; denn wir haben seinen Grund, das Wort in weiterem Sinne als dem oft erläuterten vom Glauben an Christum zu verstehn. ἓν βάπτισμα, Eine Taufe, nehmlich εἰς Χριστόν (Röm. VI, 3. Gal. III, 27.); auch dies ein Moment der Vereinigung. Fast auffallen kann es hier, daß des Abendmahles nicht erwähnt wird, von dem er doch selbst 1 Kor. X, 17. sagt, ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. Dachte er bloß nicht daran, oder lag ein Grund des Nichterwähnens in Verhältnissen, die wir nicht kennen? — Endlich εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, Einer ist Gott und Vater Aller; auch der, welchen wir als unsern Gott und Vater, beides zugleich und in Einem Begriffe, denken und verehren, ist Einer; auch in dieser Hinsicht also sind wir alle einerlei gestellt. Die Untersuchungen der dogmatischen Ausleger, ob in diesen Worten die ganze Trinität, oder nur eine Person derselben, und welche Person in jedem der drei folgenden Glieder angedeutet werde, sind aus den neueren Commentaren längst verschwunden, und wir ziehn sie nicht wieder herein. Wir nehmen das Folgende als eine Amplifikation, dazu bestimmt, die in der Einheit Gottes enthaltenen Momente der Vereinigung deutlicher hervorzuheben. Es geschieht dies mit Hülfe dreier verschiedenen Präpositionen, wie P. gern thut, wenn er das Ganze des Verhältnisses Gottes oder Christi zur Welt oder Menschheit oder Christenheit nach seinen verschiedenen Seiten darstellen und erschöpfen will (S. Winer Gr. §. 54, 6.). Das erste Prädikat, ὁ ἐπὶ πάντων wird ohne Zweifel richtig von Chrys. ὁ ἐπάνω πάντων erklärt, und soll dazu dienen, Gott als den Einen, über Allem, oder auch über allen Menschen, Waltenden, den Herrn über Alles (oder Alle) zu bezeichnen; vgl. Röm. IX, 5. Minder passend, wenigstens zu eng, zu sehr nur den Zweck der Stelle berücksichtigend, ist Bengels super omnes cum gratia sua eminens, und ganz falsch Koppes Gleichsetzung von ἐπὶ mit ἐν. διὰ πάντων, προνοῶν, διοικῶν, sagt Chrysost., und die Meisten folgen ihm;

Bengel: per omnes operans per Christum; Andre, er braucht alle als seine Werkzeuge. Das einfachste scheint, daß Gott als der Alles oder Alle durchdringende, und in sofern dann freilich auch in Allen wirkende dargestellt werden solle. Endlich ὁ ἐν πᾶσιν; οἰκῶν sagt Chrys., und dies gewiß das richtige (eigentlich nur ὤν), der in Allen lebende, wohnende, und wirkende. ἡμῖν und ὑμῖν, welche wir ausgeworfen, waren sicher nichts als erklärende Zusätze. Mit ihnen fällt aber auch jede äußere Genusbestimmung hinweg. Die gewöhnliche Meinung ist, daß wir lauter Maskulina haben, Morus nahm zwei Neutra an; entscheiden läßt sich kaum. Zwar ἐν πᾶσι scheint als Mask. gedacht werden zu müssen, wiefern Gott nicht in leblosen Dingen wohnend gedacht zu werden pflegt, aber daraus folgt noch nicht, daß auch πάντων beide Male Mask. seyn müsse. Der Zusammenhang kann nicht entscheiden. Allerdings konnte P. nur von der speciellen Beziehung Gottes zur Menschheit, oder gar zur Christenheit reden wollen, aber er konnte auch andeuten wollen, wie der Eine, welchen die Christen ihren Gott und Vater nennen, der über Alles erhabene, Alles durchdringende, in Allen wohnende und lebende Allvater sey; und fast will dies mir, wiefern es theils erhabener ist, theils jene speciellen Beziehungen mit umschließt, als das Bessere erscheinen.

V. 7. Nachdem nun gezeigt ist, wie in dem, was wesentliche Heilsgüter sind, alle Gläubigen einander gleich gestellt, und durch die heiligsten Bande verbunden sind, also gewiß Ursache haben, sich als Eins zu betrachten und im Geiste Eins zu bleiben, geht P. dazu über, die Verschiedenheiten anzudeuten, die allerdings zwischen ihnen Statt finden; aber auch zu zeigen, wie sie eines Theils nichts anders als Gaben und Geschenke sind, folglich dem Empfänger, der kein Recht daran hatte, keinen Vorzug geben, andern Theils aber nur Mittel zu Erreichung des Einen höchsten Zwecks, den er V. 13 ff. in so unvergleichlich herrlichen Worten darstellt; also auch in dieser Hinsicht nicht dazu führen dürfen, die Gemüther zu entzweien, oder die geistige Verbundenheit zu stören. Einem Einwurf begegnen, wie sehr viele Ausleger gemeint, will er wohl nicht; es findet sich davon kein Zeichen in den Worten, und würde auch ohne allen Gedanken an einen möglichen Einwurf die natürliche Entwickelung der Gedanken doch dahin geleitet haben. In Bezug

auf ἡ χάρις bin ich von Lachmanns Recenſion, mit der ich aus Ueberzeugung in den meiſten Fällen übereinſtimme, abgewichen. Theils war die Auktorität getheilt, alſo eigenes Urtheil ſchlechterdings nothwendig, theils konnte nach ἐδόθη das η eben ſo leicht ausfallen als ſich einſchleichen, theils endlich wollte mir es ſcheinen, als könne χάρις ohne Artikel nicht das Rechte ſeyn. χάρις ἐδόθη würde, wenn mich nicht alles täuſcht, nur den Sinn geben: Es iſt Gnade ertheilt worden, und nicht, wovon hier die Rede iſt, die beſtimmte χάρις, die ein Jeder empfangen hat. Denn nicht das will P. ſagen, daß jeder Einzele χάρις empfangen habe, ſondern die χ., welche er empfangen habe, nehmlich die Berufung und Befähigung, die ihm ſpeciell zu Theil geworden ſey, die habe er nicht von ſich ſelbſt, ſondern als Geſchenk von Chriſto. Dazu aber iſt der Art. unentbehrlich; und daß er dieſen Sinn wirklich in die Worte bringt, weiß Jeder der Griechiſch kann. Auch der Aoriſt paßt nun beſſer. Die χάρις, ſagt P., die ein Jeder hat, iſt ihm gegeben worden (εἷς ἕκαστος nach ächt griechiſchem Gebrauch jeder Einzele) κατὰ τὸ μέτρον — Χριστοῦ. Die Meinung Ederſ, daß δωρεὰ τ. X. die ſey, welche Ch. empfangen, hat Wolf als auf unrichtiger Anſicht von der Stelle ruhend und dem Zwecke des Schreibenden zuwiderlaufend hinlänglich widerlegt. Chriſtus kann hier durchaus nur als Verleiher der δωρ. betrachtet werden. Fälſchlich wird dies Wort an unſrer Stelle von Bretſchn. im Lex. durch benignitas erklärt; es bedeutet hier wie allenthalben ein Geſchenk, eine freie, unverdiente Gabe, vgl. III, 7. Röm. V, 15. 17. Nach dem Maße des Geſchenkes Chriſti, hat demnach dieſen Sinn: je nachdem Chriſtus einem Jeden aus freier Güte mehr oder weniger geſchenkt hat. Auch 1 Kor. IV, 7. wird der Dünkel auf höhere Tüchtigkeit durch den Gedanken, daß ſie ein Geſchenk ſey, zurückgedrängt.

V. 8. Nun folgt eine Schriftſtelle, welche den Auslegern viel zu ſchaffen gemacht hat, theils wegen ihres urſprünglichen Sinnes, theils wegen der Abänderung, welche der Ap. ſich mit ihr erlaubt. Da die Worte leicht ſind, blicken wir ſogleich auf den Zuſammenhang. Angedeutet wird derſelbe durch διὸ, daher, deßhalb. Es kann auffallen, daß nicht vielmehr γὰρ oder καθὼς geſetzt iſt, weil man geneigt iſt anzunehmen, die folgende Stelle ſolle zum Beweiſe dienen. Die Sache iſt aber dieſe: für meſſianiſch nimmt

ſie P. an, nicht aber etwa, daß die Erfüllung im N. T. darum erfolgt ſey, weil im alten etwas geweiſſagt worden, ſondern umgekehrt, daß dort dies oder jenes geſchrieben ſtehe, weil beſtimmt geweſen ſey, daß eben dies dereinſt erfolgen ſollte; was auch, wenn man im übrigen wegen der Weiſſagungen ſich auf ſeinen Standpunkt ſtellt, die einzig richtige Betrachtungsweiſe iſt. Und nun ſagt er mit Recht daher. Es war aber im vorigen Verſe, wie wir geſehen haben, der Hauptbegriff die δωρεά, die freie unverdiente Schenkung; ſo wird auch der Zweck der Anführung nur in den Worten ἔδωκεν — ἀνθρώποις liegen können. Er nimmt die Stelle, in Ermangelung einer beſſeren, als ein Zeugniß der Schrift für den Gedanken: nicht erworben noch verdient, ſondern ein bloßes Geſchenk iſt, was ein Jeder von höhern Tüchtigkeiten hat. — λέγει. Was iſt Subjekt? Man antwortet: ἡ γραφή, denn P. pflegt zu ſagen λέγει ἡ γρ., vgl. Röm. IX, 17. X, 11. XI, 2. Gal. III, 8. al. Aber er ſagt auch λέγει ὁ χρηματισμός, Röm. XI, 4., und wie er hier und V, 14. λέγει ohne Subj. braucht, ſo 1 Kor. VI, 16. φησίν, was bei Philo und den Kirchenvätern in Citationen gar nicht ſelten iſt. Daher glaube ich, entweder liegt gar kein beſtimmtes Wort im Gemüthe des Schreibenden, oder, wenn eins, nicht ſowohl ἡ γραφή, als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, dem ja die Ausſprüche des A. T. beigelegt werden. Die Stelle ſelbſt befindet ſich Pſ. LXVIII, 19. und lautet im Hebr. עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, in der LXX. ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις. Nun iſt erſtlich der Inhalt des ganzen Pſalmes durchaus nicht meſſianiſch, und ſodann hat P. den ihm vorliegenden Text unläugbar abgeändert. Beides hat der Aufmerkſamkeit der Theologen nicht entgehn können. Was das erſte anlangt, hat es allerdings den Meiſten das Bequemere geſchienen, eben darum, weil P. den Pſalm als meſſianiſch behandle, zu erklären, daß er es ſey und ſeyn müſſe, indem der heilige Geiſt doch wiſſen müſſe, was er ehedem gemeint. Doch ſchon der nicht ſelten ſeine Zeitgenoſſen und Nachfolger an Freiſinnigkeit übertreffende Calvin erkannte an, daß der Pſalm von etwas anderem handle, und meinte daher, die Stelle werde von P. nur durch Akkommodation auf Chriſtum angewendet, worin ihm Morus, Scholz, A. beſtimmen. Das Mißfallen jedoch, welches (und zwar großentheils

mit Recht) ein Theil der Theologen der neuern Zeit an der Akkommodationstheorie gefunden hat, hat Veranlassung gegeben, daß Storr (opusc. vol. III.) und Flatt die Meinung aufstellten, Paulus citire gar nicht den Psalm, sondern eine Stelle eines seinen Lesern bekannten Kirchenliedes. Dies aber läßt sich in keiner Art beweisen, indem es sich nur auf die im Text gemachten Aenderungen gründen läßt, diese aber nicht bedeutend genug sind, um zu einer solchen Annahme zu berechtigen. So wird am Ende doch das Wahre bleiben, daß P., dessen Behandlung der Schrift wir nicht nach den Anforderungen unsrer, sondern nach der Richtung seiner Zeit zu beurtheilen haben, entweder (ob allein, oder nach dem Vorgange Andrer, mag ich nicht bestimmen) den ganzen Psalm wirklich für messianisch gehalten, oder (auch dies weder ihm fremd noch dem Geiste seiner Zeit) ohne ängstlich nach dem Zusammenhange zu fragen, in dieser Stelle eine messianische Bedeutung gefunden habe; was wir ihm um so leichter zu Gute halten werden, als wir wohl bei Männern von ganz andrer Bildung bis in unsre Tage noch auffallendere Erscheinungen wahrnehmen. Was nun ferner den Text selbst anlangt, so hat die LXX. ihn zwar etwas zu buchstäblich, aber doch richtig übersetzt; denn der Sinn ist: in die Höhe emporsteigend hast du Gefangene fortgeführt, hast Geschenke empfangen bei den Menschen (wie nehmlich der Sieger sie zu empfangen pflegt). Paulus hat ihn geändert, indem er nicht nur die Personen vertauschte, sondern auch διδόναι für λαμβάνειν setzte. Die Ausleger nun glauben ihn deßhalb vertheidigen zu müssen, und meinen dies großentheils am beßten dadurch zu thun, daß sie aus dem Ausdruck: für seinen Sohn ein Weib nehmen, der im Hebr. oft gefunden wird, die Behauptung herleiten, λαμβάνειν heiße auch geben, oder ἐν ἀνθρ. für die Menschen. Alles dessen, will mir scheinen, bedarf es nicht. P. wußte vielleicht nicht einmal genau, wie die Worte lauteten, die er kaum erst vorher ängstlich nachschlug, eh er sie niederschrieb, oder wenn ers wußte, erwartete er nicht Ausleger von so ängstlich am Buchstaben klebendem Gemüth, als er sie leider gefunden hat. Auch wer die Gefangenen sehen, die Christus hinwegführe, hat man gefragt, und während die Einen Teufel, Sünde, und Tod, darin fanden, haben Andre die aus der Gewalt dieser Feinde befreiten Seelen angedeutet gefunden, anstatt zu bedenken, daß P. diese Worte nicht einmal be-

rücksichtige, vielweniger deute, also schlechterdings kein Mensch wissen könne, ob er selbst etwas bestimmtes dabei gedacht, und was? Aus diesem Grunde aber lassen wir alle solche Fragen auf der Seite liegen, und hoffen, keinen Tadel damit zu verdienen.

Wir kommen zu der berühmten Stelle V. 9. Sie stellt sich uns dar als eine Betrachtung, die, obwohl durch das Citat herbeigeführt, doch der Gedankenreihe nicht wesentlich zugehöre; über ihren Zweck ergiebt sich vielleicht am Schlusse noch etwas. τὸ δὲ ἀνέβη — κατέβη. Der Sinn stellt sich von selbst heraus: daß aber die Stelle sagt, er stieg empor, was kann das andeuten, als daß er auch (zuvor) herabgestiegen ist? Im Begriffe des Hinaufsteigens, meint P., liege nothwendig eine Hindeutung auf ein früheres Hinabsteigen, wiefern jenes durch dieses bedingt sey. An und für sich ist dies nicht wahr, und kann wie ein falscher Schluß erscheinen; aber in Bezug auf die bestimmte Person, von welcher er die Stelle versteht, ist volle Wahrheit darin. Denn Christus war von Anfange herein bei Gott, das ist unzweifelbar paulinische Vorstellung (Phil. II, 6.); sollte also Er jemals emporsteigen εἰς ὕψος, d. h. in den Himmel, so mußte er zuvor herabgestiegen seyn. Einen logischen Fehler begeht also P. nicht. Wohin aber ist er hinabgestiegen? εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Diese Worte lassen verschiedene Deutungen zu. Der Genitiv kann entweder der sogen. genit. appos. seyn, und nur erklären sollen, was unter den κατωτέροις μέρεσι zu verstehen sey, nehmlich die Erde, wie Röm. IV, 11. und sonst; oder er kann genit. possess. seyn, und der Ausdruck die tieferen Theile des Erdkörpers, die Tiefen oder das Innere der Erde bezeichnen sollen; oder endlich vom Comparativ abhangen, so daß P. von den Theilen der Welt rede, welche tiefer als die Erde, unter der Erde, liegen. Im ersten Falle spricht er von der sogenannten Erniedrigung Christi, d. h. von seiner Annahme der Menschheit und seinem Erdenleben bis zum Tode, diesen selbst mit eingeschlossen, und dies ist die Ansicht der bei weitem meisten Ausl., in früherer Zeit vornehmlich der Reformirten nach Bull., Calv., Beza's, Vorgange, aber auch vieler anderen, als Bengel, Baumg., Rich., Ern., Morus, Winer, Scholz, A. Im zweiten Falle meint er das Grab oder den Ort der Todten, wovon Chrys., Theod., Drusius, A. die Worte nehmen; im dritten endlich, wiefern

derselbe nicht in der Vorstellung der Hebräer mit dem zweiten zusammenfällt, die eigentliche Unterwelt, oder den Ort der Verdammniß, so daß in dieser Stelle die Höllenfahrt Christi angedeutet sey. Von dieser Erasm., Lap., Bald., Os., Cal., Semler, und, obwohl schwankend, Koppe und Flatt. Darüber herrscht allgemeine Uebereinstimmung, daß der Ausdruck dem hebr. תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ entspreche. Dieser wird aus folgenden Stellen angeführt: Jes. XLIV, 23. LXX. θεμέλια γῆς. Es wird hier schwer seyn zu bestimmen, ob der Dichter Himmel und Erde, oder Himmel und Unterwelt einander entgegensetze, Gesen. ist für das Letztere; Hesek. XXVI, 20. תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, was wohl etwas anderes ist; eben so XXXII, 18.; Ps. LXIII, 10., wo LXX. τὰ κατώτατα τῆς γῆς darbietet, und nur die Unterwelt gemeint seyn kann; Ps. CXXXIX, 15. (LXX. eben so) aus welcher Stelle die Deutung Mancher an der unsrigen vom Leibe der Mutter entstanden ist, der Dichter aber gewiß an verborgene Tiefen der Erde gedacht hat. Der hebr. Gebrauch begünstigt sonach weit weniger die Deutung von der Erde, als die von unterirdischen Gegenden, nicht nothwendig die Höllenfahrt in der Gestalt, wie sich die Vorstellung später ausgebildet hat, aber doch ein Hinabgehn Christi in die Tiefe, wolle man nun bloß ans Grab denken, oder an die hebräische Unterwelt. Bedenken wir nun, daß Paulus an den Tod gewiß mit dachte, wenn er von dem sprach, was vorangehn mußte, ehe Chr. zur Herrschaft erhoben wurde, und dieser Tod die tiefste Stufe seiner äußern Erniedrigung war (vgl. Phil. II, 8 f.); daß er während seines Todseyns ihn gewiß nicht im Himmel weilend dachte, sondern entweder im Grabe oder in der Unterwelt; daß der Gegensatz: er mußte erst ganz tief hinabsteigen, um dann wieder zur höchsten Höhe hinaufzusteigen, ihn leicht anziehen konnte; und daß er, ein guter Kenner der prophetischen Sprache seines Volks, Ausdrücke brauchte, welche hier die Unterwelt bezeichneten: so weiß ich nicht, ob eine ganz unbefangene, Dogmenscheu so sehr als Dogmensucht vermeidende Betrachtung zu einer andern Ansicht führen kann, als daß der Ap. hier von einem Hinabgehn Christi in die Unterwelt reden wolle, dies aber mit Absicht, und vornehmlich um des folgenden Gegensatzes willen, nicht in eigentliche Worte faßte, sondern sagte: er ist erst tiefer hinabgestiegen als die Erde, dann aber höher hinauf als alle Himmel. Ich für mein Theil kann

mich nur für diese Auffassung erklären. Nun bleibt noch zu fragen, ob P. einen bestimmten Zweck gehabt, um diese Bemerkung einzuschieben. Man hat verschieden geantwortet, Mich. und Koppe finden hierin eine Beweisführung, daß die Stelle, die er anführt, nicht von Gott, sondern von Christus handele, wiefern Gott nicht als hinaufgestiegen betrachtet werden, aber auch ein geringerer als Christus nicht gemeint seyn könne. Aber ich glaube, daß eine Beweisführung dieser Art über die Bedeutung einer Schriftstelle gar nicht in der Geistesrichtung des Apostels liege, wozu noch kommt, daß die Gedanken, welche ergänzt werden müßten, um dieser Argumentation auch nur einigen Schein zu verleihen, viel zu fern liegen, als daß irgend ein Leser daran denken könnte. Andre, z. B. Morus, haben den Zweck erst in den folgenden Worten finden wollen, nehmlich den Beweis, daß Christus auch müsse in den Himmel zurückgekehrt seyn, weil er daher gekommen. Doch daran zweifelte gewiß kein Mensch. Eine Ermahnung zur Demuth, wie Phil. II, finden Chrys., Theoph., Lap., darin, und noch Andre anderes. Mir, ich muß es gestehn, erscheint die Stelle nur als eine gelegentliche Bemerkung, die eben so gut hätte fehlen können, ähnlich wie Gal. III, 20., und die eine bloße Parentheſe machen würde, wenn er nicht das, was er noch zu sagen hat, und auch ohne diese Worte gehabt haben würde, an dieselben anzuknüpfen für gut gefunden hätte.

V. 10. Nach der Erwähnung der Erniedrigung wendet sich die Rede sogleich zur Erhöhung, um das Ziel zu erreichen, um deßwillen die Stelle aus dem Psalm angeführt worden war. Der Hinabgestiegene, sagt P., er ist auch der, welcher hinaufgestiegen ist über alle Himmel. Wer über die Meinungen der Juden von den verschiedenen Himmeln Ausführliches zu lesen begehrt, der findet was er sucht, in Tychsens Zugabe zu Koppes Erläuterung der Stelle. Mir scheint die Bemerkung zu genügen, daß P. mit diesen Worten weniger den Ort bezeichnen wollen, wo sich Christus jetzt befinde — obwohl der Wortsinn nur von diesem handelt —, als die über Alles hohe Würde dessen, welcher an den höchsten Ort gestiegen sey, den menschliche Phantasie erdenken mag; so daß er im Wesentlichen hier nichts anderes sagt als Phil. II, 9. und oben I, 20—22. — ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Hier werden wir uns nicht verwundern, eine große

Menge verschiedener Erklärungen anzutreffen. Es fehlt der Auslegung an aller festen Grundlage, in der Sache, wie in den Worten. In der Sache; denn wievielfach und unter wie vielen verschiednen Formen läßt der Zweck sich denken, zu dessen Erreichung die Erhöhung Christi dienen sollte! In den Worten; denn sowohl πληροῦν kann vielerlei bedeuten, anfüllen, erfüllen oder vollführen, vollkommen machen, als auch τὰ πάντα sowohl alle Dinge überhaupt, als alles in bestimmter Beziehung, als die ganze Menschheit bezeichnen. Und da auch im Folgenden die Besetzung der verschiedenen Aemter in der Kirche als etwas neues und verschiedenes dargestellt wird, so kann selbst die Rücksicht auf Zweck und Zusammenhang des Ganzen kein rechtes Moment der Entscheidung darbieten. Nimmt man πλ. als anfüllen, so wird die Ansicht der Ubiquitarier, daß von der Allgegenwart Christi die Rede sey, sich als unbegründet leicht abweisen lassen; selbst in der Form, wie Bengel, Heß, Scholz, A. ihr aufzuhelfen gesucht haben, nehmlich als eine Anfüllung, Umfassung, mit allgegenwärtiger Thätigkeit, wird sie sich nicht halten können, da doch πληροῦν allein nicht bedeuten kann: mit seiner Thätigkeit, Wirksamkeit, erfüllen, oder seinen Einfluß über etwas verbreiten. Eher möchte die von sehr Vielen (Er., Beza, Grot., Mich., Mor., Flatt, A.) angenommene Erklärung: mit Gütern des Heils und Gnadengaben jeder Art anfüllen, dadurch gerechtfertigt werden können, daß anfüllen und sättigen verwandte, im Griech. durch Ein Wort (πίμπλημι und ἐμπίπλημι) bezeichnete Begriffe sind; obwohl auch dies mir hier etwas unerwartet und abrupt vorkommen würde. Das Gleiche gilt von der Erfüllung alles dessen, was von Christo geweissagt worden sey, welche nach dem Vorgange Aelterer Koppe hier für das Beßte hielt, man müßte denn sagen wollen, daß P. dies mit Bezugnahme auf die citirte Psalmstelle sagen zu müssen glaube. Und da nun auch die Bedeutung: vollkommen machen, keinesweges recht sicher steht, auch der Vollkommenheit, zu welcher die Gläubigen hingelangen sollen, erst später, und zwar als eines durch andre Veranstaltungen zu befördernden Zwecks gedacht wird, so glaube ich, wir werden uns am sichersten an die allein noch übrige Bedeutung des Vollendens halten, wo dann ἵνα πλ. τὰ πάντα den Sinn darbieten könnte: um alles das zu vollenden, zur vollständigen Erfüllung zu bringen,

was ihm als zum Werke der Erlösung und Wiederherstellung aufgetragen war. Ich glaube nicht, daß τὰ πάντα dies verhindere, denn es bedeutet: Alles, alle Dinge, ganz allgemein und unbestimmt, und bestimmt sich erst durch den Zusammenhang, in den es tritt. Eben so wenig kann der Satz selbst als der paulinischen Grundlehre widersprechend angesehen werden, welche ja wirklich darauf ging, daß Christus seine Hoheit und Regentenmacht bis dahin führen werde, also auch für den Zweck, daß er alles sich unterwerfe, und endlich Gott τὰ πάντα ἐν πᾶσιν werde (1 Kor. XV, 25—28.). Endlich auch der Zusammenhang steht nicht entgegen, und so, obwohl ich nicht behaupten möchte, es sey ohne Widerrede diese Deutung die einzig richtige, glaube ich doch nicht ohne Grund zu handeln, wenn ich ihr das meiste Gewicht unter den vorhandenen beilege.

Mit V. 11. kehrt P. wieder ganz dahin zurück, von wo er V. 8. abgewichen war, doch so, daß er in der dort angefangenen Gedankenreihe bleibt, und die δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ aus dem bisher gesagten herleitet. αὐτὸς setzt er wohl auch hier geflissentlich, um eben das, was er V. 7. gesagt, hier noch einmal hervorzuheben. Nicht sich selbst gegeben haben die Einzelen das Amt und den Beruf, den sie haben, sondern von Christus empfangen; er selbst hat sie der Gemeine gegeben. Auch hier nehmlich, wie I, 22., sehe ich nicht, was uns nöthigen müßte, ἔδωκεν durch ἔθετο zu erklären; denn daß er 1 Kor. XII, 28. dieses Verbum braucht, kann ich als einen genügenden Grund dafür nicht anerkennen, da es einen sehr passenden Sinn giebt: er hat sie gegeben, nehmlich der Gemeine. Ueber die verschiedenen Aemter (wenn man diesen Namen davon gebrauchen darf), die er hier nennt, ist in älteren und neueren Zeiten viel geschrieben, und am Ende doch kein anderes Resultat gewonnen worden, als daß wir, aller Geschichte der ersten Kirchenverfassung entbehrend, wenig oder gar nichts sicheres feststellen können. Apostel nennt er gewiß nur die, welche den Auftrag hatten, als Boten Christi an die Menschheit ihr das Evangelium zu überbringen, mochten sie nun, wie die Elf ältesten in engerem Bezirke, oder wie Er thun zu müssen glaubte, in weiteren Kreisen diesem Beruf nachkommen; denn daß er Andere nicht dazu rechnet, sehn wir aus den Briefen, wo er sich, den Apostel, von Andern unterscheidet (1 Kor. I, 1. 2 Kor. I, 1.

Kol. I, 1.). Den ersten Rang giebt er ihnen auch 1 Kor. XII, 28. Προφῆται stehn eben daselbst wie hier gleich nach den Aposteln. In der Apostelgesch. werden XI, 27. XIII, 1. XV, 32. XXI, 10. christliche Propheten genannt, und zwar an der ersten und letzten Stelle Agabos, der sich mit Weissagen nach Art der alten Propheten abgiebt, ohne daß wir wissen, ob er sonst einen christlichen Beruf gehabt; in der zweiten werden viele προφῆται καὶ διδάσκαλοι und unter ihnen Barnabas und Paulus (damals noch nicht Apostel) aufgeführt, wo sowohl die Verbindung beider Wörter, als die Kenntniß, die wir von P. haben, uns belehren kann, daß Weissagen gewiß nicht die einzige Verrichtung eines solchen Propheten war, sondern gewiß Hauptsache das Predigen, wie bei den alten Propheten; an der dritten Stelle endlich werden Judas und Silas, P. nachmaliger Begleiter, Propheten genannt, und zwar καὶ αὐτοί, d. h. eben sowohl als P. und Barnabas, und ihr Thun ist παρακαλεῖν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπιστηρίζειν. Hier zeigt sich also in dem was die Propheten thun, kein Unterschied von den Aposteln, ja diese erscheinen selbst in ihrer Reihe, und es scheint daraus hervorzugehn, daß dies ein gemeinschaftliches Merkmal Beider war, und der einzige noch mögliche Unterschied kann im Apostelamt, d. h. in der von Christo selbst erhaltenen Beauftragung und Aussendung liegen, welche den Propheten fehlte. Paulus selbst erwähnt ihrer nur 1 Kor. XII, 28. 29. XIV, 32. 37., doch ohne daß man aus diesen Stellen das Geringste entnehmen könnte, wie er den Begriff gefaßt. Was er aber in letzterem Kap. über das προφητεύειν sagt, kann nur dazu dienen, uns in der aus der Apg. genommenen Ansicht zu bestärken. Die Propheten haben kein übertragenes Amt; es sind nicht Alle Propheten, aber es könnten es Alle seyn, es bietet ihre Rede den Hörern οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν (V. 3.). Da sie keinen Auftrag haben, kann von bestimmten Verrichtungen oder Obliegenheiten dieser Propheten gar nicht die Rede seyn. Weder Erklärung der heiligen Schriften noch Kundmachung verborgner Dinge schließt ihren Beruf ein, sondern sie reden, was eben der Geist sie zu reden treibt, doch in verständlicher und besonnener Rede, im Uebrigen an keine Zeit noch Form gebunden. Kurz sie sind die Prediger der Christen. Noch schwieriger ist zu bestimmen, was er unter den Evangelisten meine. 1 Kor. XII, 28. folgen auf die Propheten

διδάσκαλοι, und der Ableitung nach ist εὐαγγελιστὴς nur ὁ εὐαγγελιζόμενος, dies Verbum aber bezeichnet den Vortrag der Heilslehre, um zu belehren und zu überzeugen, wie P. selbst sich seiner bediente, und in sofern selbst mehr als irgend Jemand Evangelist war. Doch muß er fast Personen meinen, welchen sowohl das Merkmal der ἀποστολή, als das der προφητεία, — λέγειν διὰ τοῦ πνεύματος — mangelte, und solche mußten nothwendig Viele seyn, nicht daß sie das πνεῦμα gar nicht gehabt, denn dies hatten alle Christen (s. zu Gal. III, 2.), aber nicht alle das χάρισμα τῆς προφητείας. So gewiß hier nicht von Verfassern sogenannter Evangelien die Rede ist, so möglich ist doch, daß, wie die Meisten urtheilen, die Gehülfen des Apostels unter dieser Kategorie mit begriffen sind, obwohl gewiß auch Andere. Im N. T. findet sich das Wort überhaupt noch zweimal, Apg. XXI, 8, wo Philippus, einer der sieben Diakonen, also wie die übrigen ἀνὴρ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας (Apg. VI, 3.), dessen Thätigkeit für die Ausbreitung des Christenthums in Samaria und an der Seeküste bis Käsareia nicht unbedeutend gewesen war (Apg. VIII.), ὁ εὐαγγ. genannt wird, (auch die älteren App. in Jerusalem hatten ihn als untergeordnet betrachtet, wiefern sie auf die Nachricht von seinem Wirken in Samaria dahin gereist waren, um demselben die Vollendung zu geben (Apg. VIII, 14—17.) —) und 2 Tim. IV, 5., wo an Tim. die zweifache Ermahnung ergeht: ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. Beide Stellen bestätigen die gegebene Ansicht von den Evangelisten. Endlich ποιμένες καὶ διδάσκαλοι. Hier schließe ich mich der gewöhnlichsten Ansicht, daß darunter einerlei Personen verstanden werden, gegen Koppe darum an, weil die Worte, kein neues τοὺς δέ, sondern Verknüpfung durch καὶ, durchaus dahin führen, und das Gegentheil nicht historisch erwiesen werden kann. P. spricht ohne Zweifel von den ἐπισκόποις, und es hat wenig Wahrscheinlichkeit, daß er zu diesem Amte je Personen bestellt haben werde, welche nicht vermochten διδάσκαλοι zu seyn, indem doch das ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ nicht gedacht werden kann, ohne Nahrung, die sie ihr geben, d. h. ohne Lehre und Unterricht. Das Bild selbst war ein so gewöhnliches Prophetenbild, daß dessen einmaliger Gebrauch bei P. nicht auffallen kann.

V. 12. schließt sich eng an V. 11. an, indem er den Zweck enthält, für dessen Beförderung Christus der Menschheit Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, gegeben habe. Er sagt, es sey geschehen πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων. Das Adj. ἄρτιος bezeichnet den geraden, dann allgemeiner gesunden, tadellosen Zustand eines Dinges oder eines Menschen, also vollkommen u. dgl. (2 Tim. III, 17.). Davon καταρτίζειν, in diesen Zustand versetzen, also das Schadhafte ausbessern (Matth. IV, 21. Mark. I, 19.), den fehlenden Menschen zu bessern suchen (Gal. VI, 1.). Es ist aber nicht nothwendig, daß das Objekt als fehlerhaft gedacht werde, sondern genügt, es noch nicht vollkommen zu denken; daher in den gehörigen, gebührenden, vollkommenen Stand versetzen überhaupt. Davon wieder καταρτισμός, Vervollkommnung, Tüchtigmachung, Befähigung zu etwas. Die erste dieser Bedeutungen wird uns gelten, wenn wir mit E. Schmidt, Beausobre, Wolf, Mold., Beng., Baumg., Semler, A. drei getrennte Glieder, die andere, wenn wir deren nur zwei annehmen, εἰς ἔ. διακ. also mit καταρτ. verbinden. Bei der ersten Annahme mißfällt die Nebeneinanderstellung dreier coordinirter Glieder ohne ein Band von Partikeln und mit verschiedenen Präpositionen, wogegen V. 13. nicht eingewendet werden kann, indem da eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Formen ausgedrückt, und überdies dieselbe Präp. immer beibehalten wird. Solange daher die zweite einen gesunden Sinn gewährt, würde ich mich ihr, als der natürlicheren, lieber anschließen. Dies muß freilich Grot., Mich., Koppe, nicht so geschienen haben, da sie eine Versetzung der Glieder annehmen zu müssen glaubten, und zusammenordneten εἰς ἔργον διακ. εἰς τὸν καταρτ. τ. ἁγ. Allein nicht nur würde diese Versetzung hart und der paul. Sprechweise gar nicht angemessen seyn, sondern ich begreife auch nicht, warum die Worte in der Ordnung, die wir vorfinden, keinen guten Sinn geben sollten? διακονία, ein in den Briefen nicht seltnes Wort, die Thätigkeit oder auch das Amt des διάκονος, also jede hülfleistende Verrichtung, ganz allgemein; daher auch P. nicht selten sein eignes Amt so nennt. ἔργον aber ist nicht nur das Werk oder die That, wie sie vollendet dasteht, als opus perfectum oder res gesta, sondern auch die zu vollbringende, negotium oder res gerenda; folglich kann εἰς ἔ. δ. auch bedeuten: ad

peragendum ministerium, und faſſen wir dies nur nicht gar zu eng, um bloß den Dienſt der Lehrer zu bezeichnen, ſo können wir den Sinn erhalten, der mir doch nicht ſo ganz verwerflich ſcheint: die Beſtellung der Apoſtel u. ſ. w. ſolle dazu dienen, die einzelen Chriſten tüchtig zu machen, um auch ihrer Seits Dienſt zu leiſten, und Handreichung zu thun zu dem großen Werke, das vollbracht werden ſolle. Welches dies ſey, ſagt er ſogleich ſelbſt in den Worten εἰς οἰκοδομὴν — Χριστοῦ. οἰκοδομεῖν, erbauen, ein Wort, deſſen ſich P. gern bedient, weil er den Chriſten ſowohl als die chriſtliche Kirche unter dem Bilde eines Gebäudes, eines Tempels Gottes, zu denken pflegt, vgl. 1 Kor. XIV, 4. 17. 1 Theſſ. V, 11. al. Davon οἰκοδομή, der Aufbau, vgl. 2 Kor. X, 8. XIII, 10. zu Röm. XIV, 19. Wie er nun dieſen Tempel Gottes erſt dann vollendet denkt, wenn ſowohl der Einzele als auch die Geſammtheit zur höchſten ſittlichen Vollkommenheit emporgeſtiegen iſt, ſo kann er auch unter dem Aufbau nichts anders denken, als, wo er ihn aktiv darſtellt, die Förderung, wo paſſiv, das Vorwärtsſchreiten in jeder ſittlichen Vollkommenheit. Wenn er nun im rechten Bilde geblieben wäre, ſo hätte er τοῦ ναοῦ τ. θεοῦ hinzugeſetzt; es ſcheint aber, das Bild war ihm ſo ſehr geläufig geworden, daß, wie es uns mit vielen Bildern geht, er beim Gebrauch deſſelben ſeine eigentliche Bedeutung gar nicht mehr dachte, und dadurch iſt es geſchehen, daß er τοῦ σώματος τ. Χ. ſchrieb, ein Bild, das er eben ſo oft von der Kirche braucht. So haben wir den Sinn des ganzen Verſes: die Beſtellung der Apoſtel u. ſ. w. ſolle dazu dienen, die einzelen Chriſten (ſammt und ſonders) tüchtig zu machen mitzuwirken zur Förderung der Gemeine Chriſti in allem Guten, aller ſittlichen Vollkommenheit. Und was dagegen einzuwenden ſey, kann ich nicht finden.

V. 13. Im vorigen V. iſt ſchon ein Zweck ausgeſprochen, welcher durch die Verwaltung der verſchiedenen Kirchenämter gefördert werden ſoll; aber wer könnte Paulus geleſen haben und nicht wiſſen, wie er ſich nie damit begnügt, den nächſten Zweck einer Veranſtaltung zu nennen, ſondern ſolange höher und höher ſteigt, bis er den letzten und höchſten gewonnen hat? So iſts auch hier. Die οἰκοδομὴ iſt nur der Anfang, und er kann nicht unterlaſſen, auch der Vollendung zu gedenken. Da er aber in den Worten τοῦ σώμ. τ. Χ. das Bild vom Bau einmal verlaſſen hat,

so kehrt er auch nicht wieder dahin zurück, sondern hält sich den ganzen Vers hindurch mehr und minder an das neu ergriffene. Subjekt seines Satzes ist οἱ πάντες, dem er das Prädikat in erster Person beifügt, zum deutlichen Beweise, daß er nicht, wie Manche gemeint, entweder alle Nationen (selbst in καταντᾶν soll das Zusammenströmen aus allen Ländern auf Einen Punkt angedeutet seyn, s. Lap.), oder Juden und Heiden — Unterschiede, die hier ganz fern liegen —, sondern die Gesammtheit der Christen schlechthin und ohne irgend einen trennenden Nebenbegriff verstanden wissen will. Selbst daß er bei der ersten Person sich selbst mit Bewußtseyn mitgedacht, möchte ich nicht sehr bestimmt behaupten. καταντᾶν hat im N. T. (d. h. der Apg. und den paul. Briefen) nur die Bedeutung: wohin gelangen, vgl. Phil. III, 11. 1 Kor. X, 11. XIV, 36.; auch hier hat man daher weiter nichts darin zu suchen, und auch Michaelis that zuviel, indem er das Wort als eine Andeutung des endlichen Zusammenkommens von verschiedenen Irrwegen an Einen Ort, gleichsam in dem Mittelpunkte der Wahrheit, auffaßte. Auch denkt ja P. die Christen, mit denen allein er es hier zu thun hat, zwar nicht als Vollkommene, aber doch auch sicher nicht als Irrende. — Εἰς τὴν ἑνότητα τ. πίστ. καὶ — θεοῦ. Die Meinung von Grot. u. A., εἰς stehe hier für ἐν, ist wohl nur aus dem Wunsche hervorgegangen, die dreimalige Zweckbezeichnung zu umgehen, und verdient keine Berücksichtigung. πίστις ist hier nicht in dem engbegrenzten Sinne zu nehmen, in welchem π. εἰς Χριστόν uns schon bekannt ist; denn theils mußte er in dieser die Einheit, die er hier als Ziel denkt, als bereits vorhanden annehmen, da ja diese π. nicht das Ende, sondern der Anfang des subjektiven Christenthums ist, theils war hier gar keine Veranlassung an sie zu denken. Vielmehr fassen wir das Wort in dem weiteren Sinne, den wir auch Röm. XII, 3. anerkennen mußten, und zwar so, daß es die richtige Stellung des intellektuellen Menschen gegen die gesammte religiöse Wahrheit, welche allerdings für P. in dem Einen Mittelpunkte, Christus, zusammenfloß, in der Art umfaßt, daß auch der Antheil, welchen das Herz am Festhalten dieser Wahrheit hat, dabei mit inbegriffen wird, so daß wir, wenn wir nur von dem Merkmal des wissenschaftlichen Erkennens absehn, wie wir müssen, das, was er πίστις nennt, mit dem Namen: religiöse Ueberzeugung, bezeichnen

zu dürfen glauben. Daß er Einheit, d. h. Gleichheit oder Uebereinstimmung in dieser Ueberzeugung fordert, ist sehr natürlich. Von dogmatischen Schulformeln ist hier nicht die Rede; über das aber, was für den Menschen das Höchste ist, konnte ein Mann wie P. es nicht für möglich halten, daß der Eine so, der Andre anders dächte, und doch alle das Rechte hätten; denn das ist unmöglich, und ein Mann von seiner Gesinnung kann hier keinen Indifferentismus billigen. Die Vollkommenheit, von der er hier spricht, konnte für ihn nur dann eintreten, wenn alle Eines Glaubens waren. Ob es in diesem Leben jemals dahin kommen könne, gehört nicht hierher zu untersuchen; daß aber P. mit seiner idealen Geistesrichtung dies fordere, und nicht erst an das künftige denke, wie Manche seit Theodoret, und neustens Flatt, angenommen haben, ist mir gewiß. Es ist kein Zeichen da, daß er von künftigen Zuständen rede, er pflegt immer seine höchsten Forderungen schon in die Grenzen des jetzigen einzuschließen; was berechtigt uns da, um unsrer Meinung von der Unmöglichkeit der Erfüllung willen ihm einen Sinn unterzulegen, der nicht der seine ist? — Er setzt hinzu: καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ. Schon bei I, 17. ist bemerkt worden, wie ἐπίγνωσις nicht selten das ist, was P. seinen Gemeinen wünscht. Dort war es ἐπίγν. θεοῦ, an andern Orten andre Objekte, oder keins genannt, Kol. II, 2. ein zweifaches, nehmlich τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς und ὁ Χριστός, und Phil. III, 10. nennt er als sein eignes höchstes Ziel τὸ γνῶναι αὐτὸν κτλ., was uns, beiläufig bemerkt, nebst andern Stellen lehren kann, daß wir keinen Grund haben, zwischen γινώσκειν und ἐπιγινώσκειν einen Unterschied zu machen. Uebrigens sind dies nur verschiedene Formen des Einen Erkenntnißobjekts; denn wiefern P. Christum als die höchste Offenbarung Gottes und seines Raths und Willens ansah, das Bild des unsichtbaren Gottes (Kol. I, 15.), war Erkenntniß Gottes durch die Erkenntniß Christi bedingt, in der letzteren aber die erste mit gegeben. Daß er hier nicht sagt τοῦ Χριστοῦ, sondern τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ, scheint kein bloßer Zufall, sondern absichtlich geschehn, um die Erhabenheit des Objekts anzudeuten; wenigstens glaube ich bemerkt zu haben, daß P., wenn er pathetisch spricht, sich dieser Bezeichnung lieber als des bloßen Namens ὁ Χριστὸς zu bedienen pflegt, vgl. Gal. I, 15. II, 20., auch 2 Kor. I, 19. Fragt nun Jemand, wie sich die

ἐπίγνωσις zur πίστις verhalte, ſo antworten Einige, z. B. Calvin, es ſey gar kein Unterſchied, indem die ἐπίγν. nur die πίστις erklären ſolle, Andere aber finden auch hier ein Aufſteigen vom Niederen zum Höheren, vom bloßen Ahnen zum wirklichen Beſitz. Mir ſcheinen jene ganz willkürlich, dieſe aber nach einer Begriffsbeſtimmung zu urtheilen, die unſerm Ap. ſo fremd iſt, daß er ſogar von der γνῶσις ſagt, ὅτι καταργηθήσεται, und von der πίστις, ὅτι μένει (1 Kor. XIII, 8. 13.). So wenig er alſo von der Erkenntniß Chriſti behaupten wird, daß ſie vergänglich ſey, ſo gewiß wird doch hieraus, daß an und für ſich Erkenntniß ihm nicht höher gilt als Glaube. Wie er hier unterſcheide, mag ich nicht beſtimmt behaupten; es ließe ſich der Unterſchied denken, daß er bei der πίστις mehr den ſubjektiven Zuſtand des Erkennenden, bei der ἐπίγνωσις die objektive Erhabenheit des Erkannten ins Auge faſſe. Um eine zweite Frage, ob denn Paulus dem Erkennen einen ſo hohen Werth beilege, daß er in dies allein die Vollkommenheit ſetze, richtig zu beantworten, muß man zweierlei bedenken, nehmlich zuerſt, daß das Erkenntnißobjekt in der genauſten Beziehung zur höchſten ſittlichen Beſtimmung des Menſchen ſteht, und ſodann, daß für den Ap. eben ſowohl das Erkennen auf dem Grunde des ſittlichen Wollens ruht, als umgekehrt ſittliche Vollkommenheit ohne ein vollkommnes Erkennen undenkbar iſt. So überſchätzt er denn gewiß das Erkennen nicht, ſondern bleibt, wie überall, ſo hier in ſeinem Denken durch und durch ſittlich. — Μέχρι, womit der bisher behandelte Satz als Zweck der vorher beſchriebenen Veranſtaltungen bezeichnet wird, kommt als Conjunktion bei P. nicht weiter vor, indem er ſonſt ἄχρις οὗ zu brauchen pflegt. Daß mit dem wirklichen Eintreten der verlangten Vollkommenheit die kirchlichen Aemter, deren V. 11. gedachte, aufhören ſollen, ſagt P. nicht, dachte wohl auch nicht daran, da es ihm nicht darum zu thun war, einen Zielpunkt in der Zeit aufzuſtellen, ſondern einen idealen Zuſtand als Endziel des Beſtrebens. Aber freilich, würde jemals das Ziel von der Geſammtheit erreicht ſeyn, ſo würde es der Beförderungsmittel des Hingelangens weiter nicht bedürfen. — Was er nun weiter hinzufügt, halte ich weder für etwas Neues, noch für Höheres, ſondern für bloße bildliche Amplifikation des im erſten Gliede geſagten. εἰς ἄνδρα τέλειον. τέλειοι ἄνδρες hießen bei den Griechen die erwachſenen, zur völligen Reife gediehenen

Männer, welche die Knaben- und Jünglingsjahre zurückgelegt hatten, vgl. Xen. Cyrop. I, 2, 4. 12. 14. al. Es wird dabei nicht an geistige Ausbildung und Vollkommenheit, sondern nur an die Fülle der Mannbarkeit und Körperkraft gedacht. Eben dies ist hier der Wortsinn des Bildes. Das σῶμα τοῦ Χριστοῦ, die Kirche (von den Einzelen spricht er gar nicht), soll heranwachsen bis zur völligen Mannesreife. Das Verbum καταντᾶν paßt hier nicht mehr recht, aber darum ist nicht nöthig, mit Storr und Flatt εἰς für εἰς τὸ γενέσθαι zu nehmen, sondern es ist ein Zeugma, deren sich ja allenthalben finden. Was er meine mit dem Bilde, ist aus dem Obigen und V. 14. hinlänglich klar. Er spinnt aber dasselbe noch weiter aus, indem er die τελειότης näher bestimmt, denn daß das dritte Glied dem zweiten ganz coordinirt und parallel ist, liegt am Tage. Die Ausleger, neuere wie ältere, haben hier an den Worten viel zu viel herumgedeutet, und dadurch nichts erzielt, als die alterthümlich einfache Schönheit des Ganzen zu verwischen, die man nur empfindet, wenn man es in seiner Gesammtheit auffaßt, wie ein dichterisches Bild. Hüten wir uns vor gleichem Abwege. Was die einzelen Wörter anlangt, so bedeutet ἡλικία zunächst, wie das lat. aetas, jedes Lebensalter, dann aber auch vorzugsweise, und ohne eines Beisatzes zu bedürfen, das männliche Alter. So ἔρχεσθαι εἰς ἡλ. Plat. Theät. S. 142. D. αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει Joh. IX, 21. Aber es bedeutet auch die Statur, und vornehmlich die des erwachsenen Mannes, vgl. Matth. VI, 27. Luk. XII, 25. XIX, 3. und Lukian. Imag. 6. τῆς ἡλικίας τὸ μέτρον ἡλίκον ἂν γένοιτο. Beide Bedeutungen sind hier angewendet worden, die erste neuestens von Koppe, Morus, Storr, Flatt, die andere vom Syrer, Beza, Grot., Wolf, u. v. A. An und für sich geben beide ein gutes Bild, aber die zweite vorzuziehn, bestimmt mich theils das Wort μέτρον, theils daß hier seit V. 12. weniger vom Alter, als vom Wachsthum des Leibes Christi gesprochen worden ist. Die Worte τοῦ πληρ. τ. Χριστοῦ werden wieder sehr verschieden verstanden; als Χριστὸς πληρωθείς von Beza, Homb., E. Schmidt, der vollkommen gewordene Christus, nehmlich nicht Er selbst, sondern Ch. in uns, oder unsre christliche Vollkommenheit; als Vollkommenheit unsrer Erkenntniß von Christo von Grotius; der Genit. τοῦ πληρ. als Adj. zu ἡλικία, aetas plena, von Morus, und dann τοῦ Χριστοῦ ad

quam Ch. nos deducit. Wie wenig alle diese Auffassungen für sich haben, bedarf wohl kaum gesagt zu werden. Mehr Beifall hat die Annahme gefunden, daß πλήρωμα τ. X. den geistlichen Leib Christi, also die Kirche bezeichne, die bekanntlich I, 23. so genannt worden ist. Dadurch hat man denn die Erklärung herausgebracht: zu der geistigen Höhe oder der männlichen Reife und Fülle, welche sich für den Leib Christi ziemt (S. Mold., Baumg., Rich., Koppe, Flatt.). Aber erstlich muß wohl Jeder fühlen, wie schleppend dieser Gedanke ist, und sodann ist auch hier der Irrthum zu bemerken, daß man darum, weil I, 23. die Kirche einmal das πλ. Christi genannt worden ist, nun dieses Wort als eine Benennung der Kirche betrachten zu dürfen glaubt. Weit einfacher ist, πλήρωμα als die Vollkommenheit, eig. Vollendetheit, zu fassen, und den Genit. τοῦ X. als den des Besitzers zu betrachten. Dann sagt P. wir sollen zum Höhenmaße der Vollendetheit Christi gelangen, d. h. im Wortsinne, ein eben so vollkommen erwachsener Mann werden, wie es Christus ist. Dies giebt ein schönes, fruchtbares Bild, Christus steht dann vor uns, gleichsam ein Götterbild, das Ideal männlicher Größe und Schönheit, die Kirche noch unerwachsen, aber bestimmt, ihm gleich zu werden, so vollkommen wie er. Dies aufs Geistige übergetragen, ist er das Ideal aller geistigen Vollkommenheit, zu welchem auch die Kirche in ihrer Gesammtheit allmählig heranreifen und sich ausbilden soll. Was können wir schöneres, erhabneres begehren, und wenn die Worte, wie mir unzweifelbar scheint, dies bedeuten können ohne allen Zwang, warum sollten wir uns weigern, es anzunehmen? Am nächsten dieser Auffassung kommt unter den mir bekannten Ausl. Wolf.

V. 14. Den nun folgenden neuen Zweckſatz wollen Manche, als Rich., Koppe, Flatt, wieder an V. 12. anschließen, wohl nur darum, weil sie meinen, der Zustand der Vollkommenheit, von dem V. 13. handelte, gehöre erst dem künftigen Leben an, auf welches das, was hier gesagt wird, nicht bezogen werden kann. Mit jener Annahme fällt auch dieser Grund, und dann wird klar, wie P. hier nichts weiter will, als die heilsamen Folgen zeigen, welche jene Mannesreife der Erkenntniß, wenn sie eingetreten seyn wird, auch auf das praktische Leben haben muß. Wiefern es ihm aber nicht nur darum zu thun ist, sie als Folgen dar-

zustellen, sondern vielmehr sein innigster Wunsch ist, daß sie eintreten sollen, auch die Emporführung der Gläubigen auf jene Höhe der Ueberzeugung wirklich darum gewirkt wird, damit eine gute Lebensfrucht daraus erwachse, braucht er mit vollem Rechte die Partikel ἵνα, damit. Er behandelt aber diese Folgen zuerst negativ, als ein Aufhören des im Leben nur zu gewöhnlichen Schwankens, von dem auch er in den Gemeinen so manche traurige Erfahrung gemacht hatte, und vielleicht noch machte. Der Hauptsatz dieses Verses, ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, hat seine Form unläugbar aus den Bildern des vorigen entlehnt, denn dem τέλειος ἀνὴρ steht νήπιος entgegen. Es bezeichnet ein Kind, einen Unmündigen, zunächst an Alter, 1 Kor. XIII, 11. Gal. IV, 1. 3., dann aber an Verstand und Einsicht, Röm. II, 20. 1 Kor. III, 1. Hier spricht er offenbar von geistiger Unfestigkeit und Unmännlichkeit. In dem μηκέτι, nicht mehr, liegt weder, wie Chrys., Theod., meinten, ein Hinblick auf ihren Zustand im Heidenthume, an das er hier gar nicht denkt, und in welchem sie in der Beziehung, die ihn hier leitet, nicht einmal νήπιοι waren, so daß Gal. IV, 3. hier nicht als Beweis dienen kann; noch auch, wie die Meisten, der Vorwürf, es jetzt zu seyn. Allerdings wohl waren sie's, aber nicht nur hält er sich überhaupt im ganzen Briefe in viel zu großer Allgemeinheit, als daß wir in einem Worte, wie dieses, einen bestimmten Tadel suchen dürften, sondern es war auch an dieser Stelle gar nicht der Ort dazu, und er würde dasselbe sagen können, auch wenn er ganz zufrieden mit ihnen wäre. Das aber ist zu bemerken, daß, während er im Vorigen nur die Gesammtheit ins Auge zu fassen schien, er hier, bei der Anwendung aufs Leben, seinen Blick mehr auf den Zustand der einzeln Glieder richtet. Er geht nun weiter, den Zustand der Unmündigkeit zu beschreiben, und zwar zuerst in Bildern, aus der Schiffahrt hergenommen. Wir stoßen hier auf verschiedene Wörter, die in den paul. Briefen nicht mehr vorkommen, aber, was wohl zu beachten ist, auch keine Gelegenheit mehr dazu. Das Wort κλυδωνίζεσθαι, von den Wellen umhergetrieben werden, oder auch als Welle umherwogen, wird aus Aristän. I, 27. Joseph. Ant. IX, 11. S. 281. A. Jesai. LVII, 20., überall in bildl. Bed., angeführt. περιφέρεσθαι und das Bild ἄνεμος τ. διδασκαλίας erklären sich selbst; das Wort διδασκ. als Lehramt Röm.

XII, 7., als Belehrung Röm. XV, 4., als Lehre, und zwar verkehrte, wie hier, Kol. II, 22. In dem Worte ἄνετος glaubten Koppe u. A. eine Hindeutung auf die levitas et inconstantia in den Gemüthern der Irrlehrer zu entdecken; doch da das Wort durch das Bild nothwendig bedingt ist, Hinweisung auf den Gemüthszustand Jener nicht erfordert wird, das Urtheil über ihre Lehre aber im Zusammenhange gegeben ist, so findet sich wenigstens keine Nothwendigkeit ihnen nachzufolgen. Was P. will, ist dies: die Gläubigen sollen so fest und selbstständig werden in ihrer Ueberzeugung, daß nicht eine jede abweichende Ansicht und Behauptung mehr vermöge, sie in ihrem Glauben und Streben irre zu machen, oder gar auf die entgegengesetzte Seite hinüberzuziehn. Daß er jede solche Lehre verurtheilte, war natürlich; wir kennen sein Anathema Gal. I, 8. 9. Doch nicht nur über jede fremde Lehre pflegt er streng zu urtheilen; das mußte er am Ende; sondern es lag auch in seinem Charakter, einem Jeden, der Anderes lehrte, als was er für Wahrheit anerkannte, böse und verderbliche Absicht beizulegen, und zwar nicht nur, wo sie erweislich vorlag, sondern schlechthin und a priori, vgl. Röm. XVI, 17. 18. 2 Kor. II, 17. XI, 13—15. Phil. II, 21. Gal. II, 4. VI, 12. So finden wirs auch hier. Es war so möglich, daß, besonders in dem Punkte über das Verhältniß des Christen zum Gesetz, desgleichen in Bezug auf das Asketische im Christenthum, bei der allerredlichsten Meinung sich verschiedene Ansichten hervorthaten, daß man sich wundern müßte, wie P. dies nicht begreifen konnte, wenn man nicht im Innersten seines Gemüths den Zug entdeckte, der, obwohl durchs Christenthum geläutert, doch immer noch eine schwache Seite seines Charakters war, nehmlich den rechthaberischen Trotz, der sich oft in starken Geistern findet, und sie nicht selten zur Ungerechtigkeit gegen Andersdenkende verleitet. Und diesen Zug kann er hier so wenig verläugnen als in seinem Handeln und den andern Briefen. Die Worte ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων sind mit den Participien zu verbinden. Κυβεία. Wohl nur ein verfehlter Gedanke ists zu nennen, wenn Beza und Homberg an die cybea, eine Art Frachtschiff, dachten, deren Name Cic. Verr. IV, 8. V, 17. vorkommt. Die gewöhnliche, schon bei Chrys. und Theod. vorkommende Ableitung ist von κύβος, Würfel, und κυβεύειν, mit Würfeln spielen, ein Wort, das in eigentl.

und trop. Bedeutung hie und da gefunden wird, und in letzterer sowohl den Leichtsinn bezeichnen kann, der Glück und Gut gleichsam auf den Fall der Würfel setzt, als auch die Trüglichkeit des Menschen, der wie ein falscher Spieler den Andern zu berücken sucht. Die erste Bed. liegt deutlich in den Worten Plat. Protag. S. 314. A. ὅρα μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς, für die andre werden von den Sammlern Beispiele aufgeführt. Demnach kann auch das Wort κυβεία, Würfelspiel, entweder jenen Leichtsinn, oder diesen Trug bedeuten. Es ist sehr selten, Wetstein citirt Athen. X. S. 445. A. Epiph. Här. 34. Als levitas, inconstantia, temeritas, ist es von Beza, Mörus, Flatt, A., dagegen als fraus, fraudulentia von Chrys., Theod., und den Meisten verstanden worden. Daß dies das Richtige sey, scheint mir theils aus dem Zusammenhange mit den folgenden Worten, theils auch daraus hervorzugehn, daß nach Buxtorf, Grotius und Schöttgens Zeugniß das Wort in eben dieser Bedeutung in die rabbinische Sprache übergegangen war. P. giebt nun, ganz seinem Charakter angemessen, die Trüglichkeit der Menschen als die Ursache jenes Schwankens und Umherirrens an. Auch dem Worte ἄνθρωποι kann man einen prägnanten, und zwar tadelnden Sinn beilegen, wie nach der Lesart der Hdschr. 1 Kor. III, 3. Der Artikel vor κυβεία aber deutet darauf hin, daß der Schreibende ein solches trügerisches Treiben nicht nur als möglich, sondern als wirklich Statt findend dachte. Er setzt hinzu: ἐν πανουργίᾳ, durch List, Schlauheit. Es ist bekannt, wie πανοῦργος, obwohl eigentlich nichts böses bedeutend, doch sammt dem abgeleiteten Subst. schon im guten Gebrauche nur von dem gesagt wird, welcher seine natürliche Klugheit zu bösem, schädlichem Zweck anwendet. So ists auch hier. P. will, wie es scheint, das seltnere Wort κυβεία durch das bekanntere erklären, vielleicht auch, da in jenem das Urtheil über die Gesinnung oder Triebfeder nicht nothwendig enthalten ist, dies hinzufügen. Hierin auch, so wie im Abwesen eines regierten Genitivs, wie αὐτῶν seyn würde, finde ich den Grund des hier fehlenden Artikels. Ist noch übrig, πρὸς τ. μεθοδείαν τ. πλάνης zu erläutern. πλάνη, Verirrung, Irrthum, und zwar in sittlich religiöser Hinsicht, Röm. I, 27. 1 Thess. II, 3. 2 Thess. II, 11. (ἐνέργεια τῆς πλ.). Μεθοδεία, von μέθοδος, der Weg der Verfolgung,

das Verfahren, um zum Ziele zu gelangen, ein an sich unschuldiges Wort, doch auch dies schon 2 Makk. XIII, 18. auf die Bedeutung: List, Hinterlist, übergegangen. Mehr noch μεθοδεύειν, dig. etwas verfolgen, nach etwas forschen, s. Münthe zu d. St., dann mit Listen, Ränken, umgehn, 2 Sam. XIX, 27.; und davon μεθοδεία, das nur diese Bed. zu haben scheint. Nun wird der Genit. τῆς πλάνης am besten als gen. obj., und zwar so gefaßt, daß die πλ. Zweck oder Wirkung der μεθοδ. sey, denn ihn subjektiv zu fassen, wie Bretschn., so daß ἡ πλ. statt οἱ πλανῶντες stehe, sehe ich keine Nöthigung. Demnach ist ἡ μ. τ. πλ. das listige, tückische Bestreben, Andre in Irrthum zu verstricken, oder vom rechten Wege auf Irrwege zu verlocken. Nun verbinden Manche, als Koppe, Morus, Flatt, πρὸς τ. μ. unmittelbar mit πανουργίᾳ, so daß πρὸς Zweckbezeichnung wird. In diesem Falle aber sollte der Artikel vor der Präp. stehn, und ohne Noth nehmen wir Auslassung desselben nicht an, so gut wir übrigens wissen, daß sie bisweilen Statt findet. Nun aber bleibt noch übrig, dies Glied mit den Participien zu verbinden, und πρὸς ähnlich mit κατὰ als secundum zu fassen, wie von Moldenh., Bretschn., geschehn ist, und wofür 2 Kor. V, 10. als Beleg aus der paulinischen Sprache betrachtet werden kann. Dann sagt P.: herumgetrieben werden von jedem Winde der Lehre, durch die List und Tücke der Menschen, angemessen oder je nach den (von ihnen angewendeten) Künsten der Verführung, und diese Deutung, glaube ich, könnte als die richtige angesehen werden.

V. 15. Die richtige Ansicht dieses Verses ist ohne Zweifel die, daß er noch von ἵνα V. 14. abhange, P. also hier vom negativen zum affirmativen Vortrag übergehe, und die gute Frucht zeige, welche aus dem V. 13. geforderten Besitz der lebendigen und festen Ueberzeugung hervorgehn solle; falsch aber erscheint die von Luther u. A. gemachte Abtrennung und Darstellung in Form einer Ermahnung. Mold. hat sie beibehalten. δὲ bedeutet somit nicht aber, vielmehr sondern. Der Hauptsatz, die eigentliche Folge, die er fordert, ἵνα αὐξήσωμεν — Χριστός ist rein praktisch. Das Vb. αὐξάνειν haben Balla, E. Schmidt, Mold., A. transitiv und τὰ πάντα als Objektsakk. dazu nehmen wollen. Allerdings wird jenes 1 Kor. III, 6. 7. 2 Kor. IX, 10. transitiv gebraucht; aber dies auch hier anzunehmen, hindert erstlich der Zu-

ſammenhang, welcher gar nicht von der Thätigkeit der Gläubigen in Bezug auf Andere, ſondern von ihrem eigenen Gedeihen handelt, und ſodann τὰ πάντα, das zwar in ſofern von P. für οἱ πάντες geſetzt wird, als es die Geſammtheit aller Menſchen oder Weſen (Gal. III, 22. Eph. I, 10. Kol. I, 20.) bezeichnen ſoll, nicht aber wo von Einzelen die Rede iſt. Für eben ſo verfehlt iſt Koppes Gedanke zu nehmen, τὰ πάντα ſt. οἱ πάντες als Subjekt zu behandeln. Es iſt Akk. der Beziehung, den ſchon Vulg. durch ihr per omnia ausdrücken wollte: in allen Stücken, in jeder Beziehung. Die beigefügten Worte εἰς αὐτὸν — Χριστός laſſen kaum eine ganz ſichere Erklärung zu. Nicht die kleine in ihnen liegende grammatiſche Abnormität macht ſie ſchwierig, ſondern daß es nicht gut möglich iſt, zu entſcheiden, wie der Schreibende ſelbſt ſich ein αὐξάνειν εἰς Χριστὸν gedacht habe. Zweierlei iſt möglich: entweder εἰς iſt für ἐν geſetzt, oder nicht. Im erſten Falle bedeutet es entweder durch ihn, durch ſeinen Einfluß (Christi capitis virtute et influxu. Lap. per illum. Vat.), oder an ihm, wie der Leib wohl als am Haupte haftend und wachſend gedacht werden kann. Denn ipsius cognitione (Grot.) bedeutet es ſicher nicht. Beides giebt einen recht paſſenden Gedanken, für die erſte Deutung ſcheint V. 16. beſonders zu ſprechen; aber wo liegt ein Grund der Entſcheidung auf die eine oder andre Seite, ja wo nur die kleinſte Bürgſchaft, daß überhaupt Vertauſchung der Präpoſitionen Statt gefunden habe? Daß ſie bisweilen Statt findet, iſt unläugbar, aber um es an beſtimmter Stelle zu behaupten, muß man ſichre Gründe haben, und hier ſehe ich keine, den einen, ſehr trüglichen, ausgenommen, daß die Erklärung dadurch leichter wird. Verſuchen wir den andern Weg. εἰς αὐτὸν kann heißen: in ihn hinein, und in Ch. einwachſen, würde in dem Sinne: coalescere cum ipso in unſrer Sprache ein gutes Bild geben; nur das griech. αὐξάνειν, das nur groß werden bedeutet, läßt dieſe Auffaſſung nicht zu. Eben ſo wenig: an ihn heran. Wollte man es deuten: in Bezug auf ihn, wie Röm. XI, 36. εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, und 1 Kor. VIII, 6. ἡμεῖς εἰς αὐτόν (Baumg. und Morus haben es ſo verſtanden: ut omnia ad illum referantur, et finem illius caussa.), ſo bleibt gar ſehr zu fragen, wie dies vom Wachsthume, von der Zunahme, welche hier gar nicht als eigne Thätigkeit, ſondern als eine Paſſivität erſcheint, geſagt werden könne;

und ich gestehe dazu keinen Weg zu sehn. Noch bleibt die finale Bedeutung übrig, αὐξάνειν εἰς αὐτόν, wie oben εἰς τέλειον ἄνδρα, groß wachsen bis zu seiner Größe, also bis zur Aehnlichkeit mit ihm. Auch dies gäbe einen schönen Sinn (Est, Calov, Mich., haben ihn angenommen); aber dann sagte doch P. offenbar, wir sollen Χριστὸς werden, was doch etwas anderes ist, als καταντᾶν εἰς μέτρον ἡλικίας αὐτοῦ; und mir so kühn erscheint, daß ich, da er nirgends etwas der Art ausspricht, an einer so zweifelhaften Stelle, als diese ist, es nicht als seinen Sinn aufzustellen wage. Dies aber sind alle Erklärungen, die ich für grammatisch möglich halte. Von keiner läßt sich sagen, sie ist die richtige, aber das scheint doch gewiß, daß sich gegen die Annahme, εἰς stehe für ἐν, von Seiten des Sinnes am wenigsten einwenden läßt. So bleibt die wahre Meinung des Ap. uns verborgen. Sey indeß der Sinn dieses Beisatzes welcher er wolle, das bleibt immer stehn, daß P. allseitige Zunahme der Gläubigen als Frucht der zu erlangenden Erkenntnißreife setzt. Dies aber ist kein Gegensatz gegen V. 14., der doch zu erwarten ist; so muß dieser Gegensatz im Participial-Gliede liegen, welches auch durch seine Stellung sich als solchen zeigt, und wir haben für dessen Erklärung wenigstens schon das gewonnen, daß wir keine Deutung annehmen dürfen, bei welcher kein Gegensatz erlangt wird. Nun ist ἀληθεύειν in erster Bed. ἀληθῆ εἶναι, wahr seyn; selten jedoch von Sachen gebraucht als von Personen, heißt es von diesen wahrhaft seyn, in Wort oder That. ἀλ. ἐν ἀγάπῃ könnte daher wohl bedeuten: wahr seyn in der Liebe, d. h. aufrichtig und wahrhaft lieben, die christliche ἀγάπη nicht nur vorgeben, sondern in der That besitzen und ernstlich üben. So ist es von Er., Grot., Baumg., verstanden worden; aber dabei verschwindet aller Gegensatz. Eben so auch, wenn man mit Beza und Piscator ἀλ. durch sincere se gerere, ἐν aber durch cum übersetzen will. Eine dritte, nicht seltene Erklärung ist veritatem sectari cum caritate, nach Wahrheit streben, doch so, daß dies Streben mit christlicher Liebe gehörig verbunden sey (Calv., Wolf, Mich., Koppe, Flatt, A.). Ein Gegensatz gegen V. 14. findet hier Statt; nur nicht der richtige. Denn dem Schwanken, und vom Winde der Meinungen Umhergeworfenwerden steht nicht das Streben nach Wahrheit, sondern ihr Besitz entgegen. Daher ich auch Moldenh. und Scholz nicht bei-

ſtimmen kann, welche, wahrſcheinlich durch den letzten Theil von V. 14. irre geleitet, vergeſſen haben, daß dort die Leſer nicht ſelbſt als Irrlehrer, ſondern als ihren Täuſchungen ausgeſetzt bezeichnet ſind, und daher ἀλ. von dem mit Liebe verbundenen Vortrage der Wahrheit verſtehen wollen, was ebenfalls keinen geſunden Gegenſatz giebt. Soll dieſer Statt finden, ſo müſſen wir ſchlechterdings dem Vb. die Bedeutung beilegen: im Beſitz der Wahrheit ſtehn, oder an der (empfangenen oder erforſchten) Wahrheit feſthalten. Im gewöhnlichen Gebrauche hat es dieſelbe freilich nicht, doch kann es ſie eben ſo gut haben, als ψεύδεσθαι, gewöhnlich = ψευδῆ λέγειν, oft genug falſch heißt. ἐν ἀγάπῃ würde dann entweder durch Liebe bedeuten, oder in Verbindung mit Liebe, d. h. ſo, daß das Feſthalten an der Wahrheit nicht ein ſtarres, ſchroffes Rechthaben werde, ſondern auch da, wo wir ſie gegen Irrthum oder Vorurtheil behaupten, unſre Feſtigkeit durch freundliche Schonung der Schwächeren gemildert werde. So ohngefähr erklärt auch Semler, und ſoviel iſt gewiß, hat P. einen richtigen Gegenſatz gemacht, ſo hat er in dieſem Sinne geſprochen, hat er aber Anderes gemeint, ſo findet kein richtiger Gegenſatz mehr Statt, aber es fehlt auch dann an jedem Entſcheidungsgrunde, wie er es gemeint. Daher kann die Auslegung nur Jenes zeigen.

V. 16. Von dieſem V. ſagt Chryſ.: σφόδρα ἀσαφῶς ἡρμήνευσε τῷ πάντα ὁμοῦ θελῆσαι εἰπεῖν, und auch ſonſt hie und da finden ſich Klagen über ſeine Dunkelheit; doch glaube ich, ſie werde ſich zerſtreuen laſſen. Der Hauptſatz iſt ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὔξησιν ποιεῖται, nur dadurch etwas entſtellt, daß am Schluſſe τοῦ σώματος hinzugefügt iſt, wo am bequemſten gar nichts, höchſtens ein Pronomen, ἑαυτοῦ, ſtehn würde, denn mit Beza einen beſondern Sinn: incrementum corpori convenions, darin zu finden, ſehe ich keinen Grund. Es iſt wohl nur Nachläſſigkeit. Das Bild des Leibes, und zwar des Leibes Chriſti, durch die Bezeichnung dieſes als κεφαλὴ von neuem angereiht, wird durch das Ganze feſtgehalten. πᾶν τὸ σῶμα, der ganze Leib; auch hier iſt von den Individuen nicht die Rede. ποιεῖται τὴν αὔξησιν, vollbringt ſein Wachsthum, nehmlich das ihm zukommende. Dies liegt im Artikel und der Form des Mediums. αὔξησις ſ. in der Parallelſtelle Kol. II, 19. ἐξ οὗ könnte man mit den folg. Participien verbinden wollen, wenn nicht die Parallele darauf

führte, die Verbindung mit dem Prädikatsverbum selbst zu machen. Mit εἰς ὃν (Koppe) ist es gewiß nicht gleichbedeutend; per quem, quo dirigente (Myr., Flatt) genügt auch nicht, und scheint nur aus der Vorstellung entsprungen, welche die Ausleger sich von der Sache gemacht. Das Richtigste scheint, mit Chrys., Calv., A. das Haupt als dasjenige zu denken, was nach P. Ansicht dem ganzen Körper Leben, Nahrung, Kraft und Bestehn wie einen Ausfluß aus sich selbst mittheile, also Christum als den Ursprung und Quell des geistigen Lebens für die Kirche, als welchen er ihn auch ganz gewiß betrachtete. — Zum Subj. construirt, um die Beschaffenheit desselben, und die Umstände zu beschreiben, unter welchen der Leib Christi herauwachse, stehn die Participien συναρμολογούμενον κτλ. Ueber συναρμολ. s. zu II, 21. συμβιβάζειν, zusammenführen oder bringen überhaupt, hier und Kol. II, 19. zusammenfügen, in ein Ganzes vereinigen. Als Mittel der Vereinigung wird durch die Präp. διὰ bezeichnet πᾶσα ἁφὴ τῆς ἐπιχορηγίας. ἁφή, eig. Berührung, Ocell. 2, 3. 7.; dann auch wohl Mittel der Berührung, oder, da ἅπτω auch anknüpfen bedeutet, der Verknüpfung, und diese Bedeutung zeigt auch die Parallelstelle. Die Ausl. setzen commissura, iunctura, Gelenk, Fuge u. dgl. πᾶσα ἁφή, jedes, d. h. jedes mögliche, oder allerlei Verbindungsmittel. ἐπιχορηγεῖν, so wie das Simpl. χορηγεῖν, etwas darreichen, spenden, s. zu Gal. III, 5. Dort und 2 Kor. IX, 10. ist Gott ὁ ἐπιχορηγῶν, Kol. II, 19. bin ich der Meinung, daß es Christus sey, denn Bretschneiders Exkl. alterum alteri iungo, kann ich eben so wenig für richtig anerkennen, als es mir dem Zusammenhange angemessen erscheint, Menschen als τοὺς ἐπιχορηγοῦντας zu betrachten. So wird auch das Subst. ἐπιχορηγία Phil. I, 19. von höherer, göttlicher Unterstützung gebraucht. An unsrer Stelle wird es insgemein von der gegenseitigen Handreichung und Unterstützung der Glieder verstanden; ich will auch nicht behaupten, daß dies nicht seyn könne; aber die gezeigte Analogie des Gebrauches wenigstens spricht nicht dafür, und wiefern P. lehren will, daß der ganze Leib sein Wachsthum durch Christum erhalte, scheinen auch die Mittel der Zusammenfügung und Vereinigung nicht von Menschen, sondern von ihm, dem Haupte, ausgehn zu müssen, die ἐπιχορηγία könnte also leicht nichts anderes seyn, als die Darreichung geistiger Güter,

lche Christus der Gemeine leistet. Den Genitiv nun fassen Beza, sc., E. Schmidt, passiv, suppeditatae communicatae, Lap., ot., Mold., Baumg., aktiv, subministrantes; mir aber int das Wahre, daß Paulus hier nur von der ἐπιχ. selbst rede, se aber um seiner bildlichen Darstellung willen als ἁφὴν be- hne, also der Sinn dieser sey: durch jedes mögliche Verbin- ngsmittel, nehmlich die ἐπιχ., was man genit. appositionis nt; und so haben ihn Homb., Mor., Flatt, genommen. ng gezwungen scheint Bretschn. Exkl. als ἐπιχορηγία τῶν ῶν. Das folgende κατ' ἐνέργειαν wird insgemein mit τῆς χορηγίας verbunden; da aber hier wieder die genaue Rede Wie- holung des Artikels fordern würde, so darf dies nur dann ge- hn, wenn keine andere Verknüpfung möglich ist. So aber ist nicht, denn die Worte können als bloße adverbiale Bestimmung weder mit den vorangehenden Participien, oder, was mir besser eint, mit dem Prädikate des Hauptsatzes verbunden werden. esser erscheint mir dies darum, weil nun die Worte ἐν μέτρῳ — λους als ihre Erklärung angesehen werden können. Sie bedeu- n nehmlich: auf eine thätige, kräftige Weise, und P. findet es r nöthig darauf hinzudeuten, wie dies kräftige Wachsthum nicht i allen Gliedern dasselbe, sondern ein verhältnißmäßiges, je nach n verschiedenen Individualitäten verschiedenes sey. Demnach ıde ich diesen Sinn in der ganzen Stelle: Aus seinem Haupte hält der ganze Leib, durch alle Arten geistiger Unterstützung und arreichung wie durch Fugen und Verbindungsmittel zusammen- fügt und verbunden, auf eine kräftige Weise, je nach den Eigen- ümlichkeiten, Bedürfnissen und Kräften jedes einzelen Gliedes, ıs ihm gebührende Wachsthum. Endlich wird in den Worten ς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ als Schluß des Ganzen e Folge ausgesprochen, welche jenes Wachsthum haben solle und erde. Das Mangelhafte im Bilde ist V. 12. gerügt worden. υτοῦ deutet darauf, daß der Bau nicht nur als ein dem Leibe iderfahrender, sondern als von ihm in eigner Thätigkeit bewirkt dacht werde. Die Liebe erscheint hier noch einmal als Mittel oder itwirkende Ursache, weil der Zweck der ganzen Ermahnung seit . 1. auf Erweckung und Mehrung der Liebe gerichtet war.

V. 17. Von dem V. 1. betretenen Wege der Ermahnung ist r Ap. durch das, was er zu Begründung seiner ersten Zusprache

hinzugefügt hat, so weit abgekommen, daß er hier förmlich dahin zurückkehren muß. Er bedient sich der Part. οὖν, aber da weder aus dem zuletzt Gesagten hier etwas gefolgert wird, noch vernünftiger Weise angenommen werden kann, er beziehe sich hier auf das, was er vor V. 1. geschrieben, so werden wir dies οὖν nur, wie der Römer igitur, und unser: also als Zeichen der zurückkehrenden Rede zu betrachten haben. λέγω bedeutet nichts anders als: ich sage, keineswegs iubeo oder praecipio, aber vermöge einer Eigenheit der griech. Sprache kann zu den Verbis dicendi das was geschehen soll im bloßen Infinitiv hinzugesetzt werden: μαρτύρομαι ἐγ. Theod. sucht die eig. Bed. antestor, testem invoco, hier aufrecht zu erhalten, indem er erklärt: ὑπὸ μάρτυρι τῷ Χριστῷ ταῦτα λέγω, desgl. Mich.: ich bezeuge es nicht als mein, sondern als Christi Wort; allein theils war hier gar kein Grund, einen Zeugen anzurufen, theils würde er dann τὸν κύριον haben sagen müssen. Für unsre Stelle paßt nur die Bed. obtestor, die auch allgemein angenommen, auch von Raphel. aus Polyb. p. 1403. belegt worden ist. ἐν κυρίῳ könnte an und für sich verschiedenes bedeuten; da es indeß auch 1 Thess. IV, 1. bei παρακαλεῖν steht, so ist wohl die gewöhnlichste Deutung: per dominum, als die wahre anzunehmen. — Μηκέτι zeigt uns, wie alles im Briefe, daß der Ap. nur von Heidenchristen gelesen zu werden erwartet, welche früher den Wandel wirklich führten, vor dem er sie hier warnen will. Καθὼς καὶ τὰ ἔθνη κ. Die auf genügender Auktorität beruhende Auslassung von λοιπὰ bewirkt die Aenderung im Sinn, daß nun seine Leser nicht mehr als Heiden behandelt werden, was sie auch in religiöser Beziehung für ihn nicht mehr waren, sondern vielmehr den Heiden entgegengestellt. Die Heiden aber wandeln ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, in der Eitelkeit, Thorheit, ihres Sinnes. ἐματαιώθησαν, sagt er von ihnen Röm. I, 21., ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν. Dasselbe ist es, was er hier meint. νοὸς bezeichnet Röm. VII, 23. die Vernunft, die höhere sittliche Natur im Menschen; hier aber und Röm. I, 28. kann es auch Gesinnung seyn. Jenes höhere Vermögen des Menschen ist es gewiß nicht, denn dieses denkt P. nicht als μάταιον. Nur ob es den gemeinen Verstand oder die Gesinnung bezeichne, kann gefragt werden; da es aber Röm. XII, 2. 1 Kor. I, 10. ohne Zweifel die

letztere andeutet, und dies auch hier sehr wohl paßt, so entscheide ich mich dafür. Die μεταμόρφωσις τ. ν. ist dieselbe ἀδικία, in welcher nach Röm. I, 18. die Menschen κατέχουσι τὴν ἀλήθειαν, nur von einer andern Seite angesehn.

V. 18. ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ. Das Verbum σκοτίζεσθαι, verfinstert werden, braucht P. (außer dem Citat Röm. XI, 10.) noch Röm. I, 21. in gleichem Sinne, nehmlich von dem Versinken in Irrthümer und verkehrte Vorstellungen. Was dort ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, das ist hier, nur ohne beigefügtes Urtheil, ἡ διάνοια, nehmlich das Gemüth überhaupt, ohne Unterscheidung der Verstandes- oder Willens-Thätigkeiten. Das Part. ὄντες verbanden Clem. Alex. Protr. 9. S. 69. Pott. 24. Sylb. und Theodoret offenbar mit diesem Gliede, und Lachm. ist ihnen nachgefolgt. Ich zweifle, ob mit Recht. Erstlich empfiehlt die Stellung diese Verbindung nicht, bei welcher ὄντες seinen Platz vor τῇ διανοίᾳ haben würde; sodann, wenn ich richtig sehe, ist das erste Glied nur beschreibend, das nächste aber giebt den Grund an, warum diese Verfinsterung über ihre Gemüther gekommen sey. Ist aber dies (Clemens hat dies gar nicht beachtet, sondern die Glieder durch καὶ verbunden), so kann ὄντες, das hier unnöthig ist, dort gar nicht fehlen. Daß es aber so sey, wird man begreifen, wenn man bedenkt, daß P. immer den Zustand des höheren Erkennens von dem des sittlichen Lebens abhängig macht, und Röm. I, 21. die Verfinsterung der Heiden aus der Ursache ableitet, weil sie, obwohl sie Gott kannten, ihm doch nicht die gebührende Ehre und Dankbarkeit erzeigen wollten. Ἀπηλλοτριωμένοι kann hier in eig. Sinne entfremdet bedeuten (s. zu II, 12.), da von einem unsittlichen Zustande die Rede ist, den P. als einen selbst verschuldeten nicht nur Röm. I. und sonst, sondern auch sogleich V. 19. betrachtet. Der Ausdruck ζωὴ τοῦ θεοῦ wird sehr verschieden erklärt. Erasmus dachte den Genit. τ. θ. nicht abhängig, sondern als Appositon von τῆς ζωῆς, und übersetzte: vera vita, qui est deus, was doch zu gewagt erscheinen muß. Lap. nahm ζωὴ als modus vivendi, und den Genitiv als Bezeichnung des anordnenden Subjekts, quem deus instituit. Grot. quae secundum deum est; Mold., Rich., Koppe, Zach., Mor., Scholz, ein Gott gefälliges, Flatt, ein Gott geweihtes Leben. Allen diesen unter sich verwandten Erklärungen scheint außer der

Schwierigkeit, im Genit. das zu finden, was darin liegen müßte, indem die Berufung auf וְרוּחַ אֱלֹהִים Ps. LI, 12. hierzu kaum genügen möchte, vornehmlich das entgegenzustehn, daß, obwohl ζωή bei P. mehrmals so erscheint, daß es die Lebens- und Handelsweise bezeichnet, doch ζωὴ weder bei ihm, noch überhaupt im N. T. je diese Bedeutung hat, ist daß wir nicht berechtigt sind, sie ihm hier beizulegen. ζωὴ ist nun Gegensatz von θάνατος, bezeichnet also nicht eine Thätigkeit, sondern einen Zustand, einen physischen oder moralischen. So wird es auch hier seyn müssen, und wir werden das den Heiden fehlende Leben nur als ein höheres moralisches betrachten können; dann aber bleibt nichts übrig, als den Genit. entweder für das Adj. θεία gesetzt anzunehmen, oder als Bezeichnung des Urhebers, was im Sinne keinen wesentlichen Unterschied macht. Es ist das höhere, sittliche, geistige Leben, als dessen Urheber die Uebereinstimmung der Schrift Gott selbst oder den Geist Gottes zu betrachten pflegt. Dahin zielte auch Calvins: quam deus electis suis communicat per spiritum regenerationis. — Regeneratio fidelium hic nominatur vita dei, quoniam tunc proprie vivit deus in nobis, et nos fruimur eius vita, quum spiritu suo nos gubernat; desgleichen Bengels: vita spiritualis accenditur in credentibus ex ipsa dei vita. Eine Stelle aus Philo T. I. p. 238. Mang. bei Koppe, die ich wegen Mangels dieser Ausg. nicht nachsehen konnte, wo aber ἡ θεοῦ ζωὴ und τὸ κατὰ θεὸν ζῆν in Parallele stehn, spricht auch weit eher für diese als die andere Erklärung. So sagt also P. von den Heiden, sie seyen darum in ihrem Gemüthe verfinstert, weil sie dem Leben entfremdet seyen, welches von Gott dem Menschen gegeben werde. Aber auch von dieser Entfremdung giebt er wieder eine Ursache an (διά), nehmlich τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς. Das Wort ἄγνοια kommt bei P. nur an dieser Stelle vor. Seine allbekannte, eigentliche Bed. ist Unwissenheit, aber wenn wir den Gang verfolgen, welchen P. hier in Beschreibung ihres Zustandes genommen hat, wie er ihren unsittlichen Lebenswandel ableitet aus der Verkehrtheit ihrer Gesinnung, die Ursache davon aber in der Entfremdung vom höhern, göttlichen Leben findet, und von dieser nun wieder in ihrer ἄγνοια, die er eine in ihnen befindliche nennt; wenn wir damit vergleichen, was er Röm. I. von ihnen sagt: so können wir uns kaum ent-

ſchließen zu glauben, daß er hier nur eine unverſchuldete, aus bloßem Mangel an Belehrung hervorgegangene Unwiſſenheit meine, ſondern finden uns faſt genöthigt, eine innere moraliſche Urſache derſelben zu denken, und daher die ἄγνοια ſelbſt als eine Stumpfheit des höheren Erkenntnißvermögens, eine ſittliche Unverſtändigkeit aufzufaſſen, und werden in dieſer Annahme dadurch beſtärkt, daß er dieſem Gliede parallel, und als Erweiterung oder Erklärung deſſelben die Worte hinzuſetzt: διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν. Πώρωσις von πωροῦν, verhärten, verſtocken, Röm. XI, 7. die Verſtockung oder Verſtocktheit, Röm. XI, 25. Hier iſt gar nicht die Rede vom Verſtande, ſondern allein vom Willen, von ſeinem Widerſtreben gegen das ſich ihm darbietende Beſſere, beſonders auch gegen an ihn ergehende Aufforderung oder Züchtigung. Da nun die in den Heiden befindliche ἄγνοια dieſer Verſtocktheit ganz parallel geſetzt iſt, ſo glaube ich, daß eben hierdurch die oben über ſie ausgeſprochene Anſicht eine nicht ganz unbedeutende Beſtätigung erhalte.

V. 19. Ueber das Verbum ἀπαλγεῖν herrſcht unter den Auslegern eine ſeltene Einigkeit, und die Erklärung, welche ich ehedem ohne alle Hülfsmittel ſelbſt verſuchte (Chriſtl. Philoſ. B. 2. S. 285 f.), iſt, wie ich nun ſehe, die allgemein geltende; Löſner, Raphel, Elsner, Kypke, haben theils Beiſpiele geſammelt, theils das Wort erklärt, und ſchon früher waren Erasm., Lap., A. auf das Richtige gekommen. Es bedeutet zuerſt: aufhören Schmerz zu empfinden, fühllos werden; dann auf das Sittliche übergetragen, ſtumpf werden gegen die Sprache des Gewiſſens, ſich alles ſittlichen Gefühls entſchlagen. Von den Heiden ſagt alſo Paulus, ſtumpf und fühllos geworden, hätten ſie ſich der ἀσέλγεια, d. h. der Ueppigkeit, frechen Laſterhaftigkeit (vgl. Röm. XIII, 13. Gal. V, 19.) hingegeben. Hier iſt zweierlei zu fragen, erſtlich, wie dies mit Röm. I, 26. 29. ſtimme, wo geſagt wird, Gott habe ſie zur Strafe in das Laſter hingegeben? und zweitens, wie dies mit dem Vorhergehenden zuſammenhange? Auf die erſte Frage antworte ich, es ſey eine doppelte Betrachtung der Sache möglich, ja faſt nothwendig. Das tiefere Verſinken in die Sünde müſſe dem Menſchen ſelbſt zur Schuld zugerechnet werden, nicht allein, wiefern es eine Folge der erſten Verirrung iſt, die ſeiner Freiheit ohne Zweifel zur Laſt fällt, ſondern auch wiefern an

eben diese Freiheit immerfort die Forderung gestellt werden kann und wird, die Fesseln der Sünde zu durchbrechen, derjenige also, welcher darin beharrt, und tiefer hinein versinkt, dieser mit Recht an ihn ergehenden Forderung widerstehe. Dagegen aber auch, wiefern in einer sittlichen Ordnung alles Böse sich bestrafe, und die wahre Strafe der Entfremdung von der Sittlichkeit die Unsittlichkeit selbst sey, könne das tiefere Versinken in dieselbe auch als die Rache der sittlichen Ordnung, d. h. als göttliche Strafe, angesehen werden. Man könne also, wenn man bei einem religiösen Schriftsteller beide Ansichten neben einander finde, dies nicht als einen Widerspruch betrachten, in den er mit sich selbst gerathen sey. Was die zweite Frage anlangt, so könnte es bei der Annahme, der Ap. wolle hier die πώρωσις, die Ursache der Verfinsterung der Gemüther, erklären, wohl so scheinen, als drehe er sich in einem Zirkel herum; allein es bleibt auch noch die andre Annahme übrig, daß er mit Bewußtseyn hier dahin zurückkehre, wo er V. 17. ausgegangen war, um von der Abschweifung, die er macht, wieder zur Sache zu kommen; und das Relativ οἵτινες, welches hier die Verbindung macht, nöthigt nicht zu jener Ansicht, indem es auch bloß diesen Sinn geben kann: Sie nehmlich, nachdem sie fühllos geworden, haben sich dem Laster hingegeben. ἐργασία, von ἐργάζεσθαι, bedeutet allerdings eine Arbeit, mit der man etwas erwerben will, und daher auch diesen Erwerb selbst, vgl. Apg. XVI, 16, 19. XIX, 24. Daher ließe sich unter ἐργασ. ἀκαθαρσίας auch wohl ein unsauberer, sündlicher Erwerb denken, z. B. feile Wollust, wie denn das Wort Röm. I, 24. Gal. V, 19. Kol. III, 5. ohne Zweifel Wollust bezeichnen soll; wiefern aber ἐργάζεσθαι bei P. nicht den Erwerb von der Arbeit, sondern die Arbeit selbst zu bezeichnen pflegt, scheint es doch sicherer, auch ἐργασία nur als τὸ ἐργάζεσθαι, die Vollbringung, zu fassen. Er sagt demnach, die Heiden haben sich der Lasterhaftigkeit ergeben, zur Vollbringung aller Unlauterkeit, d. h. so daß sie alle Unl. vollbrachten oder vollbringen. ἐν πλεονεξίᾳ. πλεονεκτεῖν bedeutet bei P. nur: Einen übervortheilen, einen ungebührlichen Nutzen aus Jemand zu ziehen suchen; eben so πλεονέκτης nur einen habsüchtigen, und um Gewinnes willen betrügerischen Menschen, wenigstens ist keine Stelle vorhanden, die zu anderer Erklärung nöthigte. Nicht anders ist es mit πλεονεξία selbst; es

kann überall seine Bedeutung der Hab- und Gewinnsucht beibehalten. An unsrer Stelle hat dieselbe den meisten Auslegern unpassend geschienen; daher hat Theod. das Wort durch ἀμετρία, viele Andere durch aviditas, Unmäßigkeit, unermeßliche Wollust oder Begierde, u. dgl. erklärt, und auch die, welche die eigentliche Bed. beibehalten wollten, wie Grot., sie nur dadurch rechtfertigen zu können geglaubt, daß sie an die in der Heidenwelt herrschende verkünstelte Wollust erinnerten. Nur sehr Wenige, z. B. Wolf, Bengel, haben sich mit der avaritia begnügt. Doch glaube ich, diese haben Recht. Wollust und Habsucht sind die Hauptlaster, auf welche sich auch da, wo P. lange Register von Sünden giebt, die meisten derselben zurückführen lassen; es sind, versteht sich in verschiedenen Formen hervortretend, diejenigen, welche im gemeinen Leben am häufigsten erscheinen; warum sollte er nicht auch hier beide in Verbindung nennen? Es würde auffallen, wenn nur die eine; vollständiger aber über beide zu seyn verstattete ihm sein Bestreben zur Sache zu kommen diesmal nicht; so nennt er nur noch den einen alles umfassenden Namen, wie er auch die Wollust nur mit Einem Worte bezeichnet hat, und knüpft durch ἐν zusammen, welche Präp. ja oft nichts weiter als die bloße Verbindung andeutet. So scheint mir die Sache klar.

V. 20. Nun wendet sich der Ap. wieder ganz zu seinen Lesern, und zwar so, daß er zuerst sie, wiefern sie Christen sind, in Gegensatz zu den Heiden und ihren Sitten stellt, und davon sodann zu seiner eigentlichen Vermahnung übergeht. Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν. Der kurze Sinn in seinem Zusammenhange dieser: So leben jene (und auch Ihr ehedem, V. 17.), Ihr aber dürft dies nicht. Dies drückt er so aus: Ihr habt Christum nicht so, d. h. nicht in diesem Sinne, nicht für den Zweck eines solchen Lebens kennen gelernt (sondern vielmehr das gerade Gegentheil). τὸν Χριστόν. Wir dürfen uns nicht wundern, dies fast durchgängig als doctrinam Christi oder de Christo erklärt zu finden, und wäre es nur um diese Stelle, ich würde kaum etwas einwenden; denn allerdings das, was sie gelernt hatten, war nicht Christus selbst, sondern Lehre von ihm. Wissend jedoch, wie gern manche Ausleger, z. B. Grotius, allenthalben δ. X. auf diese Art erklären möchten, kann ich nicht unbemerkt lassen, wie eines Theils diese Metonymie schon an sich sehr hart

seyn würde, andern Theils V. 21. ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, was sich offenbar auf dies τὸν X. hier bezieht, gewiß nicht bedeutet: τῷ λόγῳ αὐτοῦ; woraus hervorgeht, daß wenigstens P. selbst das Wort nicht als Lehre Christi gedacht haben kann. Daher glaube ich, man übersetzt richtiger mit Flatt: Ihr habt Christum kennen gelernt, d. h. sowohl ihn selbst, wer er ist, und was es wollte, als auch der Inbegriff alles dessen, was dem Apostel vorschwebte, wenn er diesen ihm über alles heiligen Namen dachte; nehmlich sein Werk, seine Stellung zur Menschheit, alle seine Gaben und Regierung. Sein Sinn ist also: Ihr, indem Ihr Christum und seine Zwecke, und was er sonst für die Menschheit ist und wirkt, kennen lerntet, seyd nicht auf einen solchen, sondern auf einen durchaus andern Wandel hingewiesen worden.

V. 21. εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε. εἴ γε bedeutet: wenn nehmlich, vorausgesetzt nehmlich daß ꝛc. vgl. III, 2. Kol. I, 23. zu Gal. III, 4. Also: vorausgesetzt nehmlich, daß Ihr ihn gehört habt; αὐτὸν ist nicht, wie Flatt sagt, gleich αὐτοῦ, denn ihn selbst hatten sie nicht gehört, sondern der zu ἀκούειν gehörige Objektsakkus. der gehörten Sache, und Χριστὸς hier wieder ganz so wie V. 20. zu verstehn. Zwar möchte auf den ersten Blick περὶ αὐτοῦ als passender erscheinen, aber damit wäre nur gesagt, sie hätten irgend etwas von ihm gehört, eine Kunde von ihm erhalten, unbestimmt welche, und wieviel umfassend. Das aber kann er nicht wollen oder hier meinen, sondern daß sie ihn selbst, d. h. alles das von ihm gehört haben sollen, was sie wissen müssen, um ihn in der That zu kennen, und darum sagt er αὐτόν. Aber war denn dies nicht eine entschiedne Sache? So meint allerdings die Menge der Ausleger, und will daher hier wie III, 2. die Partikeln nicht in zweifelndem, sondern versicherndem oder beweisendem Sinne (für γάρ) verstanden wissen; und hielten wir die von ihm selbst gegründete Gemeine zu Ephesus für die Leser des Briefes, wir würden eben so urtheilen müssen. Nun aber hat die bisherige Beschäftigung mit demselben uns wohl schon belehren können, daß diese es nicht seyn konnte, und da stellt sich die Sache anders. Jetzt weiß P. zwar, daß seine Leser Christen sind, aber wie das Christenthum beschaffen ist, das man sie gelehrt hat, weiß er nicht. Und daß es nicht allenthalben das reine, sittliche Christenthum war, das aus seinem Munde floß, davon können seine andern Briefe

nur belehren. Daher will er nicht zuviel sagen, sondern beschränkt mit diesen Worten den eben ausgesprochnen Satz so, wie er unter solchen Umständen ihn beschränken mußte. In den nächsten Worten: καὶ — ἐδιδάχθητε, hängt die Erklärung von ἐν αὐτῷ ganz davon ab, welchen Zusammenhang mit dem Folgenden man annimmt. Entweder nehmlich ist der Satz: καθὼς — Ἰησοῦ Objektssatz von ἐδιδάχθητε, oder er ist es nicht. Ist er es, so kann ἐν αὐτῷ weiter nichts bedeuten, als: in der Verbindung mit ihm, d. h. in diesem Ihr Christen seyd, seid Ihr auch belehrt worden, καθὼς ist dann relativ fragend, wie in Jesu ἀλήθεια ἐστι, quemadmodum in Iesu est veritas, wie Apg. XV, 14. καθὼς gebraucht ist; ἀποθέσθαι aber V. 22. kann in diesem Falle nur von μαρτύρομαι V. 17. abhängig gemacht werden, und dies scheint für wenig natürlich und paulinisch gesprochen, daß eben darum diese Ansicht sich vielleicht nicht halten kann. Ist der Satz nicht Objektssatz, so ist er in jedem Falle Parenthese, man mag nun ἀποθέσθαι von ἐδιδάχθητε oder von μαρτύρομαι abhängig denken. Thut man das erste, so hat ἐν αὐτῷ wieder nur den vorhin angegebnen Sinn; wenn aber das zweite, so giebt ἐδιδάχθητε ἐν αὐτῷ einen vollständigen Sinn, und ἐν αὐτῷ kann etwas anderes bedeuten. Da ist nun vorgeschlagen worden 1) de eo, περὶ αὐτοῦ, von Piscator, Moldenh., und so vieldeutig ב der Hebräer, und ἐν im N. T. ist, will ich nicht in Abrede seyn, daß dies möglich wäre; aber ich vermisse Beispiele, und die von Jenen gegebenen, VI, 20. Röm. II, 17. XI, 2. Phil. I, 30. sind so untauglich, daß man wohl annehmen kann, völliger Mangel besserer habe sie ergreifen lassen. Verwandt hiermit ist Wengels: illius nomine, quod ad illum attinet. 2) ab eo, von Flatt, was ἐν wohl gar nicht heißen kann, auch Phil. II, 5. gewiß nicht heißt. 3) concise Rede für εἰς τὰ εἶναι ἐν αὐτῷ, von Winer Gr. S. 334. Dies würde durch εἰς αὐτὸν auszudrücken gewesen seyn. Etwas besseres weiß ich nicht; entweder also bedeutet ἐν αὐτῷ nur das oben angegebene, oder der Sinn ist mit diesen Worten noch nicht abgeschlossen. Da jedoch Obiges auch einen guten Sinn gewährt, so kann der letztere Schluß hieraus noch nicht gezogen werden. Doch werden wir diese Abgeschlossenheit nur annehmen, wenn weder mit καθὼς κτλ. noch mit ἀποθέσθαι eine Verbindung möglich ist. ἀποθέσθαι als Objektssatz von ἐδιδάχθητε abhängig denken

Beza; E. Schmidt, Mich., Koppe, Flatt, und die Verbindung ist so einfach, daß sie kaum irgend einen Widerspruch finden könnte, wenn nicht das hinzugesetzte ὑμᾶς so auffallend überflüssig wäre, daß man nicht begreift, wie P. es in diesem Falle setzen konnte. Schon Hieron. und Erasm. haben sich daran gestoßen. Bedenkt man aber auf der andern Seite, daß man nur die Wahl hat, entweder sich dies gefallen zu lassen, oder die, wie mir scheint, noch weit auffälligere Verbindung mit V. 17. einzugehn, wie Lap. u. A. wirklich gethan haben, so glaube ich doch am Ende, man werde sich entschließen, Ersteres vorzuziehn. Hier Pleonasmus, dort unnatürliche und unpaulinische Rede. Darum entscheide ich mich für diese Verbindung, und somit ist auch ἐν αὐτῷ erklärt, wie oben gezeigt worden. Nun aber ist καθώς — Ἰησοῦ Parenthese, und alle Erklärungen, bei denen es von ἐδιδάχθητε abhängig wäre, fallen für uns hinweg, auch wenn sie an sich gut wären. Dergleichen sind die von Raphel. und Wolf: quae sit vera ratio vivendi in Iesu, von Grot.: quomodo illud evangel. re vera se habet, u. a. Aber auch die, welche in diesen Worten keinen andern Sinn finden, als: wie es sich in der That verhält, oder: wie die wahre Lehre Jesu es mit sich bringt (M. s. Beza, Lap., Beng., Mor., A.), kann ich darum nicht für richtig erkennen, weil theils der Gedanke sehr nüchtern wäre, theils die Stellung der Worte darauf hindeutet, daß in ἔστιν ἀλήθεια etwas Wichtigeres liegen muß, theils auch das Wort ἀλήθ. überhaupt bei P. etwas Höheres zu bedeuten pflegt. Es ist Wahrheit, entgegengesetzt der ἀπάτη (V. 22.), nehmlich die sittliche, religiöse Wahrheit, das, wovon sein eigenes Selbstbewußtseyn ihm verkündet, daß es allein das Rechte seyn, allein auf wahrem Grunde ruhen könne, alles andere, wie sichs auch darstelle, nichts als Trug und Selbsttäuschung sey. ἔστιν ἀλ. ἐν τ. Ἰησοῦ hat nur den Sinn: da wo Christus ist, lebt und regiert, da kann nichts herrschen noch gelten, als eben diese Wahrheit, und alle Täuschung und aller Sinnentrug muß entweichen; eben daher kann denn auch kein Sündendienst in seinem Reiche und seiner Gemeinschaft Statt finden. Durch καθώς wird dieser Satz argumentativ, zur Bestätigung des Satzes: Seyd Ihr über Christum recht belehrt, so habt Ihr ihn nicht so gelernt, denn das wäre falsch; bei ihm ist ja nur Wahrheit anzutreffen. Die Forderung eines rechtschaffenen Wesens

ist nur eine Folge davon, von seiner eignen Heiligkeit aber, an die Storr und Flatt gedacht, gar nicht die Rede.

V. 22. Ἀποθέσθαι ὑμᾶς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον. Ihr seyd belehrt worden, hat er gesagt, und in der Belehrung zugleich aufgefordert, abzulegen den alten Menschen. ὁ παλ. ἄνθ., Röm. VI, 6. Kol. III, 9. die gesammte einstige Art zu denken und zu wollen und zu begehren, welche den Menschen so sehr eingenommen und überwältigt hatte, daß sie wohl der in der Person wohnende Mensch genannt werden mochte. Diesen ablegen, ein offenbar von der Kleidung hergenommenes Bild, wofür Kol. III, 9. ἀπεκδύσασθαι steht, während er Röm. VI, 6. als gekreuzigt vorgestellt wird. In beiden Bildern liegt dasselbe Wesen, nehmlich die vollkommene Entäußerung der früheren sündlichen Gesinnung. Der alte Mensch wird aber auch beschrieben, und zwar in Bezug auf die Folgen, die er, d. h. die Person, welche ihn an sich trägt, zu erwarten hat. Er heißt ὁ φθειρόμενος — ἀπάτης. φθείρειν, verderben, zu Grunde richten; auch wohl nur zu Schaden bringen, 1 Kor. III, 17. 2 Kor. VII, 2.; aufs Sittliche übergetragen verderben, was gut ist, schlecht machen, vgl. 1 Kor. XV, 33. und passiv 2 Kor. XI, 3. φθείρεσθαι zu Grunde gerichtet werden, zu Grunde gehn. Medium ist es nicht; zwar sagen wir: sich zu Grunde richten, was hier passen würde; aber dies kann nicht durchs Med., sondern nur durch das Akt. mit ἑαυτὸν ausgedrückt werden. Der alte Mensch also geht zu Grunde. Das ist eine andre Form für den Gedanken Gal. VI, 8.: wer auf das Fleisch säet, der ärndtet vom Fleische die φθορά, denn die σὰρξ und der παλ. ἄνθρ. sind nur in der Form des Bildes verschieden, in der Sache gleich, beiden die ἐπιθυμίαι eigen, die aufs Böse gehn, vgl. Gal. V, 16. 17., beider Ziel führt durch die Sünde hindurch zum Tode, Röm. VIII, 6 f. VI, 21. 23. VII, 10. 11. Vom ewigen Verderben übrigens handelt das φθείρεσθαι so wenig, als von der Verdorbenheit der sittlichen Natur, wie ja schon das Tempus allein beweisen kann. — Κατὰ τὰς — ἀπάτης. Die ἐπιθυμία, mit und ohne bestimmenden Beisatz, die sündliche Begierde, dasjenige im Menschen, wogegen P. immer gekämpft wissen will, Röm. VI, 12. VII, 7. 8. (Erzeugniß der im Menschen wohnenden ἁμαρτία) XIII, 14. al. Sie heißen ἐπιθ. τῆς ἀπάτης, was insgemein betrügliche Lüste verstanden wird, also gleich ἀπα-

τηλαί. Man könnte es als Begierden fassen, welche durch die ἀπ. hervorgebracht würden, und diese wäre dann im Wesen mit der ἁμαρτία gleich. Besser aber wohl als solche, welche in die ἀπάτην hineinführen, also ἀπατῶσαι, was P. Röm. VII, 11. von der ἁμαρτία sagt, mit fast unverkennbarem Hinblick auf die Geschichte vom Sündenfall. In dem Worte ἀπάτη übrigens liegt nicht nur das, daß die Lüste den Menschen leicht betrügen und irre führen, sondern vielmehr ein bestimmtes Urtheil über das Ziel der ἐπιθ., nehmlich daß es nichts anders als ἀπ., d. h. Täuschung und Lüge sey, der ἀλήθεια gradehin entgegen. Vgl. Kol. III, 8. 2 Thess. II, 10. κατὰ τὰς ἐπ. kann nun bloß bedeuten: in den Lüsten; aber es kann auch caussale oder instrumentale Bedeutung haben: durch dieselben, wie Röm. II, 7. und sonst. — Bleibt noch übrig, den Sinn der eingeschobenen Worte κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν zu erforschen. ἀναστροφή, Wandel, Lebensweise, s. zu Gal. I, 13. ἡ προτέρα ἀν. kann nur der im Heidenthum geführte Wandel seyn. Aber wohin gehört der ganze Beisatz? Zu τὸν παλαιὸν ἄνθρ. haben es Grot., Raph., Wolf, Seml., Koppe, nehmen, also nicht nur Versetzung, sondern auch Auslassung des Artikels sich gefallen lassen wollen. Dies ist ohne Zweifel falsch, denn so schreibt doch kein Mensch. Der Syrer, dem Ar. Erp., und Hdschr. der Vulg. zur Seite stehn, sprang über die Schwierigkeit hinweg, indem er κατὰ gar nicht übersetzte, um τὴν πρ. ἀν. als Akkus. von ἀποθέσθαι abhängig zu machen, was freilich wir nicht dürfen, so guten Sinn es gäbe. Einen andern Weg schlug Michaelis ein. Im vor. Verse nahm er nur καθώς ἐστιν ἀλήθεια in die Parenthese: wie es in Wahrheit ist; verband dann ἐν τῷ Ἰησοῦ ἀποθέσθαι ὑμᾶς, was er übersetzte: in Jesu Euch selbst abzulegen (Flatt folgt ihm in der Erklärung von ὑμᾶς als Obj. Akk.), sah dann κατὰ — ἀναστρ. als Erklärung oder Beschränkung des ὑμᾶς an, und τὸν παλ. ἄνθρ. als Commentar zu beiden Gliedern. Der ganze Versuch aber scheitert an der Einen Klippe, andrer Unebenheiten nicht zu gedenken, daß es dann nicht ὑμᾶς, sondern ἑαυτοὺς heißen müßte. So bleibt denn schlechterdings nichts übrig, als, was allein die Wortstellung erlaubt, die Worte als Bestimmungsglied zum Prädikat zu ziehn, wie Beza, Lap., Mold., Scholz, gethan. Den alten Menschen abzulegen, was nehmlich euern frühern Wandel anbetrifft.

Am beßten Lap.: Cupio ut deponatis veterem hominem, non quoad naturam et substantiam, sed quoad pristinam vivendi, concupiscendi et peccandi consuetudinem. Ganz befriedigen kann die Auslegung mich nicht, aber ich ſehe keine beſſere.

V. 23. Ἀνανεοῦσθαι δέ. Auch dieſer und der folg. Inf. ſind nach unſrer Erkl. von V. 21. mit ἐδιδάχθητε zu verbinden. ἀνανεοῦν, wofür P. ſonſt das ganz gleichbedeutende ἀνακαινοῦν braucht (Kol. III, 10. 2 Kor. IV, 16.), erneuern, paſſ. erneuert werden. Medium iſt es nicht, ſich ſelbſt erneuern; doch ſoll nicht etwa eine bloße Paſſivität ausgedrückt werden, ſondern nur überhaupt das Neuwerden. δὲ wird nicht auffallen, wenn man bedenkt, daß V. 22. ſo ausgeſprochen werden konnte: τὸν μὲν παλ. ἄνθρ. ἀποθέσθαι, worauf hier der richtige Gegenſatz erfolgt. In wiefern das Neuwerden erfolgen ſolle, lehren die Worte τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν, eine Verbindung, welche nur hier erſcheint. Der Dativ iſt in jedem Falle nicht inſtrumental, ſondern Dativ der Beziehung. An das göttliche πνεῦμα kann hier gar nicht gedacht werden; Caſtalio und Lap., auch Morus in ſeiner Art, haben es gethan. Den Genit. nehme ich partitiv, wie Chryſ., Beza, Bengel, A., gethan. νοῦς iſt demnach das Ganze der intelligibeln Natur, oder des Gemüths, πνεῦμα ein Theil deſſelben, und zwar der beßte, erhabenſte Theil, der eigentliche Geiſt, den P. 1 Theſſ. V, 23. von ψυχὴ unterſcheidet, und deſſen der σὰρξ entgegenſtehendes Streben er Gal. V, 16 ff. beſchreibt. Dieſe ſeine höhere Natur ſoll wieder neu, gleichſam verjüngt, werden. Dies iſt die wahre pauliniſche Anſicht von der Sache. Denn der Menſch hat noch die höhere Natur, und dieſe will das Gute; aber ſie iſt durch den Einfluß der Sünde kraftlos geworden, und die σὰρξ hat die Oberhand gewonnen, ohne jedoch die höhere Natur aufzuheben, oder in ihrer weſentlichen Beſchaffenheit und Richtung umzuändern. Vgl. Röm. VII, 22 f. 25. VIII, 5. 6. Sie bedarf daher nur der Erneuerung, um wieder völlig das zu werden, was ſie urſprünglich war, und immer ſeyn ſollte.

V. 24. Bildliche Ausführung deſſelben Gedankens, ähnlich mit Kol. III, 10. ὁ καινὸς (dort νέος) ἄνθρωπος, der neue Menſch, dem alten gegenüber, der angezogen werden ſoll, offenbar eine neue Art zu denken, zu wollen, kurz zu leben. An andern

Stellen andre Bilder, 2 Kor. V, 17. ein neues Geschöpf, Röm. VI, 4. VII, 6. das oft betrachtete Bild des Todes mit Christus, und die Forderung ἐν καινότητι ζωῆς und πνεύματος zu wandeln. Den neuen Menschen anziehn, wie Gal. III, 27. Christum anziehn. Da wir hier wirklich das Medium haben, so ist ohne Zweifel seine Meinung, daß auch des Menschen eigne Thätigkeit eintreten müsse, um diese Grundveränderung in seinem Innern hervorzubringen. Es könnte auffallen, daß er hier des dazu wirkenden πνεῦμα gar nicht erwähnt; aber es liegt ganz in der Natur der Sache. Schriebe P. ein dogmatisches System, so würde er jeden Gegenstand einmal an seinem Orte vortragen, und hier von allen Seiten betrachten. Das thut er aber nicht, sondern er schreibt Briefe, worin er bald diesen bald jenen Zweck verfolgt. Wie nun da jedes Mal der Zweck es mit sich bringt, so sieht er die Sache an, und so stellt er sie dar. Das muß dann die Folge haben, daß er Gegenstände, für die es, wie für diesen, eine doppte Betrachtung giebt, ganz anders darstellt, wenn er abhandelt, was von Gottes Seite für die Menschheit geschehn ist und geschieht, und anders, wenn er die Menschen zu dem auffordern will, was ihrerseits geschehen muß. Dort erhebt er das Verdienst der Gnade, und läßt daneben die Pflicht des Menschen unberührt, hier spricht er nur von dieser, und da wird jener nicht gedacht. Daher, um seinen Sinn ganz zu erforschen, und richtig zu würdigen, sind schlechterdings beide Arten der Darstellung in Verbindung zu betrachten. In seinem Denken ist kein Widerspruch, aber seine Darstellung wird durch den jedesmaligen Zweck bisweilen einseitig. — Den neuen Menschen nennt er κατὰ θεὸν κτισθέντα, in der Parallelstelle aber ἀνακαινούμενον κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, offenbar in beiden Formen Einerlei bezeichnend, nehmlich eine innere, geistige Gottähnlichkeit, wie denn bekanntlich κατὰ nicht selten diese Bed. hat. Die zweite Stelle aber kann uns lehren, daß wir irren würden, wenn wir im κτίζειν eine Andeutung dessen suchen wollten, was Gott bei der Erneuerung des Menschen thue. Der nach Gott geschaffene Mensch ist nichts anders als der ideale Mensch, d. h. eine Beschaffenheit des Menschen, wie sie nach der höher aufgefaßten Erzählung der Genesis ursprünglich war, durch den Fall aber verloren ging, und nur als Ideal und Bestimmung des Menschen übrig blieb, jetzt aber wieder eintreten soll. Darum sagt er auch weder κτιζόμενον

noch μέλλοντα κτισθῆναι, ſondern κτισθέντα, weil er nur jenes ehemalige Ebenbild Gottes im Sinne hat. — ἐν δικαιοσ. καὶ ὁσιότητι. Der bei den Griechen Statt findende Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Begriffen war der, daß δικ. ſich nur auf die Verhältniſſe zu andern Menſchen, ὁσ. auf das zu den Göttern bezog. Es iſt daher ὁσ. religio der Römer. Ob nun auch bei P. derſelbe Unterſchied gelte oder nicht, läßt ſich um ſo weniger entſcheiden, als das Wort nicht weiter bei ihm vorkommt. Doch hat man darum noch nicht Grund, mit der Menge der Ausleger beide Wörter für völlig ſynonym zu erklären. Warum ſollte er nicht unter ὁσιότης Gewiſſenhaftigkeit, und zwar vornehmlich die Sorge, vor Gott ein gutes Gewiſſen zu bewahren, haben denken können? Und dieſe, ideal gedacht, wird dann als Reinheit, oder auch, mit Luther, als Heiligkeit, erſcheinen müſſen. τῆς ἀληθείας, was er noch hinzufügt, wird von Chryſoſt. als Gegenſatz gegen die bloß typiſche, durch Waſchungen u. dgl. erzeugte Reinigkeit der Juden, und in ſofern als wahre, d. h. wirkliche oder weſentliche, gedeutet; es fällt aber in die Augen, daß jeder Gegenſatz dieſer Art unſrer Stelle fremd iſt. Die große Mehrheit der Ausl. findet nun wahre, ungeheuchelte Reinheit in den Ausdrücken, und daß dies paſſen würde, iſt wohl ſicher. Sieht man jedoch auf den Gegenſatz gegen die ἀπάτη V. 22., der faſt unverkennbar iſt, und hat man ἀλήθεια V. 21. ſo gefaßt, wie wir es thun zu müſſen glaubten, ſo wird man ſich kaum entſchließen können, hier nichts weiter als eine Andeutung der Aufrichtigkeit und Aechtheit der chriſtlichen Tugend zu finden, ſondern auch hier dem Worte einen ſittlichen Gehalt beilegen wollen. So wie nun in dem Wort ἀπάτη ein Urtheil lag, daß aller Dienſt der Luſt, d. h. alle Unſittlichkeit, einen Trug in ſich enthalte, ſo wird man auch hier das Urtheil finden können, daß die Sittlichkeit allein Wahrheit in ſich faſſe, oder auf Wahrheit ruhe. Will man nun den Genit. als Adj. auffaſſen, ſo wird nicht ſowohl wahre, ächte Sittlichkeit damit beſchrieben werden, als vielmehr eine Sittlichkeit, in welcher allein Wahrheit enthalten iſt. Aber es läßt ſich auch als wahrer Gen. des Subjekts denken, nehmlich als die Sittlichkeit, welche aus der ἀλήθεια, welche ἐν τῷ Ἰησοῦ iſt, hervorgeht, oder durch ſie gewirkt wird. Und dies vielleicht das Richtige. ἐν δικ. κ. ὁσ. Das durch die Präp. angedeutete Verhältniß der δ. κ. ὁσ. iſt auf drei

verschiedne Weisen gefaßt worden; Mold. und Baumg. verbanden mit τὸν κ. ἄνθρ. und nahmen die Worte als Beschreibung der neuen Menschheit: welcher besteht in ꝛc. Dies erlaubt der Mangel des Artikels nicht. Morus und Flatt verbanden mit κτισθέντα, aber faßten ἐν instrumental. Dies giebt einen unpaulinischen Gedanken. Nicht die einzelnen Tugenden erzeugen den neuen Menschen, sondern wo er vorhanden ist, bringt er sie im Leben zur Erscheinung. Auch würde dann nicht κτίζειν gebraucht worden seyn, und die Parallelstelle erlaubt es nicht, weil ὁ κτίσας in ihr offenbar Gott ist. Beza nahm ἐν für εἰς, was auch Koppes Sinn ist: der neue Mensch ist geschaffen zur Gerechtigkeit. Dies enthält nichts Unmögliches, wir haben ja bei καλεῖν eine solche Vertauschung sogar als regelmäßig beobachtet. Aber ich glaube, die Sache ist diese: Wiefern von der Bestimmung des Christen, der noch unerreichten, die Rede ist, paßt freilich nur εἰς hierher; aber P. denkt ja hier den idealen, den nach Gott, in Aehnlichkeit Gottes geschaffenen Menschen, der bloß angezogen werden soll. Dieser ist das alles, was der wirkliche erst durch dies Anziehn werden soll, er steht, wiefern er κατὰ θεὸν geschaffen ist, in Besitz und Uebung der Sittlichkeit, ist also wirklich ἐν δικ. καὶ ὁσ. geschaffen, d. h. damit begabt, und gleichsam angethan. Von diesem anzuziehenden Menschen konnte gar nicht εἰς, sondern bloß ἐν gebraucht werden.

Mit V. 25. beginnen die speciellen Ermahnungen. Angeknüpft sind sie durch διό, und da die erste derselben sich auf gegenseitige Wahrhaftigkeit bezieht, so liegt der Verbindungspunkt wohl in dem Worte ἀλήθεια, obwohl die Bedeutung desselben im Vorigen eigentlich eine andre war. Die Aufforderung zur Ablegung der Lüge enthält nicht gerade den Vorwurf, daß sie jetzt bei seinen Lesern herrsche; um dies zu behaupten, wußte er wohl nicht genug von ihnen. Aber wo herrschte sie wohl nicht? Und das mußte P. wissen. ἕκαστος μετὰ τοῦ πλ. αὐτοῦ kann als Nachbildung des hebr. אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ angenommen werden. Der Beweggrund: ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη, ist nicht genau ausgedrückt, aber eben so Röm. XII, 5. Nicht Glieder von einander sind wir nach der paulinischen Vorstellung, sondern sämmtlich Glieder desselben Leibes, und in sofern einander nahe verwandt, und der Schaden des einen auch Schaden der übrigen. Chrys.

führt weitläuftig aus, wie im menschlichen Organismus ein Glied das andre nicht betrüge.

V. 26. 27. Die Worte ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε hat man verschieden zu wenden gesucht, indem man sich, mit wenigen Ausnahmen, wobei an heiligen Eifer gedacht wurde, leicht dahin vereinigen konnte, daß Zorn von P. nicht geboten werde, den er ja selbst V. 31. unter die Dinge zählt, die ganz hinwegfallen sollen. Daß diese Worte aus Ps. IV, 5. genommen seyen, wird von den meisten Auslegern behauptet, von Wenigen, wie Beza, Koppe, geläugnet. Man sieht nicht, warum? da sie dort wörtlich stehn, und auf den Sinn des hebr. Textes gar nichts ankam. Auch ist nicht einmal nöthig, daß P., indem er sie brauchte, an den Psalm dachte. Nun wollen Beza und Grotius ὀργίζεσθε als Frage fassen: Zürnet Ihr vielleicht? Wolf jedoch hat gezeigt, daß dann καὶ nicht folgen könne, auch zum Beweise aus dem paulin. Sprachgebrauch 1 Kor. VII, 21. angeführt. Der Sinn aber bleibt derselbe wie bei der Auffassung der allermeisten, nehmlich hypothetisch; vorausgesetzt, angenommen, daß Ihr einmal zürnet, so sündiget nicht, d. h. hütet Euch, daß der Zorn nicht in sündliche That ausbreche. Winer (Gr. S. 258.) will den Imp. permissiv verstehn: zürnen mögt Ihr, nur sündiget nicht. Allein der Gestattung des Zorns steht V. 31. entgegen. Daher scheint mir die auf Hebraismus ruhende hypothetische Fassung doch um so gerathener, als Paulus ja die ganze Form des Ausdrucks nicht in seiner Gewalt hatte, sondern eine aus dem Hebr. übergetragene Stelle wieder gab. Nur auf Eins will ich noch aufmerksam machen, nehmlich daß ὀργίζεσθαι Passivum ist, also eigentlich erzürnt, gereizt werden, bedeutet, und es wenigstens nicht unmöglich ist, daß P. dies vornehmlich ins Auge gefaßt habe. Werdet Ihr zum Zorne gereizt, so u. s. w. — ὁ ἥλιος — ὑμῶν. Der Sinn: grollet nicht lange Zeit gegen Euern Beleidiger, viels mehr in Euer Gemüth kehre möglichst bald eine friedliche Gesinnung zurück. παροργισμὸς von παροργίζειν, zum Zorne reizen, VI, 4. Röm. X, 19. aus der LXX., der gereizte Zustand, Zorn. Daß gerade dieses Wort gebraucht ist, scheint meine eben ausgesprochne Ansicht zu begünstigen. Aus Plutarch de am. frat. p. 488. B. wird eine Sitte der Pythagoreer angeführt, im Falle einer Entzweiung sich vor Abend auszusöhnen. — Μηδὲ — διαβόλῳ.

τόπον διδόναι, Raum oder Platz gestatten, Röm. XII, 19. Eph. XIV, 9. ὁ διάβολος wird von den meisten Erklärern für den Teufel genommen, von welchem das Wort VI, 11. ohne Zweifel verstanden werden muß, und dann bedeutet: dem Teufel Raum gestatten, wohl nichts anders als ihm Gelegenheit geben, sich im Herzen einzunisten, und böse, gehässige Gedanken, auch wohl Handlungen, hervorzurufen. Denn daß die Ermahnung mit der vorherigen in enger Verbindung steht, macht μηδὲ gewiß. Von Seiten des Sinnes ist durchaus nichts einzuwenden. Doch haben Andere, Erasm., Luther, E. Schmidt, Mold., Zach., Mkr., Seml., Mich., Flatt, es vorgezogen, διάβ. in seiner ursprünglichen Bedeutung, Verläumder, zu nehmen, in der es 1 Tim. III, 11. 2 Tim. III, 3. Tit. II, 3. unläugbar steht. Dann kann der Sinn entweder der seyn: Gebt nicht Veranlassung denen, welche Euch nach außen hin verläumden wollen, durch Zank und Unfrieden unter einander, oder: laßt den Verläumder bei Euch keinen Eingang finden, gebt ihm kein Gehör, wenn er den entstandnen Zwist mehren und unheilbar machen will. So Mold., Zach., Flatt. Auch gegen diese Erklärung ist nichts einzuwenden. Welche von beiden die wahre sey, läßt sich nicht entscheiden, da es an jeder festen Grundlage des Urtheils fehlt. Ich glaube, die erste; aber apodiktisch erweisen kann ichs nicht.

V. 28. Bei der hier folgenden Abmahnung vom Diebstahl fällt das Präsens ὁ κλέπτων auf, und wird daher durch ὁ κλέψας erklärt. Es soll Hebraismus seyn. Das hat man aber gar nicht nöthig, wenn man nur bedenkt, 1) daß dies Part. die ganze Zeitdauer bis zum gegenwärtigen Momente andeutet, so daß wenn μέχρι τοῦδε dabei stände, es an sich gar nicht auffallen könnte, während dagegen ὁ κλέψας nur auf einmalige, vorübergehende Handlung hindeuten würde; und 2) daß, gänzlich abgesehn von dem, was über die Gestattung des Stehlens bei einigen alten Völkern gesammelt worden ist (die Litteratur davon s. bei Wolf), und was allerdings wohl damals nirgends mehr als geltend angesehen werden kann, dennoch Entwendung fremden Eigenthumes noch bis auf diese Stunde etwas so gemeines ist, daß wenn auch nur wenige offenbare Diebe sind, doch im Allgemeinen das Gewissen darüber nicht eben sehr empfindlich ist. Nun denke man Gemeinen, die vor Kurzem Heiden waren, die christliche Moral also

kann noch kannten; wird man nicht annehmen, daß es eine Menge Menschen dort gegeben habe, die dies oder jenes Bedürfniß nur auf dem Wege des Stehlens zu befriedigen gewohnt gewesen, ohne darum für Diebe zu gelten, oder immer vom Gesetz verfolgt zu werden? Ist aber dies, so steht ὁ κλέπτων völlig richtig. Aber das Christenthum kann dies nicht dulden, darum die Forderung: μηκέτι κλεπτέτω, und die Anweisung zum richtigen Verhalten. κοπιᾶν, arbeiten, sich anstrengen, 1 Kor. IV, 12. und öfter. ἐργάζεσθαι, hier, wo ein Obj. Akk. dabei steht, etwas vollenden, und wiefern dies Besitz des Arbeitenden wird, sich erwerben. ταῖς ἰδίαις χερσίν, mit seinen Händen, wie 1 Kor. IX, 12. Daß hier entweder bloß ταῖς χερσίν, oder ταῖς αὐτοῦ χερσὶν gesagt werden konnte, ist gewiß. Auch an andern Stellen der paul. Briefe findet dasselbe Statt; und so kann es scheinen, als stände ἴδιος nur statt eines possessiven Pronomens. Doch gilt an unsrer Stelle, was bei Röm. VIII, 32. bemerkt worden ist; es läßt sich sehr wohl denken, daß P. durch das Wort einen besondern Nachdruck bezwecke, darin liegend, daß er zum Erwerb durch eigne Hand auffordere, im Gegensatz zum Genusse des durch fremde Hand Erworbenen. τὸ ἀγαθόν, das Gute, d. h. nicht schlechthin arbeiten, und was es auch sey erarbeiten soll er, sondern nur das was gut ist, d. h. etwas wirklich Gutes, Nützliches. Aehnlich ist τὸ ἀγ. 1 Thess. V, 15. gebraucht. Der Zweck: ἵνα ἔχῃ — ἔχοντι, damit er habe, im Stande sey, mitzutheilen dem Bedürfenden. χρείαν ἔχειν, bedürfen, mit Genitiv der Sache 1 Thess. IV, 12. 1 Kor. XII, 21., ohne denselben das. V. 24.

V. 29. 30. Πᾶς λόγος — ἐκπορευέσθω. Die bekannte hebraisirende Redeweise bedarf keiner Beispiele. σαπρός, die Bed. des Worts haben Raphel. zu Matth. VII, 17., Alberti, Kypke zu d. St. entwickelt und belegt, und möchte sich auch nicht bestimmen lassen, wie eng oder weit es zu fassen sey, das wenigstens scheint gewiß, daß Mich. und Koppe Unrecht haben, wenn sie an harte Worte, garstige Scheltworte u. dgl. denken. Sie meinen, die Verbindung mit V. 26. 27. nöthige dazu; aber eine solche Verbindung ist ja gar nicht da. Aus der ursprünglichen Bed. faul, verdorben, läßt sich weiter nichts ableiten, als daß von schlechten, nicht nützlichen, sondern eher schädlichen Worten gesprochen wird, und es ist kein Grund da, eine bestimmte Gattung

derſelben hervorzuheben. ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς κτλ. Der volle Gedanke iſt: οὗτος ἐκφοβείσθω ἐκ τ. στ. ὑμ. Daß ἀγαθὸς hier nützlich, brauchbar zu etwas bedeutet, iſt klar, ob auch Röm. XV, 2. nicht ganz ſo ſicher. οἰκοδομὴ kann hier nichts anders bedeuten als ſonſt, nehmlich Förderung im Guten überhaupt, ſ. zu V. 12. Nur der Beiſatz τῆς χρείας hat ſeine Schwierigkeit, dadurch vermehrt, daß die codd. gr. latt., Vulg. Jt. patr. latt. τ. πίστεως leſen, ſo daß, obwohl wir den älteſten Hdſchr. und dem Zeugniſſe des Hieron. folgen müſſen, wo es gilt, einen Text aufzuſtellen, wir doch nicht mit voller Sicherheit ſagen können, was urſprünglich dageſtanden. Stände gar nichts, ſo wäre es das Leichteſte, und fehlte auch am Sinne nichts; nur berechtigt uns weder dies, noch die doppte Lesart ſelbſt, die Worte mit Semler für unächt zu erklären. Auch ſeine Behauptung, daß der Syrer gar nichts habe, iſt nicht richtig; denn ſeine Ueberſetzung: ܠܒܢܝܢܐ ܕܡܬܚܣܪ ܠܗ ܐܝܬ ܠܗ iſt nichts anders als ein Verſuch, ſich das vorgefundene τ. χρ. zu erklären. Die Ausl. haben ſich verſchiedentlich zu helfen geſucht, Beza und Piſc. meinten, οἰκ. τ. χρ. ſtehe ſtatt χρεία τῆς οἰκοδ., und überſetzten ad aedificationis usum, eine Annahme, die ſich nicht gut heißen läßt; die Meiſten haben den Genit. adjektiviſch gefaßt, in dem Sinne: zur οἰκοδομή, wo und in welchem Maße ſie jedes Mal und jedem Einzelen nothwendig iſt. Aber abgeſehn von der Mißlichkeit dieſer Faſſung überhaupt iſt die οἰκοδομὴ etwas, das immer nöthig iſt, und nicht nur dann und wann. Einfacher ſcheint mir die Annahme, daß ἡ χρεία für οἱ χρείαν ἔχοντες ſtehe, wie ἡ συγγένεια für οἱ συγγενεῖς und Aehnliches. Alſo zur Erbauung derer, welche es bedürfen. Auch hier könnte man freilich ſagen, es ſey dieſelbe ein Bedürfniß Aller, und ich erkenne das, aber ein Unterſchied ſcheint mir doch zu ſeyn, und — die Hauptſache — ich habe nichts beſſeres. — Ἵνα δῷ — ἀκούουσιν. Der Zweck oder Grund, warum nur ſolche Rede Statt finden ſoll. Denn mit Storr vor ἵνα ein καὶ hineinzudenken iſt kein Grund vorhanden. Ueber den Sinn der Worte aber iſt man zweifelhaft. Was χάρις bei den Griechen heiße, nehmlich das Anmuthige, Wohlgefällige einer Sache, oder das Gefühl davon bei dem, auf den ſie ihren Einfluß äußert, iſt bekannt, und χάριν διδόναι heißt ihnen: Wohlgefallen

erzeugen, angenehm seyn, wofür auch Eur. Suppl. 414. (430. Herm.) angeführt wird, wo es von einem λόγος heißt: ὁ δ' αὐτὴ' ἡδὺς καὶ πολλὴν διδοὺς χάριν Εἰςαῦθις ἔβλαψ'. s. Raph. und Kypke zu d. St. Demnach ist die nach Theod. (ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσιν.) von Lap., Wolf, Seml., Koppe, A., angenommene Deutung: damit sie den Hörern angenehm, erfreulich, sey, die einfachste. Sie schien mir ehedem dem paulinischen Geiste nicht recht angemessen; allein man darf ja doch nicht eben an das πρὸς χάριν λέγειν der atheniſchen Redner denken, und wenn man nur Hörer denkt, die bloß am Guten Wohlgefallen finden, so scheint mir diesem Gedanken nichts entgegen zu stehn, wozu noch kommt, daß Kol. IV, 6., ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, kaum einen andern Sinn haben kann. Wäre dies nicht, so müßte man χάρις nehmen, wie Röm. I, 11. χάρισμα πνευματικόν, und so haben Beza (det gratiam h. e. quod ad progressum in pietate et caritate pertinet.), Elsner, Grot. (per quem bene mererris de auditoribus.), Mor., Flatt, es gefaßt. Nur scheint alsdann τινὰ nicht fehlen zu dürfen. V. 30. wird am richtigsten mit V. 29. in Zusammenhang gebracht, indem sonst nicht nur die Ermahnung viel zu weit und allgemein wäre, sondern auch wohl nicht καὶ stehn würde, indem alle einzelen Ermahnungen hier ohne Verbindung auf einander folgen. Der Nachdruck, der in der Fassung und Stellung der Worte τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ liegt, muß von jedem Leser leicht empfunden werden. Verstanden werden kann nichts anderes als der in den Herzen der Gläubigen wohnende Geist Gottes selbst. Ihn betrüben oder kränken (λυπεῖν, Röm. XIV, 15. al.), ist eine reine Anthropopathie, einer ähnlichen Jesai. LXIII, 10. entsprechend, ohne deßhalb von dort entlehnt seyn zu müssen. Das Kränkende muß bei der angenommnen Verbindung in den Reden liegen, wenn diese, seiner Ermahnung zuwider, unchristlich sind. Ueber σφραγίζειν ist bei I, 13., über ἀπολύτρωσις I, 7. gehandelt worden. εἰς ἡμέραν ἀπολ., bis auf den Tag der Erlösung.

V. 31, 32. Ermahnung zur Ablegung alles feindseligen Wesens, und Annahme einer verträglichen Gesinnung. Πικρία, Bitterkeit, feindseliges Wesen; ob im Gemüth allein, oder durch Wort und That sich äußernd, läßt sich nicht bestimmen. Eben so mochte sich der Unterschied zwischen θυμὸς und ὀργὴ (auch Kol.

III, 8. Röm. II, 8. werden sie verbunden) schwer genau angeben lassen. κραυγή, Lärm, kann in dieser Umgebung nur den Lärm des Zanks andeuten sollen; βλασφημία, Lästerung, sonst gegen Gott, hier und Kol. III, 8. der Menschen unter einander. αἴρειν, hinwegschaffen, austilgen, Kol. II, 14. 1 Kor. V, 2. κακία muß hier offenbar das Allgemeine seyn, worunter das Genannte alles mit begriffen ist; vitium jedoch, wofür es Bengel nahm, ist zu unbestimmt. Es ist wohl nur Schlechtheit in Gesinnung und Verhalten gegen Andere, Bosheit oder Feindseligkeit. Vgl. Kol. III, 8. Röm. I, 29. — V. 32. Γίνεσθε δὲ (wenn δὲ ächt ist) εἰς ἀλλ. χρηστοί. Werdet, oder seyd, vielmehr gegen einander gütig. χρ. s. II, 7. Röm. II, 4. εὔσπλαγχνοι. Es ist bekannt, daß in der LXX. und dem N. T. σπλάγχνα Mitleid, Erbarmen, bedeutet, daher das Adj. mitleidig, barmherzig. χαρίζεσθαι, eig. gratum facere, gefällig gegen Jemand handeln überhaupt. Doch in der Verbindung, in welcher es hier vorkommt, paßt weit besser die Bed. des Begnadigens, Verzeihens, zu Gute Haltens gegenseitiger Beleidigungen. So Kol. II, 13. III, 13. (ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις wie an uns. St.) 2 Kor. II, 7. 10. XII, 13. Die letzten Worte καθὼς καὶ — ὑμῖν, sollen einen Aufforderungsgrund hierzu enthalten. Gott hat vorher gegen Euch so gehandelt, so müßt nun Ihr unter einander ein Gleiches thun. ὑμῖν scheint um des oratorischen Zwecks willen vorzüglicher als ἡμῖν, doch findet sich gleich V, 2. die erste Person. Entscheiden läßt sich daher durchaus nicht, was P. geschrieben.

Fünftes Kapitel.

V. 1. schließt sich noch eng an IV, 32. an, wiefern es die aus den letzten Worten gezogene Ermahnung enthält, eben so zu thun wie Gott gethan gegen sie. μιμητής 1 Kor. IV, 16. XI, 1. 1 Thess. I, 6. II, 14. Als allgemeine Aufforderung kann es in diesem Zusammenhange gar nicht gelten, wenn er Gott nachahmen heißt. ὡς τέκνα ἀγαπητά, als liebe Kinder. Auch dies ein

Beweggrund: Ihr seyd Gottes Kinder, so hoch von ihm geliebt. Kinder müssen ihrem Vater nachahmen, also auch Ihr.

V. 2. schweift P. noch einmal, vielleicht durch das ἀγαπητά selbst verleitet, von dem Gebiete der speciellen Ermahnung, auf dem er sich jetzt befindet, auf das der allgemeinen hinüber. Wandelt in Liebe. Was er IV, 32. gefordert hat, waren Aeußerungen der Liebe, hier das Allgemeine, das eigentlich nicht ganz hierher gehörte. Auch hierzu fügt er einen Aufforderungsgrund, die Liebe, welche Christus uns, und zwar durch seine Aufopferung für uns, gezeigt. Die Form ganz wie Gal. II, 20., nur mit einem eigenthümlichen Beisatz. προσφορὰν καὶ θυσίαν sind Prädikatsakkusative, die von Christi Seite den Zweck bezeichnen können, für welchen er sich selbst darbrachte; besser aber wohl als ein Urtheil betrachtet werden, welches P. über seine That ausspricht, um eben dadurch seinen paränetischen Zweck zu befördern. προσφορά, oblatio, eine Darbringung, ein freiwillig Gott dargebrachtes Opfer, gleichviel ob blutig oder unblutig, s. Bretschn. Lex. θυσία, ein Schlachtopfer, ganz allgemein, ohne daß in dem Worte die Bestimmung desselben angegeben werde, s. daff. Lex. Im paul. Gebrauche findet sich προ. nur noch Röm. XV, 16., wo die Heiden als ein Opfer abgebildet werden, welches P. Gott darbringe; θυσία aber 1 Kor. X, 18. von solchen Opfern, von denen ein Theil des Fleisches gegessen wurde, und bildlich Röm. XII, 1. Phil. II, 17. IV, 18., überall aber so, daß das Bild von freiwilligen Opfern hergenommen ist, nirgends von Schuld- oder Sühn-Opfern. Daß es an unsrer Stelle nicht anders zu nehmen sey, lehrt der Beisatz τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (wenn man nicht lieber τῷ θεῷ mit παρέδωκεν verbinden will). Dies nehmlich ist bekanntlich die Uebersetzung der im Leviticus oft erscheinenden Formel לְרֵיחַ נִיחוֹחַ לַיהוָה, zum Wohlgeruche für Jehova, die nur in Bezug auf freiwillige Opfer angewendet wird, und auch Phil. II, 18. vorkommt. Der dort gewöhnliche Beisatz לַיהוָה scheint für die Verbindung von τῷ θεῷ mit der Formel zu sprechen, die Stellung aber für die andere. Es läßt sich nun gar nicht glauben, daß P. sich dieser Formel hier bedient haben würde, wenn er den sterbenden Christus hätte als Sühnopfer bezeichnen wollen. Er stellt ihn also hier unter einem andern Bilde dar. Aber irren würde man, wenn man entweder hierauf die Ansicht bauen wollte,

es sey überhaupt jene Auffassungsart dem Ap. fremd, oder weil hier ein anderes Bild erscheint, auf einen Widerspruch der Vorstellungsart dieses Briefes mit der der übrigen schlösse. Das Wahre an der Sache ist, daß P., dem Christus Alles ist, je nach dem verschiedenen Zwecke jeder Stelle das, was er über sein Werk und Verdienst zu sagen hat, in sehr verschiedne Formen kleidet, deren Verschiedenheit seinen Leser am Ende zu der Erkenntniß führen muß, von allen diesen Formen bilde jede etwas von seiner wahren Ansicht ab, keine aber sey diese Ansicht selbst. An unsrer Stelle ist der Zweck ganz paränetisch, zu eben so reiner gegenseitiger Liebe zu ermuntern, als die Liebe Christi zur Menschheit gewesen sey. Da sagt er zuerst einfach, was er gethan, und setzt alsdann die Erklärung hinzu, wie angenehm und wohlgefällig solche Liebe, eine wahrhafte Opfergabe, indem er sein Liebstes, das Leben selber, dargebracht, bei Gott gewesen sey. Dazu paßten keine andern Bilder, als die, welche er wirklich braucht.

V. 3. 4. Wieder specielle Ermahnungen. Daß unter ἀκαθαρσία vornehmlich unlautere Wollust verstanden werden müsse, ist sehr wahrscheinlich; doch hat Wolf mit Berufung auf 1 Thess. II, 3. dem Worte eine weitere Bed. beigelegt. πλεονεξία wird hier von Heinsius, dem trotz Salmasius heftiger Widerlegung Viele, darunter Baumg., Mich., Zach., folgen, als excessus in libidine, unersättliche Wollust, ausgelegt, worüber schon bei IV, 20. gesprochen worden ist. Es ist auf keinen Fall daran zu denken, sondern an Eigennutz und Gewinnsucht, wie, wenn sonst nichts, V. 5. zeigen müßte. Denn auch dort πλεονέκτης von einem Wollüstlinge zu verstehen, ist durchaus unmöglich. Geht aber dies nicht an, so kann auch hier nichts der Art geschehn. Ja sogar Koppes Vermittelungsweg, unter der πλ. zunächst die Gewinnsucht zu denken, welche um Erwerbs willen den eignen Körper Preis giebt, scheint nicht eingeschlagen werden zu dürfen. — μηδὲ ὀνομαζέσθω, es werde auch nicht genannt, d. h. es sey so fern von Euch, daß wo möglich auch der Name davon Euch unbekannt bleibe, oder in Vergessenheit gerathe. Ich begreife nicht, warum man auch hier mancherlei gedeutet hat, um die Rede nach eignem Sinn zurecht zu stutzen, anstatt dem Ap. seinen sittlichen Ernst ohne alle Schmähsucht zu lassen, der um so größer seyn mußte, je ungeheurer der Greuel von Wollust und Habsucht war, von

welchem die kleinen Christenhäufleins umgeben, ja aus welchem sie hervorgegangen waren. καθὼς πρέπει ἁγίοις, wie sichs gebührt für Heilige. Daß ἅγιοι hier nicht nur als Name gesetzt sey, lehrt der Zusammenhang und das Abwesen des Artikels. Hier macht er demnach durch die Bezeichnung sowohl auf ihre Aussonderung aus der Menge der Heiden, als auch auf den ἁγιασμός, die Reinheit und Lauterkeit aufmerksam, welche ihnen als Christen eigen werden soll. V. 4. scheint eine Art von Anhang zum-Vorigen; αἰσχρότης, Häßlichkeit, turpitudo, kann an und für sich eben sowohl ein schimpfliches, entehrendes Thun bezeichnen, als dergleichen Worte; doch da die folgenden Ausdrücke sich auf die Rede beziehn, so ist die gewöhnlichste Ansicht, daß das Wort Statt αἰσχρολογία (Kol. III, 8.) stehe, wohl die richtigste. Μωρολογία, thörichte Reden, Wetst. führt μωρολογεῖν aus Athen. S. 270. F., und das Subst. aus Antig. de mirab. 126. an. Plautus hat morologus. Warum viele Ausleger das Thörichte gerade in den Zoten suchen, ist mir nicht klar. Das Wort führt nicht darauf. εὐτραπελία, Gewandtheit, Witz, ἀστεῖα λέγειν, erklärts Chrysost. wiederholt. Nach einigen von den Sammlern beigebrachten Stellen scheint das Wort in späterer Zeit eine tadelnde Bed. angenommen zu haben, und nur Scurrilität zu bezeichnen. Wenigstens konnte P. wissen, daß der Witz, der im Umgange glänzen will, bald der Humanität, bald der Züchtigkeit, bald auch der Religiosität zu nahe tritt, und dies mußte ihm Grund genug seyn, alles Haschen nach Witz, alles Selbstgefallen an eigener Spaßhaftigkeit, als unchristlich aus der Gemeine Christi zu verbannen. Als Prädikat ist μηδὲ ὀνομαζέσθω noch einmal zu denken. Noch wird ein Urtheil hinzugefügt, nach der Recepta τὰ οὐκ ἀνήκοντα, was als Nominativ zu nehmen, und gleichbedeutend mit der neu aufgenommenen ἃ οὐκ ἀνῆκεν ist, so daß man diese für Interpretament von jener nehmen könnte, wenn nicht ihr großes Alter dennoch für sie spräche. ἀνῆκεν, es ziemt sich, Kol. III, 18. Philem. 8. — ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία. Hier paßt, wie so oft, das Prädikat ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν nicht mehr, sondern nur etwa ἔστω ἐν ὑμῖν, es finde sich, es herrsche unter Euch. εὐχ. bedeutet bei P., so oft es vorkommt, nur Dankbarkeit, oder Danksagung, und eben so die Wörter εὐχαριστεῖν und εὐχάριστος. Dennoch wollte Hieron., und nach ihm Calvin, Salmas.,

Semler, Mich., A. es hier nicht davon verstehn, weil der Gegensatz es nicht zu erlauben schien; daher nahmen sie es als τὸ εὔχαρι im Sinne der Griechen, das Angenehme, Anmuthige in der Rede. Allein erstlich erlaubt der paulin. Sprachgebrauch dies nicht, sodann wird bei dieser Deutung nicht einmal ein guter Gegensatz gewonnen; denn während die gerügten Fehler sämmtlich durch Wörter bezeichnet sind, welche Eigenschaften der Rede selbst enthalten, würde uns hier nur ein solches geboten, welches ihre Wirkung auf den Hörenden ausspräche; endlich aber ist εὐχ. im gewöhnlichen Sinne dem tiefreligiösen Gemüth des Apostels und seiner fortwährenden Richtung auf die großen von Gott empfangenen Wohlthaten so ganz angemessen, daß wir uns gar nicht wundern dürfen, wenn er als den gebührenden Inhalt christlicher Unterhaltung statt thörichter und witziger Gedanken die preisende Erwähnung dieser göttlichen Wohlthaten angiebt, gerade wie V. 19 f. Kol. III, 17. Daher glauben wir uns durchaus nicht berechtigt, von der gewöhnlichen Bedeutung abzuweichen.

V. 5. Grund für das Vorhergehende, obwohl eigentlich nur für V. 3. Daß hier ἴστε γινώσκοντες weit kräftiger als Imperativ genommen werde, wie auch Wolf, Bengel, Koppe, A., bei der frühern Lesart thaten, als wenn man es mit Calv., Mor., Flatt, A., für Indikat. hält, muß in die Augen fallen. Schon Clemens (Päd. III, 4.) nahm es so, da er es, aus dem Gedächtnisse citirend, durch εἰ ἴστε wiedergab, wie denn auch durch die Verbindung der gleichbedeutenden Verba nichts anders als eine solche Verstärkung hervorgebracht werden sollte. ἀκάθαρτος, unrein, 1 Kor. VII, 14. 2 Kor. VI, 17.; hier offenbar Benennung dessen, der sich der ἀκαθαρσία ergeben hat. πλεονέκτης, so völlig geschieden von πόρνος und ἀκάθαρτος, daß es ein fast unglaublicher logischer Fehler wäre, wenn P. spräche: ein Hurer, oder Unreiner, oder der in Hurerei und Unreinigkeit unmäßig ist, ist dennoch auch hier von Einigen in dieser Bedeutung angenommen worden. Doch ich hoffe, daß ihnen Niemand mehr folgen wird. ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης. Semler wollte diese Worte um der vorhandnen Varr. willen, und weil Tert. und Ambros. sie einmal nicht mit anführen, völlig austilgen, eine Kritik, die wohl Niemand billigen kann. Einige Ausleger beziehn sie auf alle drei Substantiva (Koppe, Zach., A.), was

ich nur dann für möglich halte, wenn man mit Lachm. ὃ lieſt Statt ὅς, wozu wir, wie mir ſcheint, nicht Grund genug haben. Dazu kommt, daß auch Kol. III, 5. der Beiſatz ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία zur πλεονεξία geſetzt iſt. Man thut daher gewiß am beßten, ihn auch hier nur zu πλεονέκτης zu beziehn. Der Grund, weßhalb der Habſüchtige ein Götzendiener genannt werde, wird von den meiſten Ausl. darein geſetzt, daß er den Gewinn oder das Geld als ſein höchſtes Gut betrachte und behandle. Auch wäre gegen dieſe Vorſtellungsart nichts einzuwenden. Da jedoch Grot., Schöttgen, Wetſt., eine Menge rabbiniſcher Stellen beigebracht haben, wo Stolze, Zornmüthige, Wucherer u. dgl. Götzendiener genannt werden, ohne daß bei allen ein ähnlicher Grund aufgefunden werden könnte, ſo wird es wenigſtens ungewiß, ob P., wenn er dieſes Urtheil fällt, wirklich einen ſolchen Grund gedacht habe, oder auch bei ihm, wie bei Jenen, Götzendiener nur Ausdruck des Abſcheus gegen das Laſter ſey, deſſen Diener er mit dieſem Namen belege, in dem Sinne: er iſt nicht beſſer als ein Heide. — κληρονομίαν ἔχειν ἐν τ. βα., Antheil an Etwas haben, oder zu erwarten haben. Bei den Worten ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ hat man, wie die Varr. Χριστοῦ allein, θεοῦ καὶ Χριστοῦ, u. a. zeigen, von jeher Anſtoß gefunden, obwohl vielleicht nicht immer den, der zu finden iſt, und darin liegt, daß nur Ein Artikel da iſt. Viele, und zwar namentlich neuere Ausleger, gehn freilich ſtillſchweigend darüber hin, aber man könnte dies faſt für ein Zeichen anſehn, daß ſie nur zu gut geſehen, was in den Worten liegt. Nicht zwar, was Gerhard, Moldenh., Baumg., A., darin gefunden, die Unterſcheidung zwiſchen dem jetzt auf Erden beſtehenden Reiche der Gnade, welches βασ. τοῦ Χριστοῦ, und dem einſt zu erwartenden Reiche der Herrlichkeit, welches β. θεοῦ genannt werde, — um dies zu enthalten, müßten die Worte lauten ἐν τῇ β. τοῦ Χ. καὶ τῇ τοῦ θεοῦ, auch findet ſich von einer ſolchen Unterſcheidung bei P. nirgends eine Spur; wohl aber die Nöthigung, entweder anzunehmen, er habe hier höchſt ungenau geſchrieben, oder er wolle ein und daſſelbe Subjekt ſowohl Χριστὸς genannt wiſſen als θεός, wie wenn er ſagt ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χ., nenne alſo hier Chriſtum Gott. Bengel ſcheint dies gemeint zu haben, indem er ſchrieb: articulus simplex summam maiestatem indicans. Aber die Beiſpiele,

die er anführt, 1 Tim. V, 21. VI, 13. 2 Thess. I, 12., sind ganz andrer Art. Was ist hier zu thun? Sollen wir, weil wir vielleicht ein dogmatisches Interesse haben, ihn das nicht sagen zu lassen, was die Worte fordern, die Behauptung stellen, er habe es nicht so gemeint, und sich bloß falsch ausgedrückt? Oder sollen wir, jedem andern als dem exegetischen Interesse fremd, gestehen, seine Worte lassen sich nicht anders deuten, wie wir dies ja auch Röm. IX, 5. thun mußten, ob er es aber hier wirklich so gemeint, lasse sich darum nicht entscheiden, weil er hier überhaupt gar nicht von Christus rede, sondern nur beiläufig seines Reichs erwähne? Ich für mein Theil kann nur das letztere. Möglich, daß er in der That nur sagen wollte: das Reich, welches zugleich Christi und Gottes ist; aber aus den Worten geht dies nicht hervor.

V. 6. 7. Paulus scheint besorgt zu haben, daß der in obigen Worten von ihm gezeigte Ernst seinen Lesern zu groß erscheinen, und mehr noch, daß es, wie allenthalben und zu allen Zeiten, unter ihnen Leute geben werde, welche, dem Leichtsinne der Welt huldigend, ihnen zu zeigen suchen würden, daß es mit den von ihm gerügten Lastern und Untugenden gar nicht so viel zu bedeuten habe. Dergleichen Vorstellungen müssen es seyn, die er in diesem Zusammenhange κενοὺς λόγους, leere, nichtige, der Wahrheit ermangelnde Reden, nennt. Er sagt μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω, d. h. nicht, es wolle Euch niemand damit betrügen, sondern, laßt Euch nicht betrügen. Und zur Versicherung, daß es nur eitle Rede und Betrug sey, fügt er in caussaler Form hinzu: διὰ ταῦτα γὰρ κτλ. ταῦτα geht nicht auf das ἀπατᾶν κενοῖς λόγοις, denn dann würde nur τοῦτο stehn, sondern auf die V. 3. 4. gerügten Laster. ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, der Zorn Gottes, ist kein anderer als der erwartete, ἡ μέλλουσα ὀργή, nehmlich das göttliche Strafgericht, welches am Tage des Herrn über die Sünder ergehen wird. Die υἱοὺς τῆς ἀπ. haben wir II, 2. kennen gelernt. Der Zorn ἔρχεται ἐπ' αὐτούς, er kommt über sie, d. h. er steht ihnen bevor, und wird sie treffen, wenn der Gerichtstag kommt. Derselbe Gedanke, und mit ähnlichen Worten, Kol. III, 6. Daran knüpft sich die Warnung: μὴ οὖν — αὐτῶν; werdet also, d. h. nur nicht wie sie vom Zorne Gottes getroffen zu werden, nicht ihre Genossen, nehmlich Genossen ihres Denkens und Thuns, nicht, wie Koppe meinte, ihres Schicksals. συμέτοχος s. III, 6.

V. 8. Zu wichtig ist dem Ap. der Gegenstand, als daß er nicht noch einen Ermunterungsgrund beifügen sollte, den er daher ableitet, daß er sie noch einmal an ihren frühern Zustand erinnert, und auf das Wesen des gegenwärtigen die Ermahnung gründet, in Angemessenheit zu ihm zu leben. Als Grund bezeichnet uns γὰρ den Satz. Es fällt in die Augen, daß ein Grieche hier geschrieben haben würde: ἦτε μὲν γάρ κτλ. Die Bemerkung nehmlich, die ich in meinen frühern Commentaren gemacht habe, daß dem Ap. die Partikel μέν zu wenig geläufig sey, ist zwar nicht so zu verstehn, als kenne und brauche er sie nicht, denn es giebt eine leidliche Anzahl Stellen seiner Briefe, sowohl wo er sie ganz richtig mit nachfolgendem δέ, als auch wo er sie ohne ein solches, ebenfalls in ächt griech. Weise, angewendet hat. Dennoch aber bleibt keine geringe Anzahl solcher übrig, welche nur durch Ergänzung dieser Partikel ihr gehöriges Licht erhalten, wo man also mit Recht sagen wird, er habe sie gegen das Gesetz der guten Schreibart weggelassen. Ich füge hier diejenigen, die ich mir notirt habe, zur Beachtung bei: Röm. II, 8. nach BD*G Lachm. V, 13. VI, 17. VII, 14. ὅτι ὁ (μὲν) νόμος κτλ. Gal. II, 6. 15. VI, 8. 1 Kor. III, 12. 21. πάντα (μὲν) γὰρ κτλ. IV, 4. V, 3. ἀνὼν (μὲν) σώματι. Der Satz würde dann lauten: τῷ μὲν σώματι ἀπών. VI, 16. ὁ (μὲν) κολλώμενος κτλ. X, 1. πάντες (μὲν) ὑπὸ κτλ. Der Gegensatz kommt V. 5. XI, 4. πᾶς (μὲν) ἀνὴρ κτλ. Der ganze V. steht nur um des Gegensatzes V. 5. willen da. XII, 12. τὸ (μὲν) σῶμα κτλ. 2 Kor. X, 12. αὐτοὶ (μὲν) ἐν ἑαυτοῖς κτλ. XII, 6. ἐὰν (μὲν) γὰρ κτλ. V. 16. der Satz sollte lauten: ἐγὼ ὑμᾶς κατεβάρησα μὲν οὔκ, ἀλλ' ὑπάρχων πανοῦργος, δόλῳ ἔλαβον. Phil. I, 21. τὸ (μὲν) ζῆν κτλ. — Ueber ποτὲ s. zu II, 2. ἦτε σκότος, Ihr waret Finsterniß, d. h. verfinstert, oder in Finsterniß begriffen, und Finsterniß das bekannte Bild, um den von Gott, dem Lichte der Geisterwelt, abgewendeten, getrennten Zustand zu beschreiben. Sein Wesen: Unwissenheit über das, was für den Menschen das Höchste ist, und Unvermögen so wie Unlust, Gottes Willen zu erfüllen. Seine, nicht erst eintretende, sondern immer vorhandne Frucht, Unseligkeit. Kurz, es ist der Zustand der heidnischen Menschheit, den P. in unserm Briefe schon mehrmals beschrieben hat. Der entgegengesetzte Zustand φῶς. Sie sind es geworden, in diesen seligeren Zustand eingetreten, und noch

darin, ἐν κυρίῳ. Uebersetze man dies durch den Herrn, oder vermöge Eurer Verbindung mit dem Herrn, das wird immer bleiben, sie sind's nicht durch sich selbst, verdankens nicht sich selbst, sie sind und bleiben nur, wiefern sie mit ihm in Verbindung stehn. Hieraus reiht sich die Ermahnung, ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε, ohne die Folgerungspartikel, welche die Logik heischt, aber in dieser Verbindungslosigkeit oratorisch kräftiger. Paulus thut öfter so, vgl. 1 Kor. V, 6. 7. IX, 24. XI, 1. Kinder des Lichts, d. h. Menschen, welche, wie vom Licht geboren, selbst Licht sind; als K. d. L. wandeln, so wandeln, wie es der neu gewonnenen Lichtnatur angemessen ist.

V. 9. erklärt, man darf wohl sagen zum Ueberfluß, welches der Wandel der Lichteskinder sey. ὁ καρπὸς τοῦ φωτός, die Frucht des Lichtes, d. h. was es, wo es immer leuchtet, im Herzen und Leben des Menschen wirkt, wie Gal. V, 22. (woher die frühere Verfälschung unsrer Stelle) ὁ κ. τοῦ πνεύματος das ist, was das πν., die höhere Natur des Menschen, wo sie die Ueberhand gewonnen, im Menschenleben zu Wege bringt. Die Sache ist dieselbe, nur die Form verschieden bei verschiedenem Zusammenhang. Daß ὁ καρπὸς Subjekt ist, liegt am Tage, nur Wurmg. machte einen Satz daraus: dies nehmlich ist die Frucht, um ἐν π. ἀγαθ. κτλ. mit περιπατεῖτε verbinden zu können. Ließe sichs nur thun, so gewönne die Concinnität der Rede ein Bedeutendes. Aber es gehe nicht an. ἐν πάσῃ — ἀληθείᾳ muß als Prädikat betrachtet, und also ἐστὶ ergänzt werden. Nun aber konnten Nominative folgen, wie in der Galaterstelle; Statt ihrer steht ἐν, andeutend, in was die Frucht bestehe, oder eigentlich angetroffen werde. Aehnlich 1 Thess. I, 5. ἀγαθωσύνη, Gutheit; der Begriff läßt sich nicht genau bestimmen, wenigstens benoficentia (Bretschn.) muß es durchaus nicht seyn. s. zu Röm. XV, 14. Gal. V, 22. Auch δικαιοσύνη läßt sich enger, als bloße Gerechtigkeit, oder weiter fassen, und nach dem, was über ἀλήθεια bereits gesagt ist, wohl auch diese. Doch fehlt es hier gänzlich an Entscheidungsgründen.

V. 10. Es giebt eine doppelte Erklärungsart des Particips; die eine, gewöhnliche, schließt V. 9. in Parenthese, und verbindet nun mit περιπατεῖτε. Koppe aber will lieber keine Parenth. annehmen, und das Particip Statt Imperativs gesetzt annehmen, wie

das in den Ermahnungen bei P. gerade nicht ungewöhnlich ist. Dieser würde ich mich anschließen, wenn mich nicht das abhielte, daß dieser Gebrauch des Particips nur in längeren Ermahnungsreihen vorzukommen pflegt, hier aber mitten unter zwischen Imperativen doch auffallen müßte. So glaube ich doch, die gewöhnliche Betrachtung sey die bessere. Dann ist das δοκιμάζειν Mittel des Wandels, den er begehrt. Das Ph. s. Röm. II, 18. εὐάρεστος Röm. XII, 1. Phil. IV, 18.

V. 11. scheint sich auch noch ganz an περιπατεῖν V. 8. anzuschließen. συγκοινωνεῖν Statt des einfachen Verbi aus der Liebe des Ap. zu Comp. hervorgegangen, Theil an etwas nehmen. Die genauere Construktion wäre mit dem Dativ der Person und Genit. der Sache; die hier gebrauchte auch Phil. IV, 14. In was allem die Theilnahme bestehen könne, setzen die Ausl. hier breitest auseinander, immer mehr darauf bedacht, moralische Abhandlungen zu schreiben, als den Ap. zu erklären. Er selbst nennt keine Art der Theilnahme, so fassen wir dieselbe ganz allgemein. ἔργα τοῦ σκότους sind ohne alle Rücksicht, von wem und wo und wie sie verübt werden, solche Handlungen, wie sie die innere geistige und sittliche Finsterniß erzeugt. Wir haben nicht einmal Ursache, das σκότος als Abstr. f. Concr. anzunehmen. Es versteht sich, daß sie von den die Christen umgebenden Heiden vollbracht wurden. Er nennt sie ἄκαρπα, d. h. solche, die keine Frucht bringen, 1 Kor. XIV, 14. Freilich ist die gewöhnliche Erklärung: die eine böse Frucht bringen, unheilbringende. Aber ich sehe keinen Grund dazu. Denn daß er anderwärts auf die unheilvollen Früchte der Sünde hinweist, bedingt keine Nothwendigkeit, daß er es auch hier thun. Wohl aber, daß er andre Ausdrücke braucht, muß uns belehren, daß er die Sache anders denkt. καρπὸς nehmlich ist ihm hier nur die gute Frucht, der Gewinn oder Segen, den eine Handlung zu Wege bringt. Einen solchen bringen die ἔργα τ. σκ. nicht, das ists nur, was er sagt. Das Uebrige verschweigt er, weil es ihm genug dünkt, um sie abzumahnen, wenn er sie erinnert, sie bringen keine Frucht, es ist ein unnütz hingebrachtes, ein verlornes Leben, wenn man sie übt. Doch er gebietet nicht nur Theilnahmlosigkeit, etwas bloß negatives, sondern auch eine Thätigkeit in Bezug darauf: μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε, vielmehr rügt sie sogar. καὶ ist offenbar intensiv. ἐλέγχειν, ἐλέγχεσθαι, dahin wirken,

daß das, was schlecht und sündlich an diesen ἔργοις ist, oder auch sie selbst, an den Tag komme, und offenbar werde. 1 Kor. XIV, 24. Wodurch? sagt er nicht; was aber treibt die Ausleger, nur an ein Ueberführen und Beschämen durch entgegengesetzten bessern Wandel zu denken? Doch nicht die Furcht, es möchte sonst hier geboten werden, wozu wir uns nicht gern entschließen, nehmlich das Böse offen und ins Angesicht zu rügen? Das Wort deutet, entweder einzig oder doch zunächst und zumeist darauf, und solch ein Verhalten — versteht sich, daß das andre auch nicht fehle — ist doch gewiß dem Charakter des Apostels und des Christenthums am angemessensten.

V. 12. 13. Die Dunkelheit der hier folgenden Stelle ist von jeher anerkannt worden, und an Aufhellungsversuchen hat es nie gefehlt. Nur scheinen sie fast ohne Ausnahme an dem gemeinsamen Fehler zu leiden, daß ihre Urheber nicht sowohl bemüht waren, mit strenger Beachtung dessen, was durch die Regeln der Sprache geboten wird, den Wortsinn auszumitteln, und diesen dann in seinem logischen Zusammenhange zu betrachten, als vielmehr darauf ausgiengen, eine ihrer Vorstellung vom Zweck der Stelle angemessene Gedankenfolge aufzufinden, und dieser dann die Worte so gut sich etwa thun ließ anzupassen, kurz, daß ihre Auslegungen nicht auf grammatischem Grunde ruhn. Um, so viel mir möglich, zu einem sichern Ergebniß zu gelangen, verfahre ich so: der Satz des 12ten Verses versteht sich leicht. τὰ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν, wobei αὐτῶν auf ein nicht ausgesprochenes, nur im Vorhergehenden gedachtes Subj., nehmlich die Vollbringer der ἔργα τ. σκότους, bezogen werden muß, also vorzüglich auf die Heiden, können nicht flagitia quaevis, und zwar dieselben seyn, welche oben als ἔ. τ. σκ. bezeichnet wurden, wie Bengel, Baumg., angenommen zu haben scheinen, und Koppe bestimmt erklärt; denn erstlich sind jenes offenbare Laster, die nicht κρυφῇ γινόμενα genannt werden können, und sodann stellt der Ausdruck sich so deutlich als Gegensatz gegen jene offenkundigen Schlechtigkeiten heraus, daß man gar nicht zweifeln kann, er wolle hier von andern, schlimmern, nehmlich den im Verborgnen geschehenden Greueln reden, und von diesen sage er, ihre bloße Nennung (καὶ λέγειν αὐτά) sey schändlich, und er nenne sie daher nicht. Ueber diesen Sinn des Satzes an sich selbst kann, glaube ich, kein Zweifel

ſicht hierauf, wird dort prophetiſch geſagt: Stehe auf, du Schläfer, und erhebe dich vom Tode, ſo wird dir Chriſtus entgegenſtrahlen.

V. 15. Βλέπετε οὖν — περιπατήσητε. βλέπειν mit πῶς oder ἵνα, wird im N. T. ſo gebraucht, wie ὁρᾶν ὅπως in der ächten Gräcität, darauf ſehen, zuſehen, d. h. ernſtlich darauf bedacht ſeyn, daß etwas geſchehe. Kol. IV, 17. 1. Kor. XVI, 10. Nach πῶς folgt hier wie 1. Kor. III, 10., wo jedoch nicht der Zweck, ſondern die Art des Verfahrens ausgedrückt iſt, Ind. Präſ. περιπατεῖτε, für welchen Ind. Fut., paſſender erſcheinen würde, oder auch der deliberative Conjunktiv, ſ. Winer Gr. S. 248. ἀκριβῶς, eig. genau, diligenter, alſo mit Ueberlegung und Unterſcheidung des Richtigen und Falſchen im eignen Thun, und dem Beſtreben, immer das erſtere zu thun. Luther ſetzt vorſichtiglich, was nicht unrecht iſt, da unſre Sprache kein Wort hat, das den ganzen Begriff umfaſſe; denn auch mit Beſonnenheit, drückt mir ihn nicht genügend aus. P. erklärt es ſelbſt, indem er in den Worten μὴ ὡς — σοφοί den Grund angiebt in ihnen ſelbſt, aus welchen das ἀκρ. περιπ. hervorgehn ſoll. Ich glaube nehmlich, daß nach einer Eigenthümlichkeit der griech. Sprache, die Negation da, wo die Geſetze des Denkens ihr den Platz nach einer Präpoſ. oder andern Partikel anweiſen, ihn voran zu ſtellen (vgl. m. Anm. zu Plat. Gaſtm. S. 91.), der Sinn auch hier ſey: als ſolche, die nicht unweiſe, ſondern weiſe ſind; was offenbar dieſe Gedankenfolge giebt: Es laſſe ſich von ihnen erwarten, daß ſie σοφοὶ ſeyen, und nicht das Gegentheil. Sey aber das, ſo gehe als nothwendige Folge daraus das ἀκρ. περιπ. hervor. σοφὸς iſt hier verſtändig, wohlkundig deſſen, was ſich geziemt, u. dgl., und gewiß mit Unrecht wollte Kappe, auf einen falſch verſtandnen Hebraismus ſich berufend, den Adjektiven eine ſittliche Bedeutung (probi und improbi) beilegen. Das Ganze iſt nun offenbar keine ſpecielle Ermahnung, ſondern ſcheint vielmehr ein bloßer Uebergang zu ſeyn. Im Obigen hat nehmlich P. auf die aus dem Leben mitten unter Heiden entſpringende Gefahr hingedeutet, ſich zur Theilnahme an ihren Laſtern verführen zu laſſen, und gezeigt, was an deſſen Statt geſchehen ſolle. Um nun wieder zu ſpeciellern Ermahnungen zu kommen, ſchiebt er dieſe ein, die in dem viel umfaſſenden ἀκριβῶς ſowohl die dort anzuwendende Vorſicht, als die

Vernünftigkeit des Handelns überhaupt umschließt. Daraus lassen sich denn wieder leicht speciellere Ermahnungen ableiten.

V. 16. Die Worte ἐξαγοραζόμενοι τ. καιρόν, haben einige Schwierigkeit, und sind daher verschieden erklärt worden. Aber Einiges steht uns doch fest, nehmlich 1) daß wir das hier gebrauchte Thun als einen Beweis der V. 15. verlangten σοφία anzusehen haben, was theils das Particip, theils die Parallelstelle Kol. IV, 5. deutlich lehrt; 2) der Sinn der als Grund angegebenen Worte αἱ ἡμέραι π. εἰσιν. Die Tage sind böse, das kann nichts anders heißen, als es ist eine Zeit voll Schwierigkeiten und ungünstiger Umstände, nehmlich nicht nur für das leibliche Durchkommen, denn dies war unserm Ap. nicht das Höchste, sondern weit mehr für das geistige Bestehn und die gesegnete Verfolgung des Ziels; 3) es ist nicht nothwendig, diese Worte bloß auf die letztvorhergehenden zu beziehn, da die Hauptermahnung V. 15. βλέπετε — περιπατεῖτε war. Nun bedeutet ἀγοράζειν kaufen, ἐξαγοράζειν loskaufen, durch Kauf aus fremder Hand befreien, so Gal. III, 13. IV, 5. Das Medium davon kann nun nichts anders bedeuten, als: was eigentlich mir gehört, dem fremden, unrechtmäßigen Besitzer abkaufen, oder überhaupt in irgend einer Beziehung zu mir selbst etwas loskaufen. Ob kann es der Lateiner redimere seyn, z. B. in der von Andern angeführten Stelle epist. Smyrn. ad Ignat. §. 2., wo von den Märtyrern gesagt wird: διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον κόλασιν ἐξαγοραζόμενοι, ist der Sinn: sie kauften durch den Preis ihres Lebens und die Stunde der Marter die ihnen außerdem drohende Strafe ihrem Richter ab. Aber ganz was anders ist τὸν καιρόν, so daß Bretschn. Grkl. so expedire ex rebus, necessitudine huius aevi, keineswegs dadurch gestützt wird. Es kann fast nur bedeuten, die Zeit, den passenden Augenblick, opportunitatem, den Händen derer gleichsam abkaufen, welche sich zu Herren derselben gemacht haben. Also nicht etwa die Zeit auskaufen, d. h. bis zum letzten, kleinsten Augenblick benutzen, auch nicht: sich in die Zeit schicken, wie Luther übersetzte; noch auch: Aufschub der Gefahr zu gewinnen suchen, sich, wodurch immer, eine Frist erkaufen, was καιρὸν (ohne Art.) ἐξαγοράζειν Dan. II, 8. wohl heißen mag, und der Sinn von Chrys., Theodr., Grot., A. Deutungen ist, sondern, wie sichs in schwierigen Zeiten wichtig macht. (Beza zeigts am Bilde eines

Kaufmanns in bedrängter Zeit), mit Aufgebung alles andern (ceterarum rerum dispendio Er.), und gleichsam für diesen Preis, die zum Schaffen des Heils so unentbehrliche Zeit in seine Gewalt zu bringen suchen. Dieser Sinn paßt nun auch trefflich in die Ermahnung zum ἀκριβῶς περιπατεῖν. Mitten in einer Welt voll Lasten, und berufen, nicht nur Euch selbst davon rein zu halten, sondern auch die Andern davon abzubringen, unter so schwierigen, beengenden Umständen, sorgt dafür, daß Ihr besonnen und mit Vorsicht wandelt, wie es ja verständigen Menschen ziemt, indem ihr die Augenblicke zum Gutesthun höher als alles andere achtet, und um jeden Preis in Eure Hände zu bringen sucht. So passend mir indeß alles dies erscheint, will ich doch nicht verschweigen, was noch entgegensteht, und eher für Bretschn. Erkl. zu sprechen scheinen könnte, nehmlich daß nicht geschrieben ist τοὺς καιρούς, sondern τὸν καιρόν. Doch glaube ich nicht, daß dies genüge, um die meinige (wenigstens diese Entwickelung ist mein) ganz umzustoßen.

V. 17. eine, unmittelbar an die letzten Worte, ὅτι κτλ. sich anschließende Wiederholung des V. 15. vorgetragnen Satzes. Der Drang der Zeit — wer kannte ihn besser als der Apostel? — scheint es ihm als unglaublich wichtig vorgestellt zu haben, an weise Besonnenheit zu erinnern, und zugleich macht er hier aufmerksam darauf, in was eigentlich die der ἀφροσύνη entgegenstehende σωφροσύνη bestehe, die er eben deßhalb nicht nennt, sondern als ein Verstehen des göttlichen Willens beschreibt.

V. 18—20. Specielle Ermahnungen, zuerst vor Trunkenheit. Man sieht nicht, warum P. hier gerade an religiöse Zusammenkünfte gedacht haben müßte, was Koppes Meinung war, denn weder sagt er ein Wort davon, und es war wohl natürlicher, auch wenn dort dergleichen vorkam, überhaupt vor Trunkenheit zu warnen; noch kann die Stelle 1 Kor. XI, 21. als genügender Beweis gelten, daß überhaupt in den Versammlungen der Christenheit Trunkenheit an der Tagesordnung gewesen. Höchstens für Korinth möchte es beweisen, gewiß nicht für die Provinz Asien. Und hätte er etwas der Art gewußt, er würde stärker dagegen gesprochen haben. Wir halten uns einzig an die ganz allgemein ausgesprochnen Worte. ἐν ᾧ geht auf keinen Fall auf οἴνῳ, sondern auf das μεθύσκ. οἴνῳ; darin ist ἀσωτία, wüstes, heilloses Leben, d. h. es besteht darin und entsteht daraus, ist kurz damit begründet. Als

Gegensatz. πληροῦσθε ἐν πνεύματι. Das Wb. πληροῦν kommt mit ἐν verbunden nicht mehr vor, was zweifelhaft machen könnte, ob vielleicht πληροῦσθε für sich allein bedeute: werdet voll, d. h. satt, und dann nur ἐν πν. dazu gesetzt werde. Doch ist wohl besser es zu verbinden, und die gewöhnliche Erkl.: werdet voll Geistes, zu behalten. Das Verbum kann leicht mit Absicht gewählt seyn, um darzustellen, wie es ein christliches πληροῦσθαι gebe im Gegensatz des unchristlichen durch Wein. Wie er nun das πνεῦμα denke, ob als das göttliche πν. selbst, oder nur als die Wirkungen im Gemüth, welche aus seinem Einwohnen hervorgehn sollen, mag ich nicht entscheiden. Denn daß unser Verstand nur die letzteren denken zu können scheint, ist kein Beweis, daß auch P. es so müsse. Wahrscheinlich steht vor seinem Gemüthe nur ein Bild des Zustandes überhaupt, den er begehrt, nicht aber ein klarer Begriff mit Unterscheidung von Ursach und Wirkung. Das folg. Part. λαλοῦντες könnte instrumental gefaßt werden; jenes Erfülltwerden mit Geiste solle dadurch erfolgen, daß sie thäten was nun folgt, wahrscheinlicher aber ist dies nur eine neue Ermahnung in der den paränetischen Theilen der paul. Briefe eignen Form. Während nun Koppe aus V. 19. beweisen wollte, daß auch V. 18. sich nur auf religiöse Versammlungen beziehen könne, wird gerade entgegen von Mich. und Mor. zu erweisen gesucht, daß V. 19. nicht von solchen die Rede sey, weil überhaupt in diesem Zusammenhange nur das Privatleben berücksichtigt werde, auch λαλεῖν ἑαυτοῖς nicht unter einander, sondern bei sich selbst reden, oder gar nur denken, bedeute. Ich meine, P. redet allerdings nicht ausschließlich von bestimmten, festgesetzten Zusammenkünften, aber auch nicht vom stillen Leben des Einzelen, denn daß er ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις brauche, ist uns schon bekannt, sondern von dem Umgange, der überhaupt unter ihnen Statt finden soll, nicht in Saufgelag und was damit zusammenhängt, sondern in Psalmen u. s. w. Ueber den Unterschied der Psalmen, Hymnen und Oden ist hier nicht zu untersuchen nöthig, da P. hier weder eine christliche Poetik, noch eine Classification der christlichen Lieder geben wollte; ja ich glaube sogar, wir verfehlen seinen Sinn, wenn wir meinen, er wolle alles dies gedichtet und gesungen haben. Denn da forderte er, was der menschlichen Natur zuwider ist, und was er selbst nicht leistete noch leisten wollte. Aber das will er, daß die Unterhaltung der

also als Verpflichtungsgrund beigefügt werden, kann nicht gebilligt werden. Dieselben Stellen aber bestätigen die in der Natur der Sache begründete Annahme, daß P. hier nicht den Gehorsam der Weiber gegen ihre Männer und gegen Christum in Parallele stellen wolle, und lehren uns als die einzig richtige Auffassung die betrachten, daß er die Weiber anweise ihren Männern unterthan zu seyn, nicht als Menschendienerinnen, sondern vielmehr darum, weil es der Herr so fordre, und weil sie seinen Willen thun, ihm unterthan sind, indem sie ihren Männern Unterwürfigkeit leisten. Dies ist eine ächt christliche Ansicht, die nur ins klare Bewußtseyn einzutreten braucht, um nicht allein dem Weibe den Gehorsam zur theuern und heiligen Pflicht zu machen, sondern auch seine untergeordnete Stellung zu veredeln und zu versittlichen. Aehnlich, wenigstens im Sinne, sind Bengels und Flatts Erklärungen. Auch das ἐν κυρίῳ Kol. III, 18. kann nur diesen Inhalt haben. — Dies Verhältniß wird nun V. 23. noch etwas erklärt. ὅτι lehrt, daß P. jene Pflicht beweisen will. Obersatz in seinem Argumente ist offenbar der: dem Haupte unterthan zu seyn, ist Pflicht des Leibes. Diesem stellt er den andern unter: der Mann ist Haupt des Weibes, der auch 1 Kor. XI, 3. erscheint, und läßt sich hierdurch in die Parallele zwischen dem ehelichen Verhältniß und der Verbindung der Gemeine mit Christo führen, welche den Beweisgrund als Beispiel unterstützen soll. Denn nur als Beispiel eines ähnlichen Verhältnisses kann sie gelten. Auch wird sich zeigen, daß sie ihm selbst fast nur als Abschweifung gegolten hat. Christus als Haupt der Kirche ist uns bekannt; als σωτὴρ τοῦ σώματος, d. h. τῆς ἐκκλησίας, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, wird er nur hier bezeichnet, es scheint aber daß man σωτὴρ hier, wo doch wenigstens einige Beziehung auf das Verhältniß des Mannes zum Weibe gedacht werden muß, wenn man die Worte nicht für rein überflüssig erklären will, in weiterer Bed., nicht nur als Erretter, Seligmacher, sondern als Erhalter und Beschützer denken müsse, was doch in mancher Hinsicht auch der Mann seinem Weibe ist. V. 24. kann man als Schluß betrachten, und nach seinem Inhalte ist ers auch. Aber ἀλλά, das nun einmal nicht itaque bedeutet, wie Beza, Piſc., Wolf, A. ihm zumuthen wollten, läßt ihn uns nicht als solchen denken. Man hat nun verschiedene Auswege

gesucht; mir scheint das einfachste dies: der Schluß ist noch nicht ausgesprochen, aber vornehmlich durch den letzten Satz αὐτὸς — σώματος hat P. sich den Weg versperrt, ihn in der Form eines Schlusses vorzutragen; da bricht er schleunig ab, und zur Sache zurückkehrend führt er, wie die Römer durch sed, so durch ἀλλὰ den noch fehlenden Satz herein. Winer (Gr. S. 376.) faßt es anders, aber bei seiner Erklärung würde nicht ἀλλά, sondern δὲ erfordert. Uebrigens hat man im zweiten Gliede nicht nöthig, Imperat. Statt Ind. zu suppliren. Letzterer genügt, denn das ὑποτάσσεσθαι ist das Verhältniß, welches Statt finden soll, und kann ganz in pauliniſcher Art als das wirklich Statt findende betrachtet werden.

Nun wendet er sich zu den Männern, deren Pflichten gegen ihre Weiber er sämmtlich unter das Allgemeine der Liebe bringt, und zwar zuerst V. 25—27. mit Beibehaltung der Parallele aus dem Beispiele Christi und seines Verhaltens gegen seine Kirche einen Ermunterungsgrund zu gleicher Liebe der Männer gegen ihre Weiber ableitet. Die Kirche wird hier unverkennbar wie 2 Kor. XI, 2. unter dem Bilde einer Jungfrau dargestellt, welche Christus liebe, und zu seiner Braut erkoren habe, und aus Liebe nun so schön und herrlich darstelle, wie sie seyn müsse, um Seiner werth zu seyn. Aus diesem Gesichtspunkte ist die ganze Stelle anzusehn, obwohl sich versteht, daß die Vergleichung weder zu weit getrieben werden dürfe, noch auch ohne eine hinkende Seite sey. Doch auch das darf nicht vergessen werden, daß P. hier ganz in seiner Weise ohne irgend eine Rücksicht wedet auf den dermaligen wirklichen Zustand der Kirche, noch auf die Individuen, ihre Glieder, sie bloß als Ganzes denkt, die ideale Kirche ins Auge faßt, und daher gar nicht daran denkt, wie Christus sie erst gründen mußte, sondern sie als schon bestehend, Christum sich für sie (für seine Idee der Kirche) hingebend, und dann mit allen ihr nöthigen Vorzügen ausrüstend darstellt. Diese Weise, Alles zu idealisiren, finden wir in allen seinen Briefen, und haben schon öfter darauf hinzuweisen Gelegenheit gehabt. Während nun V. 25. nichts enthält, was dem Leser Anstoß erregen könnte, muß V. 26. uns um so mehr einen Augenblick aufhalten, als er einer von denen ist, auf deren Erklärung der Lehrbegriff jederzeit hindernd und störend

eingewirkt hat. Unbestreitbar ist uns vor allem, daß P. hier den Zweck, nicht des ἁγιάζειν, sondern des παραδοῦναι ἑαυτὸν angeben will, nehmlich das ἁγιάζειν τὴν ἐκκλησίαν. Hier ist nun die Frage, ob das Verbum nur segregare, sibi consecrare, u. dgl. bedeute, wie Calv., Beza, Rich., gemeint haben, oder zur sittlichen Reinheit bringen, und in sofern heiligen (Piſc. u. A.), oder nur impunes reddere et caros deo, nach Koppe, Flatt. Denn Spiritum sanctum dare (Grot.) heißt es hier sicher nicht. Doch auch auf jene Frage ist die Antwort nicht so gar schwer. Um die Calviniſche Erkl. richtig zu finden, vermiſſe ich nicht nur einen Dativ, ἑαυτῷ, τῷ θεῷ, oder dgl., ſondern auch einen Nachweis, daß ἁγιάζειν in der paul. Sprache je nur dies bedeute, Ertheilung von Strafloſigkeit, Sündenvergebung, u. dgl. iſt gar nicht zu denken, da ja P. hier gar nicht von Einzelweſen, ſondern von der Kirche als einem Ganzen ſpricht, das doch wohl nicht Strafe verdient haben konnte, da es nur in der Idee noch exiſtirte, als Chriſtus ſtarb. Nun hat ἁγιάζειν und ἁγιασμὸς bei P. unſtreitig eine ſittliche Bedeutung, wird auch das καθαρίζειν als dem ἁγ. vorgängig dargeſtellt. So werden wir auch hier an ſittliche Reinheit denken, welche Chriſtus ſeiner Kirche geben wollen, werden aber nicht vergeſſen, daß hier weder von dem Streben der Einzelen die Rede ſeyn kann, noch überhaupt die bildliche Stelle auf den dogmatiſchen Leiſten geſpannt werden darf. Was P. ſagen will, iſt das: Chriſtus gab ſich für ſeine Gemeine hin, damit dieſe, die moraliſche Perſon, als Frucht ſeiner Aufopferung eine gottgefällige ſittliche Reinheit erlangen ſollte, und zwar durch ihn ſelbſt. Alle weitere Erörterung gehört fürwahr an dieſe Stelle nicht. — καθαρίσας — ὕδατος. Das καθαρίζειν wird durch das Tempus dem ἁγιάζειν vorgängig dargeſtellt, nur unentſchieden iſt noch, ob bloß als dies, oder zugleich als Mittel zu jenem als Zweck. Mittel der Reinigung aber τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος. Hier kann erſtlich der Genit. nur das Material andeuten, welches zu dem λουτρόν, dem Bade oder Waſchmittel, gedient habe, zweitens aber der Artikel nur auf ein beſtimmtes, bekanntes λ. hinweiſen, und endlich, da die Chriſten ein λουτρὸν kannten und hatten, das als Einweihungsakt in hoher Geltung ſtehen mußte, ſo konnten die Leſer bei dem Worte an nichts anderes als an eben dieſes, alſo

an die Taufe denken. Nun aber meinen die Einen (Grot., Homb., Teller, A.), er spiele bloß auf die Taufe an, die Andern, und zwar Meisten, aber, er rede von ihr selbst. Mir scheint die Sache so: P. denkt die Kirche als Christi Braut, und einmal allegorisirend, sucht er das Bild so weit als möglich auszuführen. Nun gehörte nach dem, was die Sammler und Alterthumsforscher zu dieser Stelle beigebracht haben, ein Bad am Tage vor der Hochzeit zu den wesentlichen Gebräuchen vor der Heimführung der Braut, und Heiden wie Juden kamen in der Hauptsache hier überein; den Christen aber galt die Taufe als das Bad, welches die dem Menschen unentbehrliche sittliche Läuterung entweder abbildete oder gar bewirkte, ohne welche Eintritt in Christi Gemeinschaft unmöglich war. Freilich fand diese nur in Bezug auf die Einzelen Statt; aber wie hätte P. diesen Zug nicht auf sein Gemälde bringen sollen, der, aus der Mitte des christlichen Lebens heraus genommen, seinem Bilde eine so große Aehnlichkeit verlieh? So aber kann man sowohl sagen, er spreche von der Taufe, denn er hat an sie gedacht, und das λ. τ. ὕδ. ist nur sie, als auch, er spiele nur auf sie an, denn an der Kirche freilich ist sie nicht vollzogen. Aber was ist nun mit ἐν ῥήματι zu thun? Es mit Semler wegzulassen gewiß nicht; mit Koppe und Bertholdt (Einleitung S. 2833.) ἐν ῥήματι ἵνα zu verknüpfen, was dann durch Hebraismus für ἵνα allein stünde, eben so wenig, denn es ist nicht genug aus dem hebr. A. T. ein Paar Beispiele beigebracht zu haben, sondern muß auch gezeigt werden, wie, da die LXX. die Formel gar nicht kennt, und P. sie bei so vielen Zwecksätzen, als wir bei ihm finden, nie anwandte, er gerade hier, wo er an gar nichts Hebräisches dachte, darauf fallen konnte, sich so ganz gegen seinen sonstigen Gebrauch ihrer zu bedienen? Und dies ist nicht möglich. Die Verbindung mit τῷ λ. τ. ὕδ. oder mit ὕδατος allein ist zwar sehr gewöhnlich, und giebt die Vorstellung von der Taufe als einem mit Worte Gottes verbundenen Wasserbade, allein sie ist sehr mißlich, da der Artikel fehlt, und es uns überdies an einem Beweise fehlt, daß diese Vorstellung paulinisch sey. Die einzig mögliche Verknüpfung ist sie auch nicht, denn es läßt sich auch ἁγιάσῃ ἐν ῥήματι verbinden, wie Beng., Baumg., Mor., Winer (Gr. S. 126.), gethan. ῥῆμα muß dann als die christ-

liche Lehre verſtanden werden, und das Mittel dem καθαρισμὸς durch die Taufe nachfolgenden ἁγιασμὸς ſeyn. Freilich fällt dabei auf, daß er nicht λόγος, ſondern ῥῆμα ſagt, daß er das Wort weder durch Artikel noch Pronomen beſtimmt, und daß er hier den ἁγιασμὸς nicht dem πνεῦμα, ſondern dem ῥῆμα zuſchreibt; indeß iſt auch zu bedenken, daß wir hier keine dogmatiſche Stelle haben, ſondern eine faſt poetiſche Ausmahlung eines Bildes, bei dem es ja wohl noch möglich war, daß er auf einen uns bekannten Hochzeitritus hinſah, den er durch das ῥῆμα beſſer als durch etwas anderes andeuten und gleichſam erſetzen wollte. Ich überſetze daher: damit er ſie, nachdem er ſie gereinigt durch das Bad des Waſſers, heiligte durchs Wort. Eine Correktion, wie Theile (Min. exeget. Studien S. 186 f.), kann ich nicht darin finden. — Alles dies jedoch, die Hingabe, die Reinigung, die Heiligung, war nicht der letzte Zweck Chriſti mit der Gemeine, ſondern nur Mittel zum höchſten Zweck, ſie in vollendeter Schöne darzuſtellen, und gleichſam ſich ſelbſt zuzuführen. Dies wird V. 27. vorgetragen. παριστάναι, oder παριστάνειν, hinſtellen, darſtellen, 2 Kor. IV, 14. Röm. VI, 13. 2 Kor. XI, 2. al. Dieſe eig. Bed. iſt hier feſtzuhalten. Wie nehmlich die Braut dem ſie heimholenden Bräutigam in vollſter Schönheit dargeſtellt zu werden pflegt, ſo, ſagt er, will Chriſtus, der hier alles in allem iſt, ſie ſich ſelbſt (αὐτὸς ἑαυτῷ, der große Vorzug dieſer Lesart liegt vor Augen) darſtellen, wenn der Tag der Heimholung wird erſchienen ſeyn; und zwar — nun folgt die Beſchreibung des Zuſtandes, in welchen ſie kommen ſoll durch ſeine vorhin genannten Bemühungen um ſie — ἔνδοξον κτλ. ἔνδοξος, überh. ὁ ἐν δόξῃ, je nach den Bedeutungen von δόξα verſchiedenes. Im N. T. iſt δόξα Herrlichkeit, Schönheit, Majeſtät, vgl. beſ. 1 Kor. XV, 40. 41., alſo ἔνδ. ſchön, prächtig, majeſtätiſch, vgl. 1 Kor. IV, 10. Dieſer ganz umfaſſende Ausdruck wird nun mit Beibehaltung des Bildes von der Jungfrau, theils negativ, theils affirmativ, noch etwas ausgeführt. σπίλος (nicht σπῖλος, da Anthol. I, 20, 18. [bei Wetſt.] ἄσπιλος einen Daktylus macht) ein Fleck oder Makel. Beiſpiele bieten die Sammler dar. ῥυτίς, eine Runzel. Sinn: ohne irgend einen Tadel oder Mangel ihrer Schönheit. So iſt auch ἄμωμος tadellos, alſo vollkommen ſchön. Indem er auch ἁγία ſagt, ſtreift er vom Bilde der

Jungfrau etwas in das sittliche Gebiet hinüber, aufdeckend was eigentlich unter dem Bilde verborgen liegt.

V. 28. beginnt die Anwendung des Dargestellten auf das Verhältniß des Mannes zum Weibe, die aber freilich fruchtbarer ausgeführt werden konnte, als wir hier geschehen sehn. P. erwähnt nur der Liebe, die freilich alles übrige Thun ergänzen soll; aber er konnte doch auch von diesem Einiges erwähnen, nachdem er das Vorbild Christi so weit ausgemahlt. Jetzt muß man dem οὕτως einen größern Nachdruck geben, es nicht nur als Uebergangswort betrachten, sondern in der Bedeutung von ὁμοίως, pariter, eben so wie Christus die Gemeine, fassen. In den Worten ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα geht der Ap. in ein anderes Bild, oder sogar, wie es scheint, zu einer andern Ansicht von der Sache über. In dem Bisherigen war Christus der Mann, also auch der wirkliche Ehemann nur als solcher gedacht, jetzt aber wird das Weib als sein Leib betrachtet, der Mann also entweder als der Geist, oder als das Haupt, und zwar dies wahrscheinlicher. Mit V. 30. aber verändert sich die Auffassung noch einmal, indem nun bestimmterer Hinblick auf Gen. II, 21—24. eintritt, Mann und Weib also als Eine Person, ein verbundenes Ganzes, angesehen werden, was hier noch nicht so klar im Gemüthe des Schreibenden gelegen zu haben scheint, obwohl er schon den Satz ausspricht: wer sein Weib liebt, liebt sich selbst. Dieser Satz erscheint nur als eine Parenthese. Man könnte ihn als Obersatz eines Schlusses annehmen, und V. 29. als Untersatz; aber dann müßte nicht γὰρ darin stehn, sondern δέ; ein causales Verhältniß läßt sich nur zum ersten Satze denken, in dieser Weise: Sind die Weiber die Leiber ihrer Männer, so müssen diese sie auch lieben, denn Niemand u. s. w. Die Liebe erscheint hier weniger eine Pflicht als eine Naturnothwendigkeit, denn unnatürlich würde es seyn, sein eignes Fleisch, d. h. seinen eignen Leib, zu hassen, oder auch nur nicht zu lieben. Die Liebe aber äußert sich darin, ὅτι ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν. ἐκτρ. eig. aufnähren, großziehn, hier wohl nur Bezeichnung des fortwährenden Ernährens, also der beständigen Sorge für das Fortbestehn des Leibes, hier des Weibes, deren Ernährer und Erhalter der Mann ja ist. θάλπειν, fovere, wärmen, pflegen überhaupt, vgl. 1 Thess. II, 7. Die Anwendung läßt P.

den Leser selbst machen, und wendet sich nachmals ab auf Christum, den Mittelpunkt alles seines Denkens, und sein Verhalten gegen seine Kirche. Es versteht sich, daß man hier die allerdings zu supplirenden Verba ἐστε, und ἀλλήλων nicht weiter pressen darf.

V. 30. 31. Der erste Satz: ὅτι μέλη — αὐτοῦ, scheint den Grund zu enthalten, warum auch Christus die Gemeine nähre und pflege, weil nehmlich ihre Genossen Glieder seines Leibes, d. h. weil sie sein Leib ist, als dessen Glieder die einzelen Theilnehmer sich zu betrachten haben. Der Beisatz ἐκ τῆς σαρκὸς κτλ., der aus den Worten Adams Gen. II, 23. genommen ist, ist kritisch unsicher, da die zwei handschriftlichen Zeugen, die wir für die Lesart des Morgenlandes haben, und zwei aus ägypt. Quelle geflossene Ueberss. ihn auslassen. Doch hat er die Syr. Uebersetzung für sich, und die abendl. Zeugnisse überdies ohne Ausnahme, sammt Chrys., Theod., A. Wesentlich sind die Worte keineswegs, sie stören eher, wiefern sie zu dem Satze: wir sind Glieder seines Leibes, eine Vorstellung hinzubringen, die gar nicht darin liegt. Auf der andern Seite aber, wenn sie fehlen, steht V. 31. ohne alle Verbindung da, und ganz abrupt, eine bloße hingeworfene Andeutung. Doch kann es auch wohl scheinen, als wenn der Ap., nach der Art wie er V. 32. davon spricht, die Stelle nur als solche habe hinstellen wollen für Solche, die in ihren tiefern mystischen Sinn einzudringen im Stande wären. Ein entscheidendes Urtheil zu fällen vermag ich nicht, so wenig als ich, wenn die Worte beibehalten werden, ihren Sinn ausdeuten mag. Das wage ich wohl zu behaupten, daß Michaelis Erkl., P. deute damit nur auf die menschliche Natur hin, welche Christus mit uns gemein habe, nicht die rechte sey; aber ob er irgend etwas bestimmtes dabei gedacht, und was, kann ich nicht sagen, da ich mich hier auf einem Boden finde, wo der bloße exegetische Verstand nicht ausreicht, auch sonst woher keine Entscheidungsgründe entlehnt werden können. — Nun folgt V. 31. die Stelle Gen. II, 24. nach der LXX. mit der kleinen Veränderung, daß Statt ἕνεκεν das gleichbedeutende ἀντὶ gesetzt ist. Wichtiger ist, daß sie durch gar nichts als Citat eingeführt wird, und überhaupt so abrupt dasteht, daß man sich der eben ausgesprochenen Ansicht, diese Abgebrochenheit sey absichtlich, und die Anführung bloß hingeworfene Andeutung zum Nachdenken für

Eingewöhnung, kaum erwehren kann. Denn lassen wir auch den letzten Theil von V. 30. als ächt gelten, was gewinnen wir? Nichts, als daß wir leichter begreifen, wie P. auf diese Stelle geführt werden konnte durch die ihr vorangehenden Worte in der Genesis. In den Gedanken wird immer noch kein wahrer Zusammenhang. Wir Christen sind Fleisch von seinem Fleische u. s. w. Deßhalb wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen u. s. w., das ist kein Zusammenhang. Die Stelle steht also wirklich abgerissen da, und obige Ansicht ist nichts weiter als ein Versuch, dies Faktum im Verstande des Schreibenden begründet zu sehn.

V. 32. 33. Die citirte Stelle für sich allein würde uns urtheilen lassen, P. wolle durch sie die Männer zu treuer und inniger Liebe gegen ihre Weiber auffordern. Daß aber dies nicht seine Absicht ist, lehren uns die nächsten Worte. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, sagt er, und kann damit kein anderes meinen, als das in den eben angeführten Worten liegende; daß er aber dasselbe nicht nur in dem ehelichen Verhältnisse finde, zeigen die folgenden; ἐγὼ δὲ — ἐκκλησίαν, wo man das ἐγὼ δὲ λέγω nur verstehen kann; Ich meine dies, was ich von der Größe des μυστ. sage, εἰς aber andeutet, auf wen er es beziehe. Seine Meinung ist nun wohl weder, den eigentlichen Wortsinn jener Stelle aufzuheben, noch in der Vereinigung der Geschlechter und der Innigkeit des Verhältnisses zwischen ihnen, das die Worte andeuten, kein Mysterium zu finden, sondern nur, daß er, indem er es ein großes Myst. genannt, nicht sowohl auf dies als vielmehr auf das ihm wichtigere zwischen Christus und der Kirche ziele, von welchem er seit Anfang des Menschengeschlechts in der ehel. Verbindung ein Symbol zu erkennen glaubt. Deutung desselben kann nicht unsre Sache seyn; denn die des Ap. selbst entdeckten wir doch kaum, und eine eigene können wir nicht haben. — Hiermit aber ist er von seinem eig. Zwecke so sehr abgekommen, daß er nur durch förmliches Einlenken wieder dahin gelangen kann. Dies geschieht V. 33. durch die Worte πλὴν καὶ ὑμεῖς. Doch auch Ihr, d. h. allerdings ist mein Augenmerk vornehmlich nur auf jenen Punkt gerichtet; doch auch die Pflicht der Männer ist dabei nicht zu vergessen. πλὴν als corrigirende oder restringirende Partikel, quamquam, s. Phil. III, 16. οἱ καθ' ἕνα die Einzelnen, vgl. 1 Kor.

XIV, 31. Endlich aber auch an das Weib noch die Vermahnung: ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα. ἵνα hat hier exhortative Bedeutung: daß sie es thue, wie Gal. V, 13. in negat. Sinne. μόνον μή. φοβεῖσθαι ist natürlich nicht timere, sondern, wie in φόβος Χριστοῦ (V. 21.), revereri.

Sechstes Kapitel.

V. 1—3. Ermahnung der Kinder zum Gehorsam gegen ihre Aeltern. Vgl. Kol. III, 20. Der Beisatz ἐν κυρίῳ, wenn er ächt seyn sollte, würde mit ἐν φόβῳ κυρίου ziemlich gleichbedeutend seyn, wiefern er anzeigen sollte, daß sowohl Quelle als auch Norm dieses Gehorsams die Verbindung mit dem Herrn, oder die religiöse Gesinnung seyn müsse. Wenn es heißt, dies sey δίκαιον, so liegt allerdings mehr darin, als es sey gerecht, nehmlich daß das Gegentheil ἀδικία, d. h. Sünde, seyn würde; es sey Pflicht, es müsse geschehn. Daran wird V. 2. ganz abrupt das vierte Gebot gefügt, wie es Exod. XX, 12. Deut. V, 16. steht. Daß dem τιμᾶν eine umfassendere Bedeutung als die des bloßen Ehrerzeigens zukomme, leuchtet ein. Hierzu die Bemerkung, es sey πρώτη ἐντολὴ ἐν ἐπαγγελίᾳ. ἐν ἐπαγγ. wird ziemlich allgemein durch: mit Verheißung verbunden, erklärt, und dies gewiß richtiger als propter promissionem, wie Morus wollte; nur das πρώτη hat Noth gemacht, wiefern auch dem ersten Gebote eine Art von Verheißung, dem zweiten wenigstens eine Drohung beigegeben ist. Man hat verschiedene Auswege gesucht, entweder, daß doch dies keine so eigentlichen Verheißungen seyen, oder daß P. hier das erste Gebot der zweiten Tafel meine, wovon Mich. sogar eine Andeutung im Mangel des Artikels fand, oder daß πρώτη gar nicht das erste, sondern gravissimum, unum ex gravissimis (Koppe, Mor., Flatt), bedeute. Mir scheint hierbei der Fehler begangen zu werden, daß man mehr darauf sieht, wie die Sache wirklich ist, und nun fordert, auch P. soll sie

so betrachten, als durch seine Worte sich belehren läßt, wie er, und wahrscheinlich auch andere Sittenlehrer seines Volkes, sie wirklich betrachteten. Sie nahmen dies Gebot als das erste mit Verheißung verbunden; wie sie den anscheinenden Widerspruch mit der Wirklichkeit lösten, ist nicht bekannt. Uebrigens lassen sich die Worte ἥτις — ἐπαγγελίᾳ wohl am beßten als Parentheſe denken. V. 3. enthält die Verheißung, wie sie als Fortsetzung des Gebotes im Dekalogus steht, mit der Veränderung, daß dort γένῃ, nicht ἔσῃ (ein Futur, das nach ἵνα eigentlich nicht stehen kann), und nach τῆς γῆς der Beisatz τῆς ἀγαθῆς (fehlt im Deuter.) ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι steht, welcher hier wegfallen mußte, wo durch die Verheißung auf langes Leben überhaupt gerichtet wird.

V. 4. Ansprache an die Väter. Vgl. Kol. III, 21. Daß er nur der Väter erwähnt, war sehr natürlich; denn was war denn die Mutter im Leben der Morgenländer? Die Ermahnung ist theils prohibitiv, theils hortativ. Jene richtet sich gegen eine unverständige, leidenschaftliche Strenge, welche die Kinder gegen die Aeltern aufbringt. παροργίζειν s. zu IV, 26., in der Parallele hat Bachm. für das gleichbed. ἐρεθίζετε aus ACDEFG ebenfalls παρόργ. aufgenommen, und dort steht der Grund dabei, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. Dagegen fehlt dort der andre Theil, der die Hauptrichtung der Erziehung anzeigen soll. ἐκτρέφειν, eig. nur aufziehn, s. zu V, 29.; dann aber, wie auch τρέφειν bei den Griechen, umfassender gebraucht, die Erziehung überhaupt bezeichnend. παιδεία kann das Ganze derselben umfassen, vornehmlich wiefern sie in Belehrung und Unterricht besteht, woran man hier denken kann. Grot., wahrscheinlich weil der erste Satz nur von der Strafzucht handelte, meinte es bloß auf diese beschränken zu müssen, wozu keine Nöthigung vorhanden ist, indem sich der leidenschaftlichen, despotischen, nur Strafe kennenden, Erzieher-Unvernunft recht wohl vernünftige, durch Unterricht bildende Behandlung entgegenstellen läßt. νουθεσία nimmt Kappe ganz synonym mit παιδ., es ist aber nicht so. Nimmt man π. ganz allgemein, so ist ν. ein Theil davon, wenn aber jene die Belehrung, Bildung, in positivem Sinne, bezeichnet, so ist diese ihr coordinirt, wiefern νουθετεῖν eigentlich nur Warnung und Rüge, also den prohibitiven Theil der vernünftigen Erziehung umfaßt, und ich sehe nicht, was hinderte, hier

ſo zu ſcheiden. Der Genitiv κυρίου iſt dunkel, nicht was er meine, denn eine chriſtliche, dem Geiſte des Chriſtenthums angemeſſne Behandlung fordert er gewiß, und in ſofern erklären Seml., Koppe, Mor., Flatt, ganz richtig; aber wie der Genitiv dies darbiete, will ſich nicht zeigen. Mich., Scholz, faſſen ihn objektiv, Unterricht und Belehrungen von Chriſto; aber die Wörter παιδ. und νουθ. ſcheinen dies nicht recht zu dulden; Lap., Grot., ſubjektiv, alſo von Chriſtus gegebene; aber wo gab es eine ſolche? Am Ende bleibt man, wie ſo manchmal bei ἐν Χριστῷ, unentſchieden, und bezweifelt, ob der Ap. ſelbſt genaue Rechenſchaft zu geben wüßte.

V. 5—9. Vermahnung an Sklaven und Herrn. Vgl. Kol. III, 22. — IV, 1. Es war ohne Zweifel eine ſchwierige Aufgabe, das Verhältniß der Sklaven ſo zu ſtellen, daß weder das Weſen des Chriſtenthums verletzt wurde, noch dem Beſtehn der bürgerlichen Ordnung und der Kirche ſelbſt Gefahr daraus hervorging. Daß Sklaverei ſich mit dem Chriſtenthume nicht vertrage, mußte Paulus einſehn, mußten auch die bald fühlen, welche es von ihm empfangen hatten; die Chriſtus erkauft hatte, die durften nicht der Menſchen Knechte ſeyn (1 Kor. VII, 23.). Aber Aufhebung des Verhältniſſes war für jetzt durchaus nicht möglich. Hätte man ſie im Schooße der Kirche verſuchen wollen, welcher Widerſtand von Seiten der Herren, welcher Zudrang der Sklaven zu einem geheuchelten Chriſtenthum, welche Abneigung der noch ungläubigen Freien gegen die Kirche, welche Gährung unter den Sklaven ungläubiger Herren, der heidniſchen wie der chriſtlichen, welche Gefahren von Seiten der zum Einſchreiten faſt gezwungenen Staatsgewalt, gingen daraus hervor! Kurz es ging nicht. Zum Glück hatte Paulus den Geiſt des Chriſtenthums tief genug begriffen, um zu wiſſen, es iſt eine Anſtalt, ὅπου οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος (Gal. III, 28.), allenthalben aber, wo der Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit (2 Kor. III, 17.). Damit war der Weg gefunden. Um den Menſchen frei zu machen, bedurfte es keiner Umkehrung der Verhältniſſe mehr; der Geiſt war als ſolcher ſchon ohne Weiteres frei. Aber er war Gottes Knecht geworden, und Gottes Willen zu thun ſein Beruf. Den that er aber, wenn er in dem Verhältniſſe, in welchem er einmal ſtand, getreulich that

oder dnldete, was eben dies Verhältniß mit sich brachte, und was er that, in dem Bewußtseyn that, so wolle es Gott, so diene er seinem wahren Herrn. In diesem Sinne belehrt er die Korinther (1 Kor. VII, 20 — 22.), genau derselbe Sinn liegt auch dem unter, was er an unsrer und der Kolosserstelle sagt. Gehorsam gegen die Herren fordert er hier wie dort, denn das muß er, wenn das Verhältniß nicht aufgelöst werden soll; dort in allen Stücken, hier μετὰ φόβου καὶ τρόμου, eig. mit Furcht und Zittern, Ausdrücke, die im A. T., so oft sie vorkommen, im buchstäblichen Sinne, im Munde des von dort her an sie gewöhnten Ap. aber milder aufgefaßt werden müssen, indem die Verhältnisse, wo er φ. κ. τρ. entweder von sich selbst (1 Kor. II, 3.), oder von Andern prädicirt (2 Kor. VII, 15.) oder fordert (Phil. II, 12.), nicht von der Art sind, daß wir, so weit wir sonst ihn kennen, einen eig. Verstand dieser Wörter annehmen könnten. Wir werden hier nichts anders als einen großen Ernst, eine fast ängstliche Gewissenhaftigkeit in Leistung des Gehorsams darin erkennen dürfen. Von Hochachtung und Ehrfurcht, innerer, sittlicher nehmlich, liegt nichts darin, denn diese läßt sich nicht gebieten. Die Herren werden an beiden Stellen κατὰ σάρκα κύριοι genannt, d. h. nach irdischen, bloß menschlichen Verhältnissen; es könnte an sich auch Gebieter über den Leib der Sklaven bezeichnen, allein selbst dies konnte P. nicht ganz zugeben, und überdies bezeichnet κ. σ. ihm gewöhnlich die zeitlichen Verhältnisse überhaupt im Gegensatz gegen das höhere christliche. In diesem war nur Einer Herr, nehmlich Christus, und Alle einander gleich, in jenem gab es den Unterschied von Herren und Knechten. Eben hierdurch wird der christliche Gesichtspunkt festgestellt. — ἐν ἁπλότητι τ. καρδ. Das Wesen der ἁπλότης besteht darin, daß der Handelnde weder geheime Zwecke, noch sonst etwas anderes in seinem Herzen hat, als das, was er wirklich thut, sondern eben das, was er eben thun, aufrichtig thun will, Gegensatz des πανοῦργον und πανοῦργος. Vgl. Röm. XII, 8. 2 Kor. I, 12. XI, 3. Hier also ein Sinn, der beim Dienste nicht den eignen Vortheil oder sonst etwas, sondern den Dienst selbst bezweckt. ὡς τῷ Χριστῷ, wie V, 22. ὡς τ. κυρίῳ. In der Parallele ποιοῦντες τὸ θέλημα τ. θεοῦ, V. 6. führt diese ἁπλ. τ. καρδ. noch weiter aus. Das Wort ἐφθαλμοδουλεία

könnte leicht erſt für den Gebrauch der Stellen hier und Kol. III, 22. gebildet ſeyn, und bezeichnet eigentlich einen den Augen geleiſteten, d. h. einen ſolchen Dienſt, bei welchem man vor den Augen des Andern Eifer zeigt, hinter ſeinem Rücken das Gegentheil; alſo bloß den Beifall des Andern erſchleichen will, wie auch das Wort ἀνθρωπάρεσκαι ausdrückt, in welchem zugleich das liegt, daß ein ſolcher Menſch nur Menſchenbeifall ſucht, um Gottes Urtheil aber unbekümmert ſey. Daher auch der Gegenſatz: ſondern als Chriſti Knechte von Herzen den Willen Gottes thuend. Hier liegt der Gegenſatz nicht in δοῦλοι Χριστοῦ, indem dies nur den Grund enthält, ſondern in ποιοῦντες τ. θέλ. τ. θεοῦ, woraus hervorgeht, daß der Beiſatz ἐκ ψυχῆς, von Herzen, aufrichtigen Sinnes, nicht mit dem folgenden Gliede, ſondern mit ποιοῦντες verbunden werden muß. Den Willen Gottes, material gedacht, thaten ſie auch, wenn ſie nur um menſchlichen Beifalls willen Gehorſam übten, aber von Herzen mußten ſie es thun, wenn ſie ſich als δούλους Χριστοῦ erweiſen wollten. Zugleich liegt in dieſen Worten die Hindeutung darauf, daß der Sklave ſeinen Dienſt als von Gott geboten anzuſehen habe; ein Satz, der damit als anerkannt und unbezweifelt behandelt wird, worin viele Klugheit liegt. Es hätte nicht gut gethan, ihn erſt als Etwas, das in Frage kommen könnte, aufzuſtellen und zu beweiſen. Während nun hiermit bloß die rein religiöſe Triebfeder der Dienſttreue ausgedrückt iſt, wird in den Worten V. 7. μετ' εὐνοίας δουλεύοντες auch die Geſinnung gegen die Herren angedeutet, welche ſie beim Dienſt beſeelen ſoll; aber auch dieſe wieder auf religiöſen Grund geſtellt, wiefern er ſie ihren Dienſt als einen ſolchen betrachten lehrt, den ſie nicht Menſchen leiſten, ſondern dem Herrn, Chriſto, dem ſie vollkommenen Gehorſam und brünſtige Liebe ſchuldig ſind, was Kol. III, 23. 24. noch beſtimmter ausgeſprochen wird, und ganz daſſelbe iſt, was er den Korinthern ſchrieb. Endlich aber weiſt er ſie V. 8 auf den Lohn hin, den ſie für die Treue zu erwarten haben. εἰδότες, ſagt er, d. h. Ihr wißt ja, daß u. ſ. w. κομίζεσθαί τι, eig. etwas für ſich erlangen, davon tragen, oder auch wieder bekommen. Wenn es nun heißt: was Jeder gutes gethan hat, τοῦτο κομίσεται παρὰ Κυρίου, ſo iſt der Wortſinn: das wird er vom Herrn zurück erhalten. Die Leiſtung

nehmlich wird als Etwas gedacht, das der Menſch hingebe, und der Lohn als die Erſtattung des Geliehenen. Vgl. 2 Kor. V, 10. Und hier, in Bezug auf den zu erwartenden Lohn, findet P. es noch für gut, die völlige Gleichheit des Standes auszuſprechen. Hier auf Erden, iſt ſein Sinn, iſt allerdings der Eine Herr und der Andre Knecht, aber Einen Beruf haben beide, den, Gottes Willen zu thun, und Chriſto zu dienen; und eben ſo iſt der einſtige Lohn derſelbe, nicht der Stand wird belohnt, ſondern die That. Nun aber, nachdem das Nöthige geſchehen, um die Sklaven zum willigen Dienſte zu bewegen, wendet ſich der Ap. V. 9. zu den Herren, und ſpricht ein ernſtes Wort über ihre Pflicht. καὶ οἱ κύριοι, auch Ihr Herren; der Sinn der Partikel: nicht nur die Sklaven haben Pflichten, und einen Willen Gottes zu befolgen, ſondern auch Ihr in Bezug auf ſie. τὰ αὐτὰ ποιεῖτε π. αὐτ. Thut daſſelbe gegen ſie. Was? das ὑπαχούειν freilich nicht, noch das δουλεύειν, aber das θέλημα τοῦ θεοῦ, und zwar ἐκ ψυχῆς, und die εὔνοια gegen ſie. ἀνιέντες τ. ἀπειλήν, nachlaſſend das Drohen, d. h. nicht als Gebieter, nicht als ſtrenge Befehlshaber widerwilliger Untergebenen, geht mit ihnen um, ſondern was Ihr zu fordern habt, das fordert mit Milde und Freundlichkeit. Kol. IV, 1. heißt es τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα παρέχεσθε τοῖς δούλοις. Und um kräftiger auf ſie zu wirken, weiſt er ſie auf den unpartheiiſchen Richter hin, der, ihr Herr ſowohl als der Sklaven, im Himmel wohnt. — Es möchte wohl nicht möglich ſeyn, eine zweckmäßigere Behandlung beider Theile aufzufinden, als die in dieſer Stelle angewendete.

V. 10 ff. Schlußermahnung zum kräftigen Widerſtande gegen das dem Emporkommen des Reiches Gottes entgegenwirkende Böſe, theils in Bildern, theils auch ohne Bilder in den Formen, unter denen die Zeit die Macht des Böſen ſah. Τοῦ λοιποῦ, wiefern dies die wahre Lesart iſt, bedeutet eig. fernerhin, wie es auch Gal. VI, 17. verſtanden werden kann, während τὸ λοιπόν, ein Accus. absol., übrigens bedeutet, ſ. Phil. III, 1. IV, 8. 2 Theſſ. III, 1. Die Bed. fernerhin, fortan, könnte wohl auch hier gerechtfertigt werden; doch möglich auch, daß der Genit. in gleicher Bed. wie jener Akk. gebraucht wäre. — ἐνδυναμοῦσθε, werdet, oder ſeyd ſtark. Das Akt. Phil. IV, 13. Das Paſſiv

Röm. IV, 20. 2 Tim. I, 2. Dies, und nicht Medium, ist es auch hier. Aber dies stark werden ist nicht des Menschen eignes Werk nach P. Ansicht, darum sagt er ἐν κυρίῳ, was keinen andern Sinn haben kann, als daß der Zuwachs der Kraft, den er begehrt, seinen Grund und Quell in Christo habe; wie? darüber erklärt er sich nicht; die Worte καὶ ἐν τῷ — αὐτοῦ sind nur eine weitere Ausführung des ἐν κυρίῳ. κράτος τ. ἰσχ. s. I, 19. — V. 11. wendet sich der Ap. zu einer bildlichen Darstellung der Geistesrüstung der Christen. Es ist bekannt, wie gern er den Christen als einen Kämpfer denkt, und seine Bilder aus dem Kriegswesen nimmt, auch 2 Kor. X, 4. erwähnt er im Allgemeinen der στρατεία des Christen, und etwas mehr ins Einzele geht er 1 Thess. V, 8.; aber mit der Ausführlichkeit freilich, wie hier, sonst nirgends. Dem Geschmack unsrer Zeit muß die folgende Beschreibung spielend vorkommen, nicht so der seinigen, und dem Orient überhaupt, und man brauchte wohl nicht lange zu sammeln, um, wenn es darauf ankäme, aus andern Schriftstellern Aehnliches aufzutreiben zum Beweise, daß kein specieller Tadel für den Verfasser des Briefes daraus hervorgehe. In πανοπλία ist bisweilen mehr gesucht worden, als darin liegt; es ist nichts weiter als Rüstung, und findet sich nicht selten bei den Historikern. Beisp. s. bei Münthe und Raphel, der aus Polyb. VI, 21. die Ῥωμαϊκὴν πανοπλίαν, bestehend aus dem θυρεός, der μάχαιρα, den ὑσσοῖς, der περικεφαλαία und den προκνημίσιν, dargeboten hat. Die π. τοῦ θεοῦ kann recht wohl als die von Gott ertheilte betrachtet werden, wie auch von Wolf, Koppe, Flatt, A. geschieht, und andere Erklärungen, deren sich einige finden, verdienen kaum der Beachtung. Die Christen sind ja Streiter Gottes; da gehört ihm, wie der Kriegsmann, so des Mannes Rüstung. Der Zweck (πρός), daß sie Widerstand leisten, Stand halten (στῆναι. Beisp. s. bei den Sammlern.), können gegen die Tücken, listigen Künste (μεθοδεία s. IV, 14.) des Teufels, der hiermit als der Feind bezeichnet ist, gegen welchen der Christ zu kämpfen habe. Doch eben dies, daß Er es sey, glaubt der Ap. noch bestimmter erklären zu müssen, und schiebt zu dem Ende V. 12. in seinen Vortrag ein. Ὅτι, denn, oder nehmlich. 2 Kor. I, 5. al. Die von Lachm. und mir aufgenommene Lesart ὑμῖν empfiehlt sich auch durch in-

nem Wesen; da P. hier nicht allgemeine Sätze aussprechen, sondern seine Leser belehren will, mit welchem Feinde eben sie den Kampf (den er als gewiß annimmt, laut dem Sinne der griech. Worte) zu bestehen haben, πάλη, eig. lucta, das Ringen; hier aber offenbar in weiterem Sinne, Kampf überhaupt, wie wenigstens παλαίειν und καταπαλαίειν im Gr. häufig genug. Unter αἷμα καὶ σὰρξ wird eine unbefangene Auslegung immer nur Menschen verstehen können, wie auch insgemein erkannt worden ist, und jeden Gedanken an bloße sittliche Unvollkommenheit, oder auch an Schwäche im Gegensatz gegen höhere Kraft andrer Menschen, abweisen, weil dies dem Gebrauch des N. T. entgegen wäre. Vgl. Gal. I, 16. Also: nicht gegen Menschen ist Euer Kampf (wozu Ihr nur menschlicher Rüstung, d. h. menschlicher Kraft, bedürfen würdet), sondern πρὸς — ἐξουσίας. Die ἀρχὰς und ἐξουσίας lernten wir I, 21. als die höhern, geistigen Mächte überhaupt kennen, welche Paulus im Sinne der Theologie seiner Zeit zwischen Gott und der Menschheit dachte; hier, wo ὁ διάβολος schon genannt ist, wird der Gedanke ohne Zweifel sich auf mächtige böse Geister richten, an welche man auch Kol. II, 15. 1 Kor. XV, 24. zu denken fast gezwungen ist. Zwar hat es ehedem (s. Wolf zur St.) nicht an Auslegern gefehlt, welche menschliche Fürsten oder Obrigkeiten, bestimmter oder unbestimmter gedacht, darin finden wollten; doch ist der Zusammenhang so stark dagegen, daß in neuerer Zeit diese Meinung ganz aufgegeben zu seyn scheint. Da übrigens P. hier in allen Gliedern die Präp. πρὸς wiederholt, und keine Verbindungspartikel braucht, so ist mir wahrscheinlicher, daß er unter allen Ausdrücken dieselben Wesen denke, als daß er irgend Klassen-Eintheilungen mache. Ist dies, so sind die drei ersten nur Bezeichnungen ihrer Macht, um seines Zweckes willen gehäuft und verstärkt, während die vierte dazu bestimmt scheint, die Leser zu belehren, auf was für Wesen diese Prädikate sich beziehn. Ueber die dritte Benennung haben Schöttgens, Elsners, u. A. Bemühungen uns gelehrt, daß das Wort nicht nur in der spätern Gräcität vorhanden, sondern sogar in die rabbinische Sprache aufgenommen war, und auch dort zur Bezeichnung von Geistern angewendet wurde. Der Genit. τοῦ σκότους τούτου könnte eben sowohl auf alle drei Bezeichnungen, als auf

die letzte gehn. τὸ σκ. τοῦτο, dieſe Finſterniß, d. i. die gegenwärtige, ſo wie ὁ αἰὼν οὗτος den gegenwärtigen αἰὼν bezeichnet; und hieraus folgt, daß σκότος nicht etwa einen finſtern Ort andeuten kann, ſondern tropiſch zu nehmen iſt, alſo geiſtige Finſterniß, und das von ihnen beherrſchte Reich der Finſterniß im Gegenſatze gegen das Reich des Lichtes ſteht, in welchem die Chriſten ſich befinden. Die letzte Bezeichnung τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας iſt auffallend. Iſt man auch darüber ziemlich einverſtanden, daß böſe Geiſter zu denken ſeyen, ſo ſchwankt doch die Worterklärung ſehr, indem Einige (Er., Beza, Lap., A.) es für πνεύματικαὶ πονηρίαι, und dies dann wieder als abstr. p. concreto betrachteten, Andere ſich auf Homers παρθενικαὶ (Odyſſ. XI, 39.) beriefen, oder τάγματα ergänzten. Winer (Gr. S. 193.) vergleicht es mit τὰ δαιμόνια. Aber auffallend bleibt der Ausdruck, und man wird nie erklären können, was ihn gerade an dieſe Stelle gebracht, und wie der Schreibende ſelbſt ihn gefaßt. So iſt es auch mit dem Genit. τῆς πονηρίας, deſſen Erklärung durch ein Adj., πονηρά, in ſich ſelbſt ſo wenig eine Empfehlung trägt, daß der Wunſch nach einer beſſeren ſich nicht zurückdrängen läßt, wenn ſie ſich nur finden wollte. — Endlich haben auch die Worte ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ihre Schwierigkeit, nicht ſowohl die dogmatiſche, welche, um den Teufeln keinen Platz im Himmel zu geſtatten (Bengels Vorſchlag, ſie nur als Gefangene dort weilen zu laſſen, war gut gemeint, aber unbrauchbar, da es mit Gefangenen keinen Kampf mehr giebt), entweder zu der Conjektur ὑπουρανίοις (was auch Syr. ausdrückte, wenn auch nicht las), oder zu der Erklärung trieb, ἐν ſtehe für διὰ m. Akk. oder ὑπὲρ m. Gen., und die Rede ſey von einem Kampfe um die himmliſchen Güter (So Chryſ., Theod., Dan. Heinſius, Calov, Wolf, Mold., Baumg., Mor., Flatt.), als vielmehr eine grammatiſche, die ſelbſt von den ſo erklärenden Vorgängern gar nicht beachtet worden iſt. Es ſcheint nehmlich τὰ πνευμ. τ. πονηρ. ἐν τοῖς ἐπουρ. wegen des fehlenden Artikels gar nicht verbunden werden zu können. Muß man ſich auch an einzelen Stellen bei einem einzelen Worte die Unterlaſſung ſeiner Wiederholung gefallen laſſen, ſo darf doch auch dies nur mit großer Behutſamkeit und in wirklich zwingenden Stellen angenommen werden, wenn aber

der Beisatz durch einen vom Hauptworte abhängigen Genitiv getrennt erscheint, so scheint der Artikel schlechterdings erfordert zu werden. Eher daher, obwohl ungern, möchte die Verbindung mit τῆς πονηρίας eingegangen werden können. Die Grammatik verweist daher diese Worte zum Hauptsatze ἐστιν ὑμῖν ἡ πάλη, und die Trennung durch das, was dazwischen liegt, hindert diese Verbindung nicht. Aber was soll es nun heißen? Um die himmlischen Güter, kann es nicht bedeuten, ein solcher Gebrauch von ἐν ist nirgendsher nachweisbar. Daß P. sagen wolle, der Kampf finde im Himmel Statt, scheint doch selbst dann, wenn man darunter nur den Luftkreis, nach II, 2. den Aufenthalt der bösen Geister, denken wollte, fast unglaublich, und selbst durch die Stellen I, 3. II, 6. nicht unterstützt genug. So bleibt uns die Alternative zwischen einer Verbindung, die uns grammatisch unmöglich scheint, im Sinne aber, sobald man τὰ ἐπουράνια in diesem Sinne fassen wollte, gar nichts einzuwenden übrig ließe, und einer andern, grammatisch fehlerfreien, die uns aber einen Gedanken giebt, der nicht gedacht werden zu können scheint. Eine unwiderlegliche Entscheidung weiß ich nicht zu geben; doch neigt mein Auslegersinn sich mehr zu dieser letztern hin, eben darum, weil wir zwar bestimmt sagen können, was die Worte bedeuten oder nicht bedeuten können, in einer Materie wie diese aber nicht genau wissen, wie der Schreibende sich die Sache dachte, weil keine Nothwendigkeit, sie so oder anders zu denken, vorhanden ist. Und wie am Ende, wenn er, ganz in sein Bild eines Kampfs, einer πάλη sogar, vertieft, eben darin eine Schwierigkeit desselben findet, daß er, so wie nicht gegen Fleisch und Blut, so nicht auf gleichem und festem Boden, sondern in die Luft hinaus zu bestehen, also in eigentlichstem Sinne mars iniquus sey? Wir haben ja hier nicht Dogmen, sondern bloße Bilder; wer ist hier berechtigt alles Einzele mit dogmatischer Genauigkeit abzumessen und zu wägen? Dies ist mein Sinn, aufdringen will ich ihn Niemanden, aber die Grammatik steht auf meiner Seite, und die Rücksicht auf das Eigenthümliche der ganzen Stelle überdies. — Nachdem nun aber so die Größe und Gefährlichkeit des Kampfes genügend dargestellt ist, kann er aus diesem Grunde (διὰ τοῦτο) V. 13. um so mehr ermahnen, sich mit der eigenen Kraft nicht zu begnügen, sondern die göttliche

Rüstung zu ergreifen (ἀναλαμβάνειν τὰ ὅπλα von Löbner, Kypke, A., hinlänglich belegt), um Widerstand leisten zu können ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ, am bösen Tage, d. h. am Tage des Kampfes. Es ist durchaus nicht nöthig, daß hier an einen bestimmten Kampf gedacht werde, den der Ap. etwa erwarte, denn auch ohne eine solche Erwartung nöthigte sein Bild ihn so zu reden. Aber nicht nur Widerstand leisten sollen sie und Stand halten, sondern auch ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. κατεργ. wollen zwar Beza und Bengel lieber von der vollen Ausrüstung verstehn, allein dies wäre παρασκευασάμενοι, κατεργ. aber ist conficere, wie von Raphel, Münthe, Kypke beweisend genug dargethan ist. ἅπαντα mit Koppe als Mask. zu denken, ist nicht nur kein Grund vorhanden, sondern P. würde auch dann ἅπαντας geschrieben haben; ἅπ. κατεργ. ist also: alles zu Stande bringen, vollenden, d. h. den Kampf glücklich bestehen, und den Sieg vollkommen erringen, στῆναι also nicht mehr das Widerstehen gegen den Angriff, sondern das Feststehn des Ringers, der, nachdem er gesiegt, und den Gegner niedergeworfen hat, unüberwunden auf dem Kampfplatz stehen bleibt.

V. 14—17. Beschreibung der geistlichen Kampfrüstung, Gürtel, Panzer, Beschuhung, Schild, Helm und Schwerdt. στῆτε οὖν, tretet also hin, stellt Euch auf, nehmlich um den Feind zu erwarten. περιζωσ. — δικαιοσύνης. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß hier dem Ap. Jes. XI, 5. LIX, 17. vorgeschwebt haben, wie von Grot., Bengel, A. bemerkt worden ist. Ob in seinem Munde ἀλήθεια objektiv von der wahren christlichen Lehre, oder subjektiv von Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit zu verstehen sey, wird gestritten; vielleicht ist keins von beiden das richtige, aber alles beides darin enthalten. Um nehmlich den μεθοδείαις τοῦ διαβόλου (V. 11.) zu widerstehn, mußten sie sowohl die Lehre in ihrer Reinheit und Wahrheit besitzen, als auch mit ihrem Herzen derselben ergeben seyn. Was er begehrt, ist das ἀληθεύειν, das er IV, 15. in ähnlicher Verbindung brauchte. Ob er mit Absicht dies als den Gurt bezeichnet, ist nicht so gewiß; wenn aber, so denkt er daran, daß diese Wahrheit sie gleichsam ringsher umgeben, daß sie in dieselbe wie eingeschlossen seyn sollen. Auch bei der δικαιοσύνη läßt sich fragen, ob er die von Gott empfangene,

welche Frucht des Glaubens ist, oder die eigene meine, welche in Sittlichkeit des Lebens besteht. Für jene läßt sich sagen, daß er ja die ganze Rüstung als von Gott empfangen betrachtet wissen wolle, für diese aber, daß er nicht nur überhaupt der andern im ganzen Briefe nicht erwähne, sondern auch kein Merkmal hinzufüge, woraus sie sich erkennen lasse, und daher wohl das Wort in seiner gewöhnlicheren Bedeutung genommen werden müsse. Einen ganz festen Anhaltpunkt für die Entscheidung giebt es in Darstellungen wie diese nicht; wiefern jedoch im Gemüthe des Ap. beide Begriffe viel enger verbunden sind, als sie uns erscheinen, ist wohl das Gerathenste, das Wort im weitesten Umfange zu fassen, alles einschließend, was irgend P. als δικ. denkt. Warum als Panzer? Vielleicht, weil die δικ. im Herzen wohnt, und wo sie ist, die Verführung keinen Eingang findet, oder weil, wer im Besitz derselben ist, durch keine Gewalt der Feinde des Heils verlustig gehen kann. V. 15. folgt die Beschuhung. ὑποδεῖσθαι τοὺς πόδας heißt bekanntlich nur sich Sohlen unter die Füße binden; diese aber waren weder ein Stück der Bewaffnung, noch etwas dem Krieger eigenthümliches, vielmehr mit allen, welche ausgingen, gemeinsam; es scheint daher, als meine P. nicht nur dies, sondern die Bewahrung des Fußes durch die ocrea, oder wenigstens die caliga. Diese Dunkelheit ist aber hier nicht gut, da wir nun gar nichts haben, was uns über die ἑτοιμασία τ. εὐαγγ. τ. εἰρ. zu einer festen Ansicht leiten könnte. Nur das steht fest, daß sie als das ὑπόδημα τῶν ποδῶν gedacht werden müsse, wie oben die ἀλήθεια als das περίζωμα τῆς ὀσφύος. εὐαγγ. τῆς εἰρήνης kann sehr verschieden gefaßt werden, entweder als Evang. vom Frieden, oder als friedenbringendes Evang., und der Friede dann wieder entweder der zwischen Gott und der Menschheit seyn, oder der der Juden- und Heidenwelt, mit welchem unser Brief so viel beschäftigt war, oder endlich der Friede, die Einigkeit unter den Menschen, als Brüdern, überhaupt, und es möchte sehr schwer seyn, ein entscheidendes Moment für die eine oder andere Ansicht aufzufinden, da wir nicht einmal wissen, ob das Evang. als Angriffs- oder Vertheidigungs-Waffe, oder gar nicht als Waffe gedacht werden soll. Hierzu kommt noch die Ungewißheit über das Wort ἑτοιμασία. Seiner etymol. Bedeutung nach (von ἑτοι-

μάζειν) kann es nur heißen: das in Bereitschaft-Setzen, die Zurüstung; doch auch der Zustand dessen, dem dies geschehen ist, Statt ἑτοιμότης. Jene Bed. hat es Joseph. Arch. X, 1. S. 329. C. wo διδόναι ἵππους εἰς ἑτοιμασίαν nichts heißt, wie auch das Folgende lehrt, als Pferde zur Ausrüstung und Bemannung geben. Nun könnte ἑτοιμασία τ. εὐαγγ. wohl bedeuten Bereitschaft für das Evang., und dieses dann, wie so oft bei P., die Verkündigung desselben mit einschließen, der Sinn also der von Kap., E. Schmidt, Grot., A. angenommene seyn, an den Füßen beschuht mit der Bereitschaft das Evangelium zu verkündigen; es könnte aber auch ἑτοιμ. τ. εὐαγγ. die durch das Evang. bewirkte Bereitschaft seyn, d. h. das immerwährende Gerüstetseyn zum Streit, oder zum Marsche, welches das Evang. erzeugt, indem es den Menschen vom Irdischen losmacht. So Calv. Doch jenes vielleicht besser. Nun aber steht Ps. LXXXIX, 15. Esr. II, 68. III, 3. in der LXX. ἑτοιμ. für מְכוֹן, Grund eines Gebäudes, und Dan. XI, 7. 20. 21. für כֵּן, was wenigstens sonst dasselbe heißt, und es ist wenigstens möglich, daß P. dem Gebrauche dieser Uebersetzung gefolgt sey. Daher denn wieder die Erklärungen firmitas, constantia in doctrina christiana (Kopke), oder quam dat et largitur salutaris doctrina (Mor.), oder auch: das feste, zuverlässige Evangelium (Flatt). Was ist nun das Richtige? Wo den Beweis hernehmen für die Eine, wo die Widerlegungsgründe wider die andere Erklärung, wo alles in so hohem Grade schwankend, nichts in einiger Weise zwingend ist? Das Einfachste wäre wohl die zuerst gegebene Deutung; aber mehr kann ich dafür nicht sagen, und achte es für eine größere Exegetentugend, im Bewußtseyn der Unmöglichkeit sein Unvermögen zu gestehn, als jede Stelle schlechterdings für erklärt ausgeben zu wollen. V. 16. ἐπὶ πᾶσιν wird von Einigen in omnibus, von Andern super omnia, supra omnia, omnino, inprimis, u. dgl. übersetzt, und doch glaube ich nicht, daß es etwas anderes bedeute, als außer diesem allen. Nachdem nehmlich bisher die Rüstung beschrieben worden, welche der Krieger beständig trägt, kommen jetzt die Stücke, die er ablegen und wieder fassen kann. Zuerst ὁ θυρεός, clypeus. Alle die Gelehrsamkeit, welche bei dieser Stelle ehedem hier gesammelt worden, über die verschiedenen Arten der Schilder,

über die Brandpfeile der Alten, über die Möglichkeit sie mit dem Schilde auszulöschen, u. dgl., übergehe ich, da es so wenig des Schreibenden Absicht war, Kriegskunst zu lehren, als die unsrige, sie von ihm zu lernen. Uns wird genügen, daß er die πίστις das feste Vertrauen auf Gott und seine Gnade, welches auf Christo ruht, für seine kräftige Schutzwaffe gegen die Angriffe des Bösen, d. h. des Teufels, ansieht, welche er, um ihre große Gefährlichkeit anzudeuten, mit glühenden Geschossen vergleicht. V. 17. bietet noch Helm und Schwerdt. περικεφαλαία, 1 Thess. V, 8. Der Genit. τοῦ σωτηρίου kann nur so verstanden werden, daß τὸ σωτήριον selbst der Helm sey, denn es als Mask. zu nehmen, wie Einige gethan, ist nicht rathsam. Nun bedeutet τὸ σωτ. Luk. II, 30. III, 6. Apg. XXVIII, 28. s. v. a. σωτηρία, das Heil; weil aber 1 Thess. V, 8. die περικεφ. durch ἐλπὶς σωτηρίας erklärt ist, so versteht man seit Grotius insgemein auch unsre Worte von dieser Hoffnung. Allerdings würde es fast ein allzukühnes Bild seyn, das Heil selbst als den Helm des Kämpfers zu betrachten, und wenn wir die Sache scharf betrachten, werden wir immer auf das lebendige Bewußtseyn geführt werden, zum Heile bestimmt zu seyn, welches den Christen in der Anfechtung vor Niedergeschlagenheit bewahrt, und muthig das Haupt aufheben lehrt; aber zugestehn müssen wir am Ende doch, daß die Worte uns von der ἐλπὶς nichts bieten, sondern, wie auch wir sie deuten, doch immer das Fehlen bleibt, was wir durch unsre Deutung minder auffallend machen wollen. — Der Genitiv τοῦ πνεύματος kann nicht wie die bisherigen verstanden werden, welche die Waffen selbst bezeichneten, da hinzugesetzt ist ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ. Es ist also entweder das Schwerdt, welches vom πν. dargeboten wird, und dann ist dies πν. der inwohnende göttliche Geist, welcher im Sinne des Apostels sehr wohl als derjenige gedacht werden kann, welcher im Kampfe der Versuchung dem Menschen das Wort Gottes vorhalte, welches zu ihrer Besiegung angewendet werden müsse; oder es ist das Schwerdt, mit welchem das πν. kämpft, und dann kann es eben sowohl der Geist des Menschen selbst seyn, welcher mit den Waffen des Wortes kämpft, als der göttliche, der diese Waffen an seiner Statt und zu seinem Besten braucht, und möchte alsdann wohl die erstere Annahme die bequemere seyn. Einen zuverlässigen

Entscheidungsgrund weiß ich auch hier nicht zu finden. Das Wort Gottes auf irgend eine Art beschränkt zu denken, sey es nun mit Koppe bloß als Drohung gegen die Feinde der Wahrheit, oder mit Flatt als göttliches Gebot, sehe ich keinen Grund, und nehme es daher in seinem ganzen Umfange, wie ja auch bald dies bald jenes als Waffe gegen die Feinde gedacht werden kann.

V. 18—20. Die Bilder verlassend, schließt der Ap. mit einer Aufforderung zu fortwährendem Gebet und Fürbitte. Wie oft er dies thue, und wie viele Frucht er davon erwarte, muß jedem Leser seiner Schriften bekannt seyn. Der vorliegenden Ermahnung selbst kann man eine gewisse Breite und Selbstwiederholung nicht absprechen. Sie knüpft sich als Particip an das Vorhergehende an, woraus wir sehen, er habe das Gebet mit zu den Waffen gerechnet, deren seine Leser sich bedienen sollten. ἐν παντὶ καιρῷ bei jeder Gelegenheit, unter allen Umständen, sollen sie beten διὰ πάσης προσ. καὶ δεήσεως, mit Anwendung von jeder Art von Gebet und Bitte, d. h. auf jede mögliche Weise, ohne irgend eine Form des Flehens zu übergehn, und zwar ἐν πνεύματι. Mehr muß dies doch bedeuten, als non voce tantum, sed et animo (Grot.), und wenn wir bedenken, welchen Einfluß auf das Gebet P. dem göttlichen πν. beilegte (Röm. VIII, 26 f.), so werden wir fast nicht schwanken können, ob er auch hier von einem Gebete rede, das durch den Einfluß des πνεῦμα erst die rechte Eigenschaft erhalte. Der Mensch betet ἐν πνεύματι, wenn er in dem Zustande, der Stimmung, betet, welche der göttliche Geist in ihm anregen soll, d. h. mit einem ganz vom Gefühle des Göttlichen durchdrungenen Gemüthe. καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρ. κτλ. Eine Wiederholung, die uns lehren kann, wie so viel dem Ap. daran gelegen war, daß das geschehe, wozu er ermahnt. ἀγρυπνεῖν, wachen, εἰς τι, kann ich nur uneigentlich verstehn; wie ein Mann, der sich den Schlaf abbricht, wenn ihm eine Sache sehr wichtig ist, immer munter und wacker seyn zu seinem Zweck. Das αὐτὸ aber erlaubt die Sprache nur auf das προσευχόμενοι zu ziehn, und nicht mit Koppe zu Früherem oder gar zu V. 19. Seyd hierzu immer wacker. Eben dies ἀγρ. scheint mir das zu seyn, weshalb er die ganze Wiederholung macht, die

auch nicht auffallen würde, wenn er nicht noch einmal hinzusetzte: ἐν πάσῃ — δεήσει, wo man προσκαρτέρησις καὶ δέησις wohl als behauptliches Bitten verstehen kann, wie insgemein geschieht. Uebrigens sind diese Worte hinzugesetzt, um die folgenden: περὶ πάντων τῶν ἁγίων anknüpfen zu können, worin περὶ die Bedeutung des sogleich folgenden ὑπὲρ hat. Nachdem er nehmlich ihnen empfohlen hat, für alle Christen zu beten, fügt er auch Erwähnung seiner eigenen Person hinzu, auch für sich Fürbitte begehrend, wie Röm. XV, 30 ff. 2 Kor. I, 11. Phil. I, 19. Was aber bittet er hier V. 19.? Τνὰ μοι δοθῇ — στόματός μου. Diese Worte dürfen durchaus nicht getrennt werden. Ihr Sinn ist: damit mir (von Gott) es geschenkt werde, mit Eröffnung meines Mundes zu reden, d. h. mit geöffnetem Munde, frei, unverhohlen, ohne Scheu noch Bangigkeit. Vgl. 2 Kor. VI, 11. Man hat noch andere Erklärungen; diese allein paßt in seinen Sinn und in die Stimmung dieser Stelle, und den Zusammenhang. Die nächsten Worte führen dies weiter aus, mit dem Wortreichthum, den das stärker angeregte Gefühl erzeugt. ἐν παῤῥησίᾳ — εὐαγγελίου, so daß ich mit freiem Muthe kund machen möge das Geheimniß des Evangeliums. Von seiner wirklichen Befreiung sagt er nichts, entweder weil er sie bald erwartet, oder weil es ihm nicht sowohl darum zu thun ist, körperlich frei zu seyn, als vielmehr, wie es auch komme, einen freien Geist zu behalten, um das Mysterium kund zu machen, welches ihm über alles am Herzen lag, und für welches eigentlich er litt, das auch zur Zeit, als er diesen Brief schrieb, seinem Geiste am meisten vorschwebte, nehmlich von der allgemeinen Friedensstiftung und Versöhnung der ganzen Menschheit durch Christum. Von diesem, das übrigens die gesammte Wesenkehre des Christenthums umfaßte, konnte er sagen (V. 20.): ὑπὲρ οὗ — ἁλύσει, um deß willen ich in der Kette Gesandter bin, d. h. meinen Auftrag besorgend, in die Fesseln gekommen bin. Noch einmal endlich sagt er ihnen, um was sie bitten sollen, nehmlich um freien Muth für ihn, so zu reden in seinem Amt, ἐν τῷ εὐαγγ., in Bezug auf das Evang., wie er reden muß.

V. 21. 22. Notiz über den Zweck der Absendung des Tychikus. Im Vorigen hat er von sich gesprochen, und zwar mit Rück-

sicht auf seine Lage als Gefangener, jetzt geht er zu den Lesern über in Bezug auf dieselbe; daher καὶ ὑμεῖς. Τὰ κατ' ἐμέ, was sich auf mich bezieht, meine Lage, so daß τὰ πράσσω bloße Erklärung davon ist, da πράσσειν mit Adv. oder ohne bestimmten Obj. Akk. das Befinden ausdrückt. In der Parallele Kol. IV, 7. fehlt dieser Satz. Τυχικός, nach Apg. XX, 4. ein Ἀσιανός, der den Ap. von Korinth aus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitete. Wenn er πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ (Kol. π. δ. καὶ σύνδουλος ἐν κ.) genannt wird, so deutet ἐν κυρίῳ (so wie Kol. das σύν) darauf, daß er nicht sowohl als Diener des Apostels, als vielmehr als Mitarbeiter, als Gehülfe am Werk, zu denken ist. Die Absicht seiner Sendung, wenn man Kol. IV, 8. vergleicht, erscheint dort viel besser ausgedrückt, nehmlich die zweifache, eines Theils zu erfahren, wie es dort stehe, andern Theils durch Nachricht von ihm und andere Zusprache sie zu stärken. Denn dies ist παρακαλεῖν, nicht nur trösten und beruhigen, obwohl dies nicht ausgeschlossen, sondern auch überhaupt erheben durch Zuspruch jeder Art. Indeß auch an unsrer Stelle braucht man nur ἡμᾶς in ὑμᾶς umzuändern, so kann παρέσπε in γνῷ so gemeint worden, und derselbe doppelte Zweck ist ausgesprochen. Es scheint, daß die falsche Verbindung dieser zwei Wörter Ursache gewesen ist, daß man allgemein ὑμῶν schrieb. Uebrigens sollte es eigentlich τὰ περὶ ἡμῶς heißen, aber wie bei den verbis dicendi, so auch bei γνώσκειν, ändert sich der Casus, weil man λέγειν, γνώσεσθαι περί τινος sagt.

V. 23. 24. Ein doppler Schlußwunsch. Die Schlußwünsche unter den paul. Briefen sind sich nicht durchgängig gleich; der kürzeste Kol. IV, 18. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν (1 Tim. VI, 21. Tit. III, 15.); diesem am nächsten ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. μεθ' ὑμῶν oder μετὰ πάντων ὑμῶν, 1 Thess. V, 28. 2 Thess. III, 18. Phil. IV, 23. Röm. XVI, 20. 24.; mit der Veränderung μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν Gal. VI, 18.; mit Anfügung eines andern, keinen Wunsch enthaltenden Gedankens 1 Kor. XVI, 23. 24.; ganz verändert 2 Kor. XIII, 13.; (doppelt 2 Tim. IV, 22.). Der Schlußwunsch unsers Briefes unterscheidet sich von denen der übrigen erstlich dadurch, daß er zweifach ist, und zweitens, daß

der Gründen darin zwar vorstellig, aber nicht wenigstens das Licht gestellt ist. Zuerst wünscht er von Gott und Christo, wie gewöhnlich in den Grußformeln, aber nicht ἔλεος, sondern χάρις ἔλεος, wie sonst nirgends εἰρήνη καὶ ἀγάπην μετὰ πίστεως. Nimmt man dies als drei Objekte des Wünschens, so wundert man sich, daß er in dieser Weise allen Glauben und Liebe wünschen soll. Dann theilt er die εἰρήνη bald ganz dieselbe wie in den Grüßen, also gar nicht mit jenen zusammenfließen, theils, obwohl er seinen Gemeinen oft wünscht, Gott möge ihnen verleihen, in Glauben und Liebe zu wachsen, doch beides immer etwas, dessen Vorhandenseyn er von dem Menschen selbst verlangt. Doch hier ist vielleicht die Schuld nur bei den Abschreibern zu suchen. Ich halte nehmlich die Lesart des einzigen Cod. A., ἔλεος, für die wahre, und ἀγάπη für bloße Correktur, darum gemacht, weil man zur πίστις nur die ἀγ. hinzudenken zu können meinte, und dann auch die εἰρήνη vom Frieden unter einander nahm. εἰρήνη und ἔλεος werden dann eben so verbunden seyn, wie Gal. VI, 16. und nun ist πίστις kein drittes Stück, sondern εἰρ. und ἔλ. Begleiter der πίστις, geschenkt zum Lohn derselben von Gott und Christo. Für οἱ πιστεύοντες, wie Mich. wollte, werden wir es aber doch nicht nehmen. Bei dieser Art der Auffassung enthält der Segenswunsch nichts mehr, was auffallen müßte. Der zweite, V. 24., giebt die χάρις, aber nicht μεθ' ὑμῶν, sondern μετὰ τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ., was offenbar die Bedingung ausspricht, ohne deren Erfüllung die χάρις mit Niemand sey, wie er ja 1 Kor. XVI, 22. das Anathema auszusprechen wagt über die, welche den Herrn nicht lieben. Endlich aber ἐν ἀφθαρσίᾳ. Die Verbindung mit Ἰησ. Χριστόν, die Wetst., Semler, machen wollten, ist als grammatisch unrichtig zurückzuweisen. Mit χάρις, wie Beza, Piſc., Beng., Mich., ließe sie sich denken, aber von Seiten der Grammatik weit einfacher mit ἀγαπώντων, wie die Meisten thun. ἀφθ. von ἄφθαρτος bedeutet Unvergänglichkeit, Unverweslichkeit, Unsterblichkeit; körperlich 1 Kor. XV, 42. 50. 53. 54. Daher haben nun die, welche mit χάρις verknüpfen, ἐν für εἰς oder σὺν (vielmehr μετά) nehmen wollen: die Gnade sey mit ihnen, zur Unsterblichkeit, mit Unsterblichkeit verbunden. Aber

der Gedanke hat etwas sehr auffallendes. Die Übrigen nehmen das Wort entweder von der Unverdorbenheit (sinceritas, Er., Bat., Kap.) oder von der Unveränderlichkeit (constanter, perpetuo Grot., E. Schmidt, A.) der Gesinnung; aber beweisen läßt sich dieses nicht, und auch sonst hat kein Entscheidungsgrund statt. Und so scheiden wir von dem Briefe mit der unangenehmen Empfindung, gerade dem letzten Worte keine genügende Erklärung geben zu können.

III.

Die Vertheidigung,

oder

Erörterungen über das Ganze

des Briefes.

1.

Die Untersuchungen über das Ganze des bisher von uns behandelten Briefes beschäftigen sich vornehmlich mit den zwei Fragen, erstens, für welche Leser derselbe von seinem Verfasser bestimmt gewesen? und sodann, ob der Apostel Paulus als der wahre Verfasser desselben angesehen werden dürfe oder nicht? Die zweite dieser Fragen hat erst durch die von D. de Wette gegen die Aechtheit des Briefes erhobenen Bedenklichkeiten eine Wichtigkeit gewonnen, und obwohl seine Ansicht bisher noch wenig oder keinen Beifall gefunden hat, kann doch der Erklärer desselben sich ihrer genaueren Prüfung nicht entziehn. Beide aber greifen so vielfältig in einander, daß man sehr schwankend werden kann, welche von beiden vor der andern abgehandelt werden solle. Mir hat es am Vortheilhaftesten geschienen, sie völlig mit einander zu verschmelzen, und zwar so, daß die Frage nach der Aechtheit des Briefes Hauptfrage, die andre aber nach seinen ursprünglichen Lesern dieser untergeordnet würde. Alle übrigen werden sich auf diese Weise leicht anreihen lassen 1). Da aber die Erörterung der angeregten

1) Die Schriften, welche bei den folgenden Untersuchungen von mir benutzt werden konnten, sind die hier verzeichneten:

Wolf in den curis philol. et crit. Vol. III.
Mill in seiner Ausgabe des N. T.
Bengel im Gnomon und Apparatus criticus.
Baumgarten in seiner Auslegung des Briefes.
Michaelis in der Paraphrase des Briefes und der Einleitung ins N. T. (4te Ausg.)
Koppe in den prolegomenis.
Zachariä in der Paraphrase.
Morus im Anhange seines Commentars.
Flatt im Anhange zu den Vorlesungen, mit den Zusätzen von Klaiber.
Hänlein: Einleitung ins N. T. Th. 2.
Eichhorn: Einleitung ins N. T. Bd. 3.
Bertholdt: Einleitung. Bd. 6.

Fragen weit weniger von äußern als von innern, aus dem Inhalte und der Beschaffenheit des Briefes abzuleitenden Gründen abhängig ist, so wird ohne Zweifel unser erstes Geschäft das seyn müssen, uns den Inhalt desselben, wie derselbe nun von uns verstanden worden ist, in einer kurzen Uebersicht nochmals zu vergegenwärtigen.

2.

Inhalt des Briefes.

Auf die den paulinischen Briefen gewöhnliche Begrüßungsformel (I, 1 f.) läßt der Verfasser eine Danksagung folgen für die geistigen Segnungen, welche Gott in Christo den Gläubigen habe angedeihen lassen, indem er sie, die zur Sohnschaft vorherbestimmten, in Christo zum Gewinn einer sittlichen Vollkommenheit ausersehn, und in ihm mit Gnade überschüttet habe dadurch, daß er ihnen durch sein Blut die Vergebung der Sünden verschafft, und dies große Geheimniß von der durch ihn zu vermittelnden Vereinigung aller geistigen Wesen kund gemacht habe. In ihm seyen sie auch nach Gottes ewigem Vorsatze gerufen, um seinen Preis zu erhöhen; des gleichen Glücks aber auch seine Leser durch Annahme des Evangeliums theilhaft, und durch den Empfang des Geistes auf die Zukunft versichert worden. (V. 3—14.) Auf die erhaltene Kunde nun von ihrem Glauben und ihrer Liebe höre er nicht auf, Gott ihrethalb zu danken, und zugleich anzuflehn, daß er ihnen eine helle Erkenntniß seiner selbst, und Einsicht in das Wesen der ihnen zu Theil gewordenen Hoffnung und zu erwartenden Seligkeit, so wie der Macht verliehe, welche er bewiesen, indem er Christum auferweckte, zur höchsten Herrlichkeit im Himmel emporhob, und

---

de Wette: Einleitung ins N. T.
Hug: Einleitung ins N. T. Th. 2.
Schott: Isagoge in novi foederis libros.
Witsii Meletemata.
Paley: Horae paullinae, deutsch von Henke.
Schrader: der Apostel Paulus Th. 1.
Hemsen: der Apostel Paulus.
Köhler über die Abfassungszeit der N. T. Briefe.
Guerike: Beiträge zur hist. krit. Einleitung ins N. T.

Von einigen andern Schriften, die ich an Ort und Stelle nennen werde, habe ich eigne Einsicht nicht nehmen können.

zum Haupte der Kirche, seines Leibes, machte. (V. 15—23.) Auch sie, die einst durch die Sünde erstorbenen, und eben so wie alle Uebrigen unter der Herrschaft des bösen Princips ihren Lüsten dienenden, und dem göttlichen Zorne heimgefallenen, habe Gott aus bloßer Erbarmung mit Christus wieder lebendig gemacht, und in das himmlische Vaterland versetzt, zum ewigen Beweise seiner großen Huld und Güte; denn allerdings nur Gnade sey es, welche sie gerettet, und nicht ihr eignes Werk, vielmehr sie selbst eine Schöpfung Gottes in Christo, zu sittlichem Wandel bestimmt. (II, 1 — 10.) Sie sollen daher eingedenk seyn, wie sie einst im Heidenthum von Gott und seinen Heilsanstalten entfernt gewesen, jetzt aber durch das Blut Christi nahe gebracht worden seyen. Er nehmlich sey es, welcher an sich selbst das Gesetz mit seinen Satzungen aufhebend, die Scheidewand zwischen Juden und Heiden zerstört, und, Frieden stiftend, aus beiden Eine moralische Person gemacht, beide aber durch sein Kreuz mit Gott versöhnt habe. Dann sey er wiedergekommen, und habe beiden den Frieden verkündiget; denn durch ihn werde beiden in Einem Geiste der Zutritt zum Vater gewährt. Sie seyen also nicht mehr Fremde, sondern Mitbürger und Hausgenossen, erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, dessen Eckpfeiler Christus sey, der den ganzen Bau zum heiligen Tempel verbinde und emporführe, zu welchem auch sie hinzugehören. (V. 11—22.)

Er daher, Paulus der Gebundene Christi um der Heiden willen — sie würden ja wohl von der ihm ihrethalb ertheilten göttlichen Gnade gehört haben, daß ihm das Geheimniß offenbart worden sey (das oben Geschriebene könne sie belehren, daß es ihm an Einsicht in dasselbe nicht mangele), das lang verborgene, jetzt erst seinen Boten kundgemachte Geheimniß von der Theilnahme der Heidenwelt am verheißnen Heil, durch das Evangelium, dessen Diener auch er, der geringste der Gläubigen, geworden sey, um unter den Heiden den Reichthum Christi und den Erlösungsplan zu verkündigen, der von Ewigkeit her bei Gott verborgen geblieben sey, damit jetzt durch die Kirche den himmlischen Mächten die erstaunenswerthe Weisheit Gottes kund würde, nach dem ewigen, in Christo gefaßten Vorsatze Gottes; weshalb er auch um Kraft bitte, durch seine, zu ihrer Verherrlichung gereichenden Leiden nicht matt zu werden in seinem Werke — er also flehe zu Gott,

dem allgemeinen Vater aller Wesen, daß er durch seinen Geist sie in allem Guten stärke, und zu lebendiger Erkenntniß des großen Erlösungsplanes und der Liebe Christi führe, damit sie ganz vollkommen werden mögen. Ihm, dem unendlich Gütigen und Mächtigen, solle Preis seyn in alle Ewigkeit. (III, 1—21.)

Er ermahne sie nun, sich des erhaltenen Rufes im Leben würdig zu beweisen, in Demuth und Liebe darauf bedacht, Einheit des Geistes unter sich zu erhalten. Seyen wir doch in jedem Stücke Eins, und durch die heiligsten Bande in Ein Ganzes verknüpft. Aber den einzelen freilich seyen verschiedne Gnadengaben zugetheilt von Christo, wie schon die Schrift von ihm gesagt habe, in der Erwähnung seiner Erhöhung auch der vorhergehenden Erniedrigung stillschweigend mit erwähnend. Er nun, der erniedrigte, und über Alles erhöhte, habe in der Kirche die verschiednen Aemter ausgetheilt, zur Vervollkommnung der Einzelen, und zur Förderung Aller bis zum Ziele der Einheit des Glaubens und der unerschütterlichen Festigkeit der Erkenntniß, daß sie, durch nichts von der Wahrheit abgebracht, immer vollkommner würden, als Glieder des Leibes Christi, der unter seinem Beistande zu immer schönerem Bau heranwachse. (IV, 1—16.) Dahin also gehe seine Forderung, daß sie nicht mehr wandeln sollen, wie die Heiden in ihrer Verblendung und sittlichen Fühllosigkeit. Nicht in diesem Sinne sey ihnen Christus bekannt gemacht, vorausgesetzt nehmlich, daß sie richtig in Bezug auf ihn belehrt worden seyen, nach Ablegung des alten sich selbst verderbenden Menschen den neuen zur Gottähnlichkeit geschaffenen anzuziehn. (V. 17—24.) Entsagen sollen sie demnach der Lüge, dem Zorne, dem Diebstahl, den unziemlichen Reden, aller Feindseligkeit gegen einander, und Wahrhaftigkeit, Versöhnlichkeit, Arbeitsamkeit, erbauliche Reden und milde Gesinnungen nach dem Muster Gottes und Christi sich aneignen. (V. 25 — V, 2.) Alles Laster sollen sie mit Ernst meiden, und sich durch die Vorspiegelungen derer, welche ihnen diesen Ernst ausreden wollen, nicht irre machen lassen. Einst Finsterniß gewesen, jetzt in Christo Licht geworden, sollen sie als Lichteskinder wandeln, wohl prüfend, was Gott gefallen möge, und weit entfernt von der Theilnahme an sündlichen Werken, sie vielmehr rügen und ans Licht ziehn, um die, welche sie begehn, dadurch zu bessern. (V, 3 — 14.) Ueberhaupt sey ihnen in der jetzigen gefährlichen

Zeit weise Vorsicht zu empfehlen; nicht Weinsaufen, sondern des Geistes voll zu werden, und in ihrem Umgange Gott zu loben und zu preisen. (V. 15—20.) Unterthan überhaupt einer dem andern, sollen besonders die Weiber ihren Männern gehorsam seyn, wie die Kirche Christo; aber auch umgekehrt die Männer ihre Weiber lieben, wie Christus die Kirche, für die er sich hingegeben habe, und die er als seine Braut herrlich darzustellen bemüht sey. (V. 21 — 33.) Die Kinder sollen ihren Vätern gehorchen, die Väter aber eine milde christliche Erziehung an den Kindern üben. (VI, 1—4.) Den Sklaven gebühre ein aufrichtiger, herzlicher, wohlwollender Dienst, als dienten sie dem Herrn, und in der Aussicht auf den einstigen Lohn; aber auch den Herren eine milde Herrschaft im Gedanken an den Richter in der Höhe. (V. 5—9.)

Uebrigens sollen sie erstarken in der Kraft des Herrn, und die Rüstung Gottes anlegen, um den Kampf mit den Mächten der Finsterniß siegreich bestehn zu können, zugleich fortwährend betend, für alle Heiligen und auch für ihn, daß es ihm verliehen werde, das Evangelium, dessen Bote er in Fesseln sey, offen und frei, wie sichs gebühre, zu verkündigen. (V. 10—20.)

Wie es ihm gehe, werde Tychikus ihnen melden, den er gesandt, um Nachricht von ihnen zu erhalten und sie zu stärken. (V. 21 f.)

Zweifacher Segenswunsch als Schluß. (V. 23. 24.)

3.

Verfasser des Briefes. Zeugniß der Kirche.

Fragen wir nun den Brief selbst, wer sein Verfasser sey, so antwortet er uns, Paulus der Apostel. Zweimal nennt sich der Verfasser so (I, 1. III, 1.); und bezeichnet sich auch übrigens mit solchen Merkmalen, welche nur auf diesen führen, als δέσμιον τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν (III, 1.), als den, welchem das Geheimniß vom Beruf der Heiden auf dem Wege der Offenbarung kund geworden sey (V. 3. vgl. Apg. XXII, 21. XXVI, 17 f.), als dessen Verkündiger Paulus sich auch den Römern und Galatern bekennt, und durch sein ganzes Leben darstellt, wie in diesem Briefe (V. 8. 9.). Soviel ist also unbezweifelt, der Verfasser desselben will für den Apostel Paulus gehalten seyn; und so wenig wir auf sein Zeugniß allein ohne alle Prüfung ihn dafür annehmen

dürfen, so viel gewinnen wir doch durch diesen Umstand für die richtige Fragstellung. Wir können nehmlich hier nicht fragen, wie z. B. beim Briefe an die Hebräer, ob vielleicht die spätere Zeit diesen Brief irrthümlich, aber ohne Schuld seines Verfassers, dem Apostel beigelegt, sondern nur, ob wir ein Werk von Paulus oder von einem Betrüger vor uns haben. Denn ein Werk des Betruges muß er seyn, wenn er nicht von Paulus ist 2). Dadurch gewinnen wir auch dies, daß, wenn er von einem Betrüger herrührt, er gar nicht im Zeitalter der Apostel abgefaßt seyn kann. Denn ein Gegner des Paulus schrieb ihn nicht, indem er gerade das enthält, worüber der Streit zwischen P. und seinen Gegnern geführt wurde, nehmlich die Lehre von der Aufhebung des Gesetzes durch Christum, und von dem Beruf der Heiden, auch den Stolz der Gegner, die Beschneidung, ziemlich verächtlich behandelt (II, 11.). An einen mit P. und seiner Lehrform völlig unbekannten Verfasser kann man gar nicht denken. Höchstens ein vertrauter Schüler des Ap. könnte ihn geschrieben haben. Aber so viele Briefe auch Schüler von ihm hätten schreiben mögen, unter seinen Namen ließen sie gewiß keinen ausgehn; dazu achteten seine wahren Schüler ihn zu hoch. So kann der Brief erst geschrieben seyn, als weder er selbst noch seine Vertrauteren mehr am Leben waren, also höchstens kurz vor Ende des ersten Jahrhunderts. Unsre Untersuchung wird sich daher vornehmlich darauf zu richten haben, ob die innere Beschaffenheit des Briefes einen solchen Verfasser anzunehmen berechtige.

Hören wir jedoch zuerst auf das äußere Zeugniß der alten Kirche, so ist dies dem Briefe nicht nur günstig, sondern völlig übereinstimmend für seine Aechtheit. Auf Ignatius freilich kann gar keine Berufung Statt finden; denn, angenommen auch die völlige Aechtheit seiner Briefe, kann doch die vielfach angewendete Stelle 3) darum keine Anwendung finden, weil nicht nur, wie Eichhorn 4) gezeigt hat, gar keine sichere Anspielung auf unsern Brief darin liegt, sondern nicht einmal eine Anspielung auf einen bestimmten Brief, da ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ ja gar nicht

2) Dies wird richtig von Guerike, a. a. O. S. 107. A. 171. bemerkt.

3) Ep. ad Ephes. 12. ὑμεῖς ἐστε συμμύσται τοῦ Παύλου, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν X. Ἰ.

4) Einleitung S. 257. A. x.

bedeutet: in dem ganzen Briefe, ſondern: in jedem Briefe, was unbegreiflicher Weiſe noch von Niemand (meines Wiſſens) angemerkt worden iſt. Aus dem erſten Jahrhundert haben wir alſo wirklich keine Spur weder von der Anerkennung, noch vom Daſeyn dieſes Briefes. Die erſte findet ſich um die Mitte des zweiten Jahrh., doch ohne Nennung ſeines Namens, bei Polykarp 5); von da an aber deutlicher bei Irenäus 6), Clemens 7), Origenes 8), Firmilianus 9), Cyprian 10), Novatus 11); und daß auch Marcion, der kritiſche Häretiker, den Brief als pauliniſch anerkannte, geht aus Tertullians Zeugniß 12) deutlich hervor. Von da an aber hat in der Kirche nie ein Zweifel obgewaltet. Hieraus lernen wir indeß nur ſoviel, daß unſer Brief um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden war, und als heiliges Buch gebraucht, gegen das Ende deſſelben aber allgemein als ein Werk des Ap. Paulus anerkannt wurde. Und ſo kann uns dies Zeugniß einer nähern Prüfung keineswegs

---

5) Ep. ad Philipp. I. scientes quia gratia salvi facti estis, non ex operibus (Eph. II, 18.); cap. 12. ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare. Et: sol non occidat super iracundiam vestram (Eph. IV, 26.).

6) Adv. haeres. V, 2, 3. *Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* (Eph. V, 30.).

7) Clem. Al. protr. 9. p. 69. Pott. p. 24. Sylb. *Διὰ τοῦτο ὁ μακάριος ἀπόστολος μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, φησίν*, u. ſ. w. die Stelle Eph. IV, 17 — 19. Id. Strom. IV, 8. p. 592. Pott. 214. Sylb. *Διὸ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους γράφει· ὑποτασσόμενοι* u. ſ. w. Eph. V, 21 ff. Auch ſind ſeine Schriften voll von Citaten unſers Briefes.

8) c. Cels. III. T. I. p. 468. ed. Bened. (ich habe nicht nachſchlagen können.) Der Brief wird dem Ap. Paulus zugeſchrieben und ἡ πρὸς Ἐφεσίους genannt.

9) Firmil. p. 229. (nur von Eichhorn angeführt.) Sed quid ait apost. Paulus? Unus dominus u. ſ. w. Eph. IV, 5.

10) Testim. III, 7. p. 64. Paulus ad Ephesios: nolite contristare Spiritum cet. aus Eph. IV, 30. Ep. 69. ob. 76. p. 181. (nur bei Eichh.) Sed et ap. P. — ad Eph. scribit ut dicit: Christus dilexit ecclesiam cet. aus Eph. V, 25.

11) Novatus c. 17. al. 25. p. 134. (bei Eichh.) De quo ap. P.: qui descendit, ipse est cet. aus Eph. IV, 10.

12) Adv. Marc. V, 11. 17. Die Stellen kommen weiter unten vor.

überheben, was der Fall faſt durchaus ſeyn würde, wenn wir aus der letzten Hälfte des erſten Jahrhunderts ein ſicheres Zeugniß von ſeinem Daſeyn in den Gegenden hätten, wo noch wirkliche Schüler des Apoſtels leben konnten.

4.

Ob Paulus den Brief nach Epheſus geſchrieben haben kann?

Die aus der innern Beſchaffenheit des Briefes zu beantwortende Frage: iſt hinlänglicher Grund vorhanden zu der Annahme, daß Paulus den Brief zum Verfaſſer habe? läßt ſich nun leicht in dieſe zwei zerfällen: 1) kann er den Brief an die epheſiſche Gemeine geſchrieben haben? und 2) kann er ihn überhaupt geſchrieben haben? Der Sinn der erſten Frage iſt nicht, ob P. es für möglich oder nützlich halten konnte, daß der Brief in Epheſus geleſen würde, ſondern, ob es möglich ſey anzunehmen, daß er die dortige Gemeine ausſchließlich oder doch vornehmlich als ſeine Leſer gedacht habe, indem er ſchrieb? In dieſem Sinne aber iſt die Frage zu verneinen. Paulus war auf der Rückreiſe von ſeinem erſten Beſuch in Griechenland mit Aquila nach Epheſus gekommen. Chriſten kann er nicht daſelbſt gefunden haben, da Lukas, hier ausführlich, nichts davon erwähnt, und aufgehalten hat er ſich auch nicht, ſondern nach einmaligem Vortrag in der Synagoge mit Zurücklaſſung des Aquila von dort entfernt, doch mit dem Verſprechen, bald zurückzukehren (Apg. XVIII, 19—21.). Während ſeiner Abweſenheit war ein Johannisjünger, Apollos, dorthin gekommen, hatte einige Anhänger gefunden, und ſich von da, durch Aquila genauer unterrichtet, nach Achaja begeben (XVIII, 24—27.). Paulus, vor ſeiner Ankunft mit dem was geſchehen war unbekannt, brachte nach derſelben die neuen Johannisjünger zum chriſtlichen Glauben (XIX, 1—8.), lehrte ſodann drei Monate lang in der Judenſchule; weil aber Einige ungläubig waren, ſonderte er ſich mit den Gläubigen von ihnen ab [13]), und predigte von da an zwei Jahre lang täglich in der Schule des Tyrannus, ſo daß alle Bewohner des umliegenden Aſiens, Juden und Heiden, das Wort

13) Hier waren alſo die Mehreren gläubig, und in der neuen Gemeine ein gut Theil Judenchriſten.

des Herrn vernahmen, und ein reges christliches Leben in Ephesus begann (V. 9—20.). Der von Demetrius erregte Aufstand vertrieb ihn nicht eigentlich aus der Stadt, denn seine Abreise war schon längst beschlossen, und kann höchstens dadurch beschleunigt worden seyn, so wie auch nicht Furcht [14]); sondern bloß Besorgniß vor längerem Aufenthalt in Asien, die Ursache war, daß er auf der Rückreise bei Ephesus vorbei segelte, und die Vorsteher der Gemeine nach Milet zu sich beschied. Der Vortrag, den er dort an sie hielt, scheint sich seinem Begleiter Lukas ungemein tief eingeprägt zu haben, wenigstens der Bericht, den er uns davon giebt, ist so beschaffen, daß er von Anfang bis zu Ende des Apostels eigne Worte enthalten könnte, und zeigt uns, in Verbindung mit dem Erfolge, den er hatte, das in der Natur der Sache übrigens tief begründete innige Verhältniß zwischen Paulus und der Gemeine (Apg. XX, 17—38.). Dies Verhältniß konnten ein Paar Jahre Abwesenheit nicht aufheben. Schrieb also P. einen Brief an diese Gemeine, so mußte derselbe nicht nur eine Menge specieller Beziehungen auf die Zeit seines persönlichen Aufenthalts, so wie Begrüßung einzeler Personen, sondern auch deutliche Spuren des innigen zwischen ihm und ihr obwaltenden Verhältnisses enthalten, wie wir dies auch in den Briefen an die Philipper, Korinther, Thessalonicher wirklich finden. Davon aber findet sich in dem vorliegenden Briefe nicht das Mindeste, wohl aber unverkennbare Beweise, daß der Verfasser in gar keinem nähern Verhältnisse zu seinen Lesern stand. Zwar die Stelle I, 15. kann ich dahin nicht rechnen, denn auch von sehr bekannten Lesern konnte er in der Entfernung nur hören, wie es mit ihrem Glauben und ihrer Liebe stand [15]); wohl aber III, 2—4. Denn von der Ephesischen Gemeine, die ihn an drei Jahre als Heidenapostel handelnd gesehen hatte, von ihm gegründet war, und wahrlich wissen mußte, was für ein Prediger er war, konnte er nicht sagen, sie würden wohl von dem ihm gewordenen Auftrage gehört haben, noch auch sie an das zuvor Geschriebene verweisen, um zu erkennen, wie weit seine

14) Wie Bertholdt, Einl. S. 2794., ohne historischen Grund behauptet.

15) Mill, Paley, Guerike, A., welche Gebrauch von dieser Stelle machten, sind hierin offenbar zu weit gegangen.

Einsicht in das Geheimniß Gottes reiche. Und hiergegen scheint die Bemerkung von Morus und Schott [16]), sie könnten jenes ja von ihm selbst gehört haben, nur sehr geringes Gewicht zu besitzen. Eben so hat auch IV, 21. nur dann nichts auffallendes, wenn der Schreibende nicht genau wußte, was seine Leser für ein Christenthum gelehrt worden waren, nicht aber, wenn er selbst ihr Lehrer war. So glaube ich doch der Mehrzahl derer beitreten zu müssen, welche behaupten, vorzugsweise an die von ihm selbst gegründete Gemeine in Ephesus könne das Schreiben nicht gerichtet seyn. Schon im Alterthume wurde dies empfunden; daher die Vermuthung des Verf. der Synopsis scripturae in Athanasii Opp. T. III. p. 194. ed. Bened., und des Euthalius, Paulus habe den Brief in einer Zeit geschrieben, als er die Epheser noch nicht gekannt [17]), welche jedoch durch die Bemerkung fällt, daß nicht nur sich keine Gefangenschaft des Apostels vor seiner Ankunft daselbst entdecken lasse, die ihn zum Abfassen von Briefen hätte veranlassen können, noch auch eine Ephesische Gemeine, ehe er eine begründete. Eben so unhaltbar stellt sich die von Köhler [18]) aufgestellte Ansicht dar, der Brief sey zwar nach Ephesus, aber nicht an die von P. gegründete Gemeine, welche in der neronischen Verfolgung ihren Untergang gefunden habe, sondern an die erst später wieder von Petrus und Johannes daselbst gesammelte, ihm folglich unbekannte, aus seiner (von K. erdichteten) dritten römischen Gefangenschaft im Frühlinge des Jahres 69 geschrieben worden. Uns erscheint dies als klar, ein Brief Pauli an die Epheser ist er nicht.

5.

Die wahrscheinlichste örtliche Bestimmung des Briefes.

Also überhaupt kein Brief Pauli? wird man fragen. Dies aber folgt noch nicht. Nur soviel folgt: war der Brief wirklich

16) Mori acroas. p. 281. Schott Isag. p. 258. u. 12.

17) Sie ist von Oeder in Synt. observ. aufgenommen, und ausführlich vertheidigt worden. Wolf widerlegt sie S. 5 ff. Semler Beiträge zu Baumg. S. 964. behält sie bei.

18) Abfassungszeit S. 159—163.

nur nach Ephesus bestimmt, und schrieb sein Verfasser I, 1. τοῖς οὖσιν ἐν ἐφέσῳ, wie Paulus Röm. I, 7. τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, dann kann dieser Verf. Paulus nicht gewesen seyn. Findet sich aber noch eine Möglichkeit, daß Paulus zwar den Brief geschrieben, aber nur nicht ausschließlich für Ephesus bestimmt gehabt, dann werden wir diesen Umstand als nichts entscheidend über seine Aechtheit zu betrachten haben. Diese Möglichkeit aber ist gegeben, wiefern die Worte ἐν ἐφέσῳ höchst wahrscheinlich unächt sind. Wenig würde sich vielleicht darauf bauen lassen, daß dieselben in der vatican. Hdschr. (B) nur am Rande stehn 19), und von dem Correktor des Cod. 67., dessen Besserungen in so vielen Stellen mit den Lesarten der ältesten Hdschr. übereinstimmen, ausgetilgt sind; denn auch Röm. I, 7. fehlt ἐν ῥώμῃ in G. durchaus, und schol. cod. 47. bemerkt: τὸ ἐν ῥώμῃ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ μνημονεύει, ohne daß der geringste Schluß gegen die Aechtheit der Worte daraus gezogen werden könnte. Aber von ganz andrer Wichtigkeit ist die Stelle bei Basilius, der, im vierten Jahrhunderte lebend, in der Widerlegung des Eunomius, welcher behauptet hatte, der Sohn Gottes sey ἐξ οὐκ ὄντων erzeugt, um zu zeigen, wie sehr Paulus ihn als τὸν ὄντα denke, d. h. als wahren Gott, durch sich selbst seyend und ewig, den Gruß des Apostels braucht 20). Er sagt: τοῖς ἐφεσίοις ἐπιστέλλων (ὁ Παῦλος) ὡς γνησίως ἠνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν, εἰπὼν τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν X. Ἰ. οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν. In diesen Worten liegt offenbar Folgendes: die Stelle unterschied sich ehedem von den ähnlichen Röm. I, 7. 1 Kor. I, 2. 2 Kor. I, 1. Phil. I, 1., welche sich für den Zweck des Schreibenden nicht gebrauchen ließen. Dies Unterscheidende konnte nicht darin liegen, daß τοῖς οὖσι da stand, denn dies hat sie gemein mit jenen, sondern allein

19) Ich vermisse die Angabe, ob von der ersten, oder einer spätern Hand. Birch hatte gar nicht auf den Umstand geachtet.

20) Basil. M. c. Eunom. II. Die Stelle ist mehr oder minder vollständig zu finden bei Michaelis Einl. S. 1295. Koppe S. 157. Hänlein Einl. S. 428. Eichhorn S. 254. Anm. W. u. A. In der edit. Basil. 1551. steht sie S. 668. Die Hauptworte Zeile 11—13.

darin, daß es ohne die dort dabei stehende Ortsbestimmung stand. Also kann Bas. nicht den Zweck gehabt haben, τοῖς οὖσι hier zu rechtfertigen, was er überall fand, und wenn ἐν ἐφέσῳ dabei stand, ohne groben Sprachfehler gar nicht anders als dort verbinden konnte, sondern, was er rechtfertigen wollte, muß die Auslassung von ἐν ἐφέσῳ seyn 21). Basilius hielt den Brief für ein an die Epheser bestimmtes Schreiben, obwohl er die Worte für unächt hielt, also bloß auf Tradition gestützt. Zu seiner Zeit aber waren die Worte schon im Texte, denn wenn sie's nicht gewesen wären, so hätte es der Berufung auf seine Vorgänger und auf die alten unter den Handschriften nicht bedurft. Diese alten Hdschr. aber hatte er noch selbst gesehn, und nicht in einigen, sondern in allen hatte ἐν ἐφέσῳ gefehlt. Ein solches Zeugniß muß uns höher gelten als alle Auktorität unsrer Hdschr., die sämmtlich jünger sind als seine alten. Hieronymus kannte zwar die Deutung des Basilius, die also einige Verbreitung gefunden haben mochte im Streite mit den Arianern, aber Handschriften ohne diese Worte scheint er nicht gekannt zu haben 22). Nun aber werden uns die Spuren der alten Lesart in den angef. zwei Hdschr. als Bestätigung dessen, was wir von Bas. gelernt haben, nicht unwillkommen seyn.

Hätten wir nun bloß dies Eine Zeugniß, so würden wir das einfache Urtheil fällen, der Brief sey wohl von seinem Verfasser gar nicht nach Ephesus bestimmt gewesen, aber durch uns unbekannte Umstände habe es sich gefügt, daß die Kirche ihn schon früh dahin bestimmt geglaubt, und daher πρὸς ἐφεσίους überschrieben habe; diese Ueberschrift aber habe dann weiter dahin geführt, daß

---

21) Hiermit stimmen Koppe, Hänlein, Eichhorn, Hug, Bertholdt, Hemsen, A. überein, nur daß Koppe, Hänlein, Ziegler, zu weit gehn, indem sie auch τοῖς οὖσι für unsicher halten. Michaelis dagegen will ἐν ἐφ. für sicher annehmen, und Schott ist der Meinung, es sey alles ächt, obwohl Bas. ἐν ἐφ. hie und da nicht gefunden habe. Seine Gründe (S. 257) befriedigen mich nicht. Auch de Wette ist dieser Meinung (S. 261.); man sieht aber deutlich sein Bestreben, die Angabe ἐν ἐφέσῳ für ächt erklären zu können, um dann aus der Beschaffenheit des Briefes dessen Unächtheit zu erweisen.

22) Hier. comm. ad I, 1. Die Stelle findet sich in den unten angeführten Schriften mit der vorigen verbunden.

man das dunkele und in dem von Baſ. gebrauchten Sinne ganz unpauliniſche τοῖς οὖσι durch Hinzuſetzung einer Ortsbeſtimmung nach der Analogie die andern Briefe vervollſtändigte. Was der Schreibende ſelbſt mit dem τοῖς οὖσι gewollt, bliebe noch zu unterſuchen. Doch ein zweites Zeugniß tritt hinzu, die Sache etwas mehr aufzuklären. Tertullian nehmlich († 220.) berichtet uns, daß zu ſeiner Zeit die Kirche unſern Brief für einen Brief an die Epheſer, Marcion aber an die Laodicener gehalten habe. Er ſagt, wo er II, 12. anführen will, epistola, quam nos ad Ephesios perscriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos 23). Hieraus erfahren wir ſo viel mit Gewißheit, daß man zu ſeiner Zeit im Abendlande (denn weiter zu forſchen war dem unkritiſchen und leidenſchaftlichen Ketzerfeinde gewiß nicht in den Sinn gekommen) den Brief allgemein nach Eph. beſtimmt glaubte, während Marcion, der ſeine Sammlung im Pontus gemacht hatte, Laodicea als den wahren Beſtimmungsort anſah. Weiterhin ſagt er 24): Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus exploretor. Nihil autem de titulis interest, quum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam. Hier kann die ecclesiae veritas nichts anders ſeyn, als die Meinung der orthodoxen Kirche, die nun wohl auf nichts anderm ruhte, als auf Tradition, und ein Streit hierüber ſcheint ganz überflüſſig 25). Titulus bezieht ſich nach der Meinung von de Wette, Hemſen, A. auch auf den Gruß I, 1.; richtiger aber ſcheinen Koppe, Eichhorn, Hug, Schott, zu urtheilen, daß es nur die Auf-

23) Tert. adv. Marc. V, 11. Koppe, Eichhorn, de Wette ſchreiben praescriptam. Ich bedauere, nirgends etwas gefunden zu haben, auf welchen Gründen dieſe oder jene Lesart ruht. Denn dies macht einen weſentlichen Unterſchied. Schrieb Tert. perscriptam, ſo ſagt er: wir, d. h. die orthodoxe Kirche, nehmen an, der Brief ſey an die Eph., jene aber, er ſey an die Laod. geſchrieben. Hierbei bleibt ganz unentſchieden, auf welchem Grunde die Meinung ruhte, während bei der andern Lesart Tert. ſich nur auf die Ueberſchrift zu berufen ſcheinen würde. Die ed. princ. von 1521 hat perscriptam.

24) Adv. Marc. V, 17.

25) Vgl. Eichhorn Einl. S. 250.

ſchrift πρὸς ἐφεσίους bezeichne 26). Titulum interpolare kann dann nur bedeuten: die Ueberſchrift verfälſchen. Eben ſo gewiß ſcheint, daß Marcion ſeine Behauptung auf Gründe geſtützt hatte, denen Tert. nichts haltbares entgegen zu ſetzen wußte, da er nur ſeine kritiſche Genauigkeit lächerlich zu machen ſucht, und am Ende zugiebt, es komme auf die Ueberſchrift nichts an, was er gewiß nicht gethan haben würde, wenn er ihn zu widerlegen vermocht hätte. Daß auf Epiphanius Angaben 27) gar nicht zu bauen ſey, und am Ende auch aus ihnen nur das hervorgehe, daß unſer Epheſerbrief in Marcions Sammlung πρὸς λαοδικέας geheißen habe, iſt von Andern längſt gezeigt. Ueber unſern Text ſagt alſo die Stelle nichts beſtimmtes, und es iſt eben ſo möglich, daß weder die orthod. Kirche, noch Marc. etwas darin gefunden hatte, als es möglich iſt, daß es Exemplare gab, in welchen nach τοῖς οὖσιν eine Ortsbeſtimmung ſtand. Dieſe aber war dann nicht dieſelbe in verſchiedenen Abſchriften, ſondern einige hatten ἐν ἐφ., andre ἐν λαοδ. Die Ueberſchriften waren gewiß verſchieden, und zwar, da Marcion zu einer abſichtlichen Verfälſchung gar keinen Grund haben konnte, ſo iſts weit wahrſcheinlicher, daß er entweder Exemplare mit der Ueberſchrift πρὸς λαοδ. gefunden, und aus Gründen dieſe für die richtigere angeſehn, oder wenn er keine fand, ebenfalls aus Gründen dem Briefe die ſeinige verliehen hatte.

Aus dieſen Umſtänden geht nun folgendes Reſultat hervor: der Brief, der vermöge ſeiner innern Beſchaffenheit, wenn er von Paulus ſelbſt herrührte, nicht ausſchließlich an die Gemeine zu Epheſus gerichtet ſeyn konnte, vielmehr einen ſo ganz allgemeinen Inhalt hatte, daß er ſich für jede heidenchriſtliche Gemeine gleich gut eignete, hatte in den älteſten Exemplaren, von denen wir Nachricht haben, gar keine Ortsbeſtimmung im Texte des Grußes, ſondern nur das dunkele τοῖς οὖσι, die Kirche hielt ihn (perscriptam, emissam, *habemus*, nicht scimus, und das zweimal) für einen Brief an die Epheſer, Marcion an die Laodicener; für die Meinung der erſteren hatte Tert. keinen Grund anzuführen,

---

26) Eichhorn führt zum Beweiſe de pudic. 20. an, wo es heißt: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos.

27) Epiph. haer. 42. p. 138. 141. 142. 164. der ed. princ. vgl. Koppe S. 157. b. Eichh. S. 252. A. d. de Wette S. 259 f.

und mußte ſich nachgiebig zeigen, Marc. aber glaubte die ſeinige auf dem Wege kritiſcher Forſchung herausgebracht zu haben. Erwägt man dieſe einzelen Momente in ihrer Verbundenheit, was wird man thun? Wird man behaupten wollen, er habe zwar urſprünglich die Beſtimmung ἐν ἐφ. gehabt, ſey aber erſt ſpäter erdichtet worden, und habe P. gar nicht zum Verfaſſer? Aus dieſem Grunde gewiß nicht. Oder der kirchlichen Tradition zu Liebe fortbehaupten, Paulus habe ihn nach Epheſus beſtimmt gehabt? Noch weniger 28). Oder auf Marcions Auktorität hin (ſeine Gründe kennen wir ja nicht) ihn einen Brief an die Laodicener nennen? Auch dieſes iſt geſchehn 29), aber ohne genügenden Grund. Oder wollen wir vielmehr annehmen, der Brief ſey entweder gar nicht, oder doch nicht ausſchließlich nach Epheſus beſtimmt geweſen, ſey ein Schreiben an verſchiedene Gemeinen, von denen wenigſtens viele dem Schreiber ziemlich unbekannt geweſen, und haben ſich erſt allmählig Meinungen über ſeine erſte Beſtimmung ausgebildet, eine ſo unrichtig als die andere, aber die eine ſiegreich durch die Partei, welcher ſie eigen war? Ich glaube, man kann nichts anders thun als dies, wofür ſowohl der Brief ſelbſt ſpricht, als auch was wir von Spuren ſeiner Schickſale bei den Vätern finden. Bis hierher kann man faſt behaupten, daß alles ſicher ſey, jede nähere Beſtimmung wird höchſt unſicher bleiben müſſen. Daher, ſo allgemein dieſe Anſicht von dem Briefe auch geworden iſt, in den genauern Angaben herrſcht noch immer die größte Verſchiedenheit. Angenommen nehmlich, daß Paulus Verfaſſer und Tychikus nach VI, 21 f. Ueberbringer des Briefes ſey — was für jetzt wohl unvorgreiflich angenommen werden darf —, iſt die erſte Frage, ob P. ſelbſt mehrere Abſchriften davon anfertigen ließ, oder nur ein Exemplar, von welchem Tychikus in den einzelen Gemeinen Abſchriften nehmen laſſen könnte? Auf dieſe Frage haben wir durchaus keine ſichere Antwort. Das Leichtere war ohne Zweifel das Letztere, aber Erſteres iſt die gewöhnliche Annahme. Wollen wir ihr folgen — und hier, auf dem Gebiete der bloßen Vermu-

28) Wolf, Whitby, Lardner, Cramer, Morus, haben es zwar gethan, aber es iſt unmöglich ihnen beizupflichten.

29) Von Grotius, Hammond, Mill, Wall, Wake, Peirce, Vitringa d. j., Benema, Crell, Wetſtein, Paley.

thungen, darf mans wohl thun —, so ist die zweite Frage: wurden schon bei der Absendung bestimmte Ortsnamen in alle Exemplare eingerückt, oder die Einrückung der Zeit und den Umständen überlassen? Hier ist wenigstens das gewiß, daß im ersten Falle die alte Lesart ohne Ortsnamen kaum hätte entstehen können, indem es unmöglich erscheint, daß die Auslassung hätte durch Schreibfehler entstehen sollen, zu absichtlicher Tilgung aber kein Grund obwalten konnte. Entweder also Paulus ließ gar keine Ortsnamen einrücken, oder nicht in alle Exemplare. Das erstere war Ushers Meinung [30]), des ersten Urhebers der jetzt geltenden Hypothese, und Garnier zu Basil. M., Eichhorn, Hug, Schräder, stimmen ein. Dagegen Andere meinten, einige Exemplare seyen mit Ortsnamen versehn gewesen, nehmlich mit den Namen der Gemeinen, von welchen P. bestimmte Nachricht, und den Willen hatte, daß Tychikus sie besuchen sollte. So Moldenh., Mich., Bertholdt, Hemsen, A. Hiervon unterscheiden sich diejenigen, welche ἐν ἐφέσῳ für ächt, und den Brief nicht als eigentliches Circularschreiben ansehn, sondern nur meinen, es sey ursprünglich nach Ephesus adressirt, aber zur Mittheilung an die mit Ephesus verbundenen Gemeinen bestimmt gewesen, wie Beza zum Schluß des Briefes, Flatt, Schott, A. — Das Unterbleiben der nöthigen Ausfüllung wird dann bald der Nachlässigkeit des Tychikus, bald den Empfängern selbst, die keine Nothwendigkeit derselben empfunden, bald dem Uebrigbleiben einiger nicht abgegebnen Exemplare zugeschrieben, ohne daß auch hierüber etwas sicheres zu sagen möglich wäre. Hatte aber einmal Auslassung Statt gefunden, so war wohl nichts natürlicher, als daß spätere Abschreiber solcher Exemplare, mit dem Grunde des leergelassnen Raumes unbekannt, die Worte aneinander rückten, und so die Basilianische Lesart erzeugten.

Aber wo haben wir die Gemeinen zu suchen, welche den Brief erhalten sollten? War Tychikus Ueberbringer, und zwar zugleich mit dem Briefe an die Kolosser, was immer weit wahrscheinlicher bleibt, als daß er eine zweimalige Reise gemacht, so kommt es darauf an, von wo er gesandt worden sey. Ging er nach der gewöhnlichen Meinung von Rom aus nach Kolossä, so konnte er

30) Usserii Annales V. et N. T. p. 686.

auf verſchiedenen Wegen dahin gelangen, in jedem Falle aber hatte er ein Stück von Kleinaſien zu durchreiſen, und hier werden daher dieſe Gemeinden von den Meiſten angenommen. Nur Hänlein und Bertholdt meinten im paränetiſchen Theile des Briefes Spuren von Gebrechen wahrzunehmen, die beſſer in den Peloponnes zu paſſen ſchienen, und wollten daher peloponneſiſche Gemeinen als die erſten Empfänger angeſehen wiſſen. Allein nicht nur iſt dieſe Grundlage viel zu unſicher, um irgend etwas darauf zu bauen, ſondern es wird auch dadurch nur ſchwieriger zu erklären, wie die Ueberſchriften πρὸς ἐφεσίους oder λαοδικέας hätten entſtehen ſollen, und wir halten uns beſſer an die Meinung der Uebrigen.

Wie aber? War Epheſus eine der Gemeinen, für welche P. den Brief urſprünglich beſtimmt hatte? Viel Wahrſcheinlichkeit iſt nicht vorhanden; denn, wollte er ihnen ſchreiben, ſo würde er wohl bei der innigen Verbindung, in welche er mit dieſer Gemeine ſtand, ihnen eben ſowohl einen eigenen Brief beſtimmt haben, als der ihm ganz fremden koloſſiſchen Gemeine. Dennoch, wenn Tychikus auf ſeiner Reiſe Epheſus berührte, konnte er ſehr leicht eine Abſchrift dort laſſen, oder die Gemeine eine ſolche nehmen, und dann erklärt ſich am leichteſten aus dem Anſehen, in welchem Epheſus ſtand, wie entweder gerade dieſe Abſchrift in die Sammlung kam, welche allmählig kanoniſches Anſehen erhielt, oder dem überhaupt namenloſen Briefe bei der Zufügung der Ueberſchriften dieſer Name zu Theil wurde, den man dann mit der Zeit auch in den Text einrückte.

Aber wie kam nun Marcion zu ſeiner Anſicht von dem Briefe? Hier war verſchiedenes möglich. Gab es Exemplare von ihm mit Ortsnamen, und war ein ſolches nach Laodicea gekommen, ſo konnte gerade dies es ſeyn, von welchem ſich Abſchriften nach Pontus verbreitet hatten; Marcion brauchte auch nur zu wiſſen, daß Laodicea ein Exemplar des namenloſen Briefes hatte, den er kannte, und daß in dieſem ἐν λαοδικείᾳ ſtand, nicht aber, daß es andre mit andern Ortsnamen gab, ſo mußte er den Brief an die Laodicener überſchreiben. Gab es aber keine ſolche Exemplare, und Laod. hatte eins von unſerm Briefe, ſo konnte er aus Kol. IV, 16. den Schluß ziehn, es ſey dies der dort erwähnte Brief, und ihm die Ueberſchrift geben, welche er in ſeiner Sekte behielt, die aber eben deßhalb aus der Kirche früh verſchwinden mußte,

Gemeinen, an die er ſchrieb, konnte er nichts ſchreiben, denn theils wußte er wahrſcheinlich wenig oder nichts 33), aber hätte er auch wirklich ſehr viel gewußt, ſo hätte ihn das nur zu Briefen an einzele Gemeinen, wie dies in Bezug auf die Koloſſiſche der Fall war, nicht aber dazu beſtimmen können, in einem Schreiben an mehrere zugleich, deren jede ihre eigenen Bedürfniſſe haben mußte, ſich auf Berückſichtigung ſpecieller Mängel einzulaſſen. Wenn daher de Wette unter ſeinen Zweifeln gegen die Aechtheit den Mangel aller Eigenthümlichkeit in Zweck und Beziehungen obenan ſtellt, ſo können wir demſelben bei den vorhandenen Umſtänden kein Gewicht mehr zugeſtehn. Uebrigens würde man ſehr irren, wenn man meinen wollte, der Brief ſey ohne allen Zweck nur ſo zuſammen geſchrieben worden. Die Gemeinen, für welche er beſtimmt war, waren Heidenchriſten — die wenigen etwa unter ihnen befindlichen Judenchriſten kamen gar nicht in Betracht —, ſtanden aber mit ihm, dem Apoſtel der Heiden, noch in keiner näheren Verbindung. Er aber wußte, wieviel Unruhen und Spaltungen ſelbſt in den von ihm ſelbſt geſtifteten Gemeinen von den falſchen Brüdern angeſtiftet worden waren, und mußte wohl erkannt haben, wieviel auf ihn ankam, das rechte freie Chriſtenthum aufrecht zu erhalten, mußte alſo wünſchen, daß auch die nicht von ihm ſelbſt gegründeten Vereine doch mit ihm bekannt würden und in Verbindung träten. Darum ſchickte er den Tychikus. Seine Reiſe ſollte eine Viſitationsreiſe ſeyn, und ihn, den Apoſtel, über den Zuſtand jener Gemeinen in Kenntniß ſetzen (ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν Eph. VI, 22. ſ. d. Comm.), die Gemeinen aber theils über ſein Erſcheinen belehren, was ſehr wichtig war, da alle Heidenchriſten geſpannt darauf ſeyn mußten, was man wohl in Rom über den Mann verhängen würde, welcher Stifter und Haupt aller heidenchriſtlichen Gemeinen war, theils auch im Guten beſtärken, und

33) Die vielen Einzelheiten, welche Flatt Vorl. S. 588 — 90. aus dem Inhalte des Briefes herausgebracht hat, kann ich nicht darin finden. Er enthält bloß Lehre und Ermahnung, nichts von Polemik oder Rügen, und es iſt zu weit gegangen, wenn man aus jeder Lehre das Daſeyn eines entgegengeſetzten Irrthums, aus jeder Ermahnung zu einer Tugend die Herrſchaft des entgegengeſetzten Laſters folgern will.

mit ihm ſelbſt näher verbinden. Um ihn nun bei ihnen einzuführen, und in Vertrauen bei ihnen zu bringen, gab er ihm das Schreiben mit, das ganz geeignet iſt, dieſen ſeinen Zweck an ſeinen Leſern zu erreichen. Es öffnet ihnen einen klaren Blick in das Ganze derjenigen Lehre, welche ihnen als Heidenchriſten die wichtigſte ſeyn mußte, nehmlich vom Beruf der Heiden und der allumfaſſenden Beſtimmung der Chriſtenthumsanſtalt; es macht ſie aufmerkſam darauf, wie Er es iſt, welchem von Gott Auftrag und Befähigung ertheilt iſt, im eigentlichſten Sinne ihr Apoſtel zu ſeyn, und welcher alle ſeine Leiden um ihretwillen trägt; es belehrt ſie von der Nothwendigkeit, mit dem chriſtlichen Bekenntniß einen rein ſittlichen Wandel zu verbinden, worauf nicht von allen Verkündigern des Evangeliums mit gleichem Ernſt geſehen wurde; es macht ſie endlich mit den Gefahren bekannt, welche ihrem geiſtlichen Leben drohn, und mit den Mitteln, dieſelben glücklich zu beſtehn. Ich ſehe nicht, was geeigneter ſeyn könnte, ſeinen Zweck zu fördern, als eben dieſes Schreiben, in welchem er ſich ihnen nicht aufdringt, aber ſo mit ihnen ſpricht, daß ſie geneigt werden müſſen, mit dem Manne, der ſo hoch in der Erkenntniß ſteht, und ſo liebevolle Geſinnungen hegt, eine nähere, vertrautere Verbindung einzugehn. Und ein Brief, der ſeinem eigenartigen Zwecke ſo ganz entſprechend gearbeitet iſt, er müßte das Werk eines Betrügers ſeyn?

7.

Verhältniß des Briefes zum Koloſſerbriefe.

„Aber er iſt faſt nichts als eine wortreiche Erweiterung des Briefes an die Koloſſer," ſagt de Wette, und giebt uns den Beweis durch eine Vergleichungstafel beider Briefe. Dieſe Beſchuldigung müſſen wir näher prüfen; iſt ſie wahr, ſo muß in unſerm Briefe wenig oder gar nichts ſtehen, was nicht im Koloſſerbriefe auch ſtehe, und dies muß alles mit überflüſſig vielen Worten vorgetragen ſeyn. Findet ſich dies wirklich ſo, ſo kann man allerdings bedenklich werden. Am beßten wird uns die Vergleichungstafel davon belehren. Wir betrachten ſie. Voran aber bemerken wir Folgendes: Nach den in den Briefen ſelbſt befindlichen Angaben ſind beide Briefe ziemlich zu gleicher Zeit geſchrie-

ben; die Koloſſiſche Gemeine kannte P. eben ſo wenig als die andern, an welche unſer Brief abgeſandt erſcheint, ſein Zweck alſo im Allgemeinen konnte bei jenem Briefe kein anderer ſeyn als bei dieſem, obgleich bei jenem zu dem allgemeinen ein beſonderer hinzutrat, der ihn nöthigte, der Kol. Gemeine ein eignes Schreiben zu übermachen; der abzuhandelnde Stoff war alſo mit Ausnahme dieſes einen Punkts in beiden der nehmliche. Da ſollte nun wohl Jeder aus eigener Erfahrung wiſſen, wie leicht es ihm begegnen könne, zumal in flüchtig hingeworfner Rede, wenn er dicht nach einander ähnlichen Stoff abhandelt, daß bald hier bald da auch ähnliche Ausdrucksformen ihm entſchlüpfen, die er, da kein Grund iſt, ſie mit Abſicht zu entfernen, ſich nicht verſagt. Finden ſich alſo ſolche Aehnlichkeiten in beiden Briefen, ſo könnte man unter obwaltenden Umſtänden eher ein Argument für die Aechtheit als gegen dieſelbe daraus herleiten. Nur ſolche Uebereinſtimmung, welche bloß als ſklaviſche Nachahmung, oder in der That als bloße Erweiterung eines vor Augen liegenden Stoffs betrachtet werden könnte, würde uns in de Wette's Zweifel einzuſtimmen nöthigen. Was finden wir nun?

Zuerſt im Gruße Gleichheit der Bezeichnung ſeiner ſelbſt, aber nicht nur mit Kol. I, 1., ſondern auch mit beiden Korintherbriefen; in der Bezeichnung ſeiner Leſer Aehnlichkeit, und Abweichung in der Form von den andern Briefen, aber dieſe Aehnlichkeit doch keinesweges bis zur völligen Uebereinſtimmung getrieben; die Weglaſſung des Timotheus in unſerm Briefe ein Zeichen der Aechtheit. Paulus konnte Gründe haben, ihn nicht zu nennen, und für ihn war keine Nöthigung irgend wie, ſeinen Namen beizufügen; aber ein Betrüger ließ ihn gewiß nicht weg; denn er mußte der Frage nach dem Grunde der Weglaſſung ausweichen.

Hierauf folgt die Stelle I, 3—14., welche unſer Brief mit keinem andern gemein hat, und welcher im Koloſſerbriefe nichts entſpricht. Hier alſo gewiß keine Erweiterung von dieſem, ſondern etwas ganz eigenes, nehmlich die Dankſagung für die Segen des Chriſtenthums überhaupt, die ſich zu den vorhandnen Umſtänden ſehr wohl paßte, auf die aber der Nachahmer, mochte er nun die übrigen Briefe kennen, oder nicht, unmöglich fallen konnte. Und da er nun hier ſo ganz ſich ſelbſt überlaſſen war, wie ging es zu,

daß er, der ja kein Schüler des Ap. war, doch so vollständig in paulinischem Geiste schrieb, wie wir es im Commentar gefunden haben, und auch nicht in Einem Gedanken sich als Fremder verräth? Doch zwei Stellen zeigt uns die Vergleichungstafel, welche mit dem Kolosserbriefe übereinkommen, nehmlich V. 7. mit Kol. I, 14. und V. 10. mit Kol. I, 20. Das ist doch Etwas, ein Sechstel des ganzen Abschnitts. Es muß auch zugestanden werden, daß zwischen den zwei ersten Stellen eine große Aehnlichkeit in den Worten Statt finde; aber erstlich ist diese nicht sklavisch, sondern ganz angemessen der Entstehungsart, der Gedanke — der Hauptgedanke des Apostels — Einer, daher natürlich die Art des Ausdrucks ähnlich, aber mit kleinen, unwesentlichen Unterschieden; sodann der Zusammenhang durchaus verschieden, und es wäre ein fast undenkbares Verfahren, wenn der Fälscher zwar einen ganz selbstständigen Abschnitt geschrieben, in diesen hinein aber sich aus dem folgenden, den er nachahmen wollte, einen oder zwei Gedanken geborgt hätte; und endlich, wenn Uebertragung aus einem in den andern Statt gefunden hat, so müßte sie aus unserm in den Kolosserbrief geschehen seyn, denn in jenem steht die Stelle im natürlichsten Zusammenhang, in diesem störend mitten in den Satz hineingeschoben. An der zweiten Stelle besteht die ganze Aehnlichkeit in den, nicht einmal einerlei gestellten Worten τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, Sinn und Zusammenhang sind verschieden. Diese Worte aber, lag nicht ihr Gebrauch ganz wo anders, nehmlich seit Genes. I, 1. im Hebraismus begründet?

Folgt der Abschnitt, welcher bei uns von I, 15 — III, 21., dort von I, 3 — II, 24. reicht, hier 52 Verse, dort 50, also an Umfange ziemlich gleich. In diesem werden uns achtzehn Stellen, also ein Drittel des Ganzen, parallelisirt. Soll nun aber die darauf gegründete Beschuldigung wohl begründet seyn, so darf erstlich die Aehnlichkeit nicht nur in einzelen Wörtern bestehn, und Stellen wie I, 18. K. I, 28. I, 21. K. I, 16. II, 1. K. I, 24. II, 7. K. I, 23. können gar nicht in Betrachtung kommen; ferner muß wirkliche Erweiterung, wortreiche, d. h. überflüssige Erweiterung Statt finden, also entweder die Gedanken selbst in mehreren Worten ausgedrückt seyn, oder die übrigen, nicht ähnlichen Stücke nichts Eigenthümliches, sondern eine bloße Erweiterung enthalten;

es müſſen endlich die ausgehobnen Stellen weder in ihren Zuſammenhang natürlich paſſen, noch ihrem eignen Zwecke dienen, ſondern bloße Zuſammenſtoppelungen darbieten, etwa wie in dem ſogenannten Briefe an die Laodicener, den Jeder geleſen haben muß, um über eine Behauptung, wie die von de Wette, richtig urtheilen zu können. Nun bitte ich meine Leſer, da ich der nothwendigen Kürze wegen die Vergleichung nicht anſtellen darf, einmal folgendes Verfahren anzuſtellen: Erſtlich aus beiden Briefen neben einander die Gedankenreihe ſorgfältig auszuſchreiben, dann ſich die ähnlichen Stellen zu notiren, und auf ihre Anordnung wohl zu achten, hierauf ſich zu fragen, was die unähnlichen in unſerm Briefe enthalten, und wie es mit der Richtigkeit der Gedankenfolge im ganzen Abſchnitt ſteht, auch wie es komme, daß von dem dem Koloſſerbriefe eigenthümlichen warnenden Theile in unſern Brief nichts überging? Und finden ſie dann nicht, daß der Abſchnitt in unſerm Briefe zwar, wie die vorhandnen Umſtände es mit ſich brachten, einige Aehnlichkeit in Worten und Gedanken habe, aber bei aller dieſer Aehnlichkeit doch die größte Selbſtſtändigkeit, nichts von abſichtlicher Nachahmung, nichts was durch die Umſtände und den gleichen Zweck ſich nicht erklärte; finden ſie da, wo de Wette keine Aehnlichkeiten nachgewieſen hat, nicht ſtatt Erweiterung und Zerdehnung des dort kurz geſagten lauter eigne Gedanken, finden ſie keine gute Ordnung, keine natürliche Gedankenfolge, finden ſie eine Spur der Zuſammenſtoppelung eines Nachahmers wie im Br. an die Laodicener: ſo will ich mich nicht widerſetzen, ſie mögen, ohne weder auf den pauliniſchen Geiſt der einzelen Gedanken zu achten, noch Antwort gegeben zu haben, woher denn der Stoppler das Uebrige alles nahm, was nicht im Koloſſerbriefe ſteht, ohne die kleinſte Rückſicht auf den hohen Schwung der Rede, auf die deutlichen Spuren der ächt pauliniſchen Geſinnungen zu nehmen, die wir darin gefunden haben, als wir oben den Brief betrachteten, dies ſchöne Werk einem Pfuſcher, einem Fälſcher, einem geiſtesarmen Stoppler beilegen. Wenn aber von allem das Gegentheil, dann möge eben dieſer Abſchnitt ſie belehren, daß eine Kritik, die um ſolcher Aehnlichkeiten willen den Brief verwirft, unmöglich die rechte, die wahrhaft höhere Kritik ſeyn könne.

Wir gehen zum zweiten, paränetiſchen Theile über, um hier vielleicht zu finden, was wir finden ſollen. Wir müſſen ein wenig ins Einzele gehn. Mit IV, 1—4. werden zwei Stellen paralleliſirt, Kol. I, 10. III, 12—15. Aber nun bitte ich den Leſer zu urtheilen, wo hier die Nachahmung, wo die Erweiterung zu finden ſey. Wäre denn wirklich der, welcher die bisherigen drei Kapitel zu ſchreiben vermochte, genöthigt geweſen, für dieſe vier Verſe ſich einzele Wörter — denn nur in ſolchen beſteht die Aehnlichkeit — aus dem andern Briefe zu borgen? Oder wollen wir darum unſern Brief für unächt erklären, weil hier wie dort zur Sanftmuth, Demuth, Liebe, ermuntert wird? Wo iſt denn ein Brief, in dem dies nicht geſchähe? Und wenn hier der Verfaſſer ſo geiſtesarm war, wo nahm er denn die herrliche Stelle V. 5—14. her, für welche der Koloſſerbrief doch gar nichts bot, auch nicht ein Wort für die Vergleichungstafel? Und dann wieder im herrlichſten Fluſſe begeiſterter Rede fiel ihm wahrſcheinlich ein, Kol. II, 19. ſtehen einige Phraſen, mit denen er ſich ſchmücken und ſo V. 15. 16. vollends hinausbringen könne? Dann muß er ſich wieder gerafft haben, da es ihm gelang, V. 17 — 19. die von ſo tiefer Kenntniß des Menſchen zeugende Schilderung der Heidenwelt zu zeichnen, ohne ſich mehr als aus Kol. III, 5. die zwei Worte ἀκαθαρσία und πλεονεξία zu entlehnen; denn dorther müſſen ſie natürlich ſeyn, wo hätte er ſonſt ſie finden ſollen? Sogleich aber verläßt er wieder ſein Original, und bahnt ſich V. 20. 21. einen ganz eigenen, und ſowohl an ſich ſehr guten, als auch für einen Brief, wie wir ihn oben kennen lernten, ſehr zweckmäßigen Uebergang zu der Stelle V. 22—24., wo er ein allerdings Kol. III, 9. 10. ähnliches Bild vorträgt, doch ſo, daß die Ausarbeitung im einzelen ſich bedeutend davon unterſcheidet, ſo wie dies wohl geſchehen konnte, wenn Ein und derſelbe Verfaſſer, vertraut überhaupt mit dem Gedanken der ſittlichen Erneuerung, die nur durch Bilder beſchrieben werden kann, kurz hintereinander dieſen wichtigen Gegenſtand berühren wollte. Die Hauptzüge des Bildes blieben gleich, in der Ausmahlung, wo ein Nachahmer treu abgezeichnet hätte, ändert er bald hier bald da, weil er nicht abſchreibt, ſondern aus Einem Quell des Geiſtes ähnlichen Fluß hervorgehn läßt. Sobald aber dies geſchehen iſt, hört auch die Aehnlichkeit

wieder auf, und es macht wirklich Mühe, an einen Nachahmer zu denken, wenn man in dem ganzen Abſchnitte von IV, 25 — V, 2. auf der Vergleichungstafel nur einige Wörter ſieht, nicht etwa ſeltene, nur dieſen zwei Briefen eigene, ſondern die allergewöhnlichſten, außerdem aber Conſtruktionen, und Formen der Gedanken durchweg verſchieden, mit Ausnahme des Einen, ſo nahe liegenden, ὁ θεὸς ἐν Χ. ἐχαρίσατο ὑμῖν. Noch viel ärmer iſt die Tafel V, 3—6., und muß Kol. III, 5. zum dritten, V. 8. zum ſechſten Male wieder bringen, um nur Etwas aufzufinden. Ein ganz wörtlich einſtimmender Gedanke iſt V. 6. Kol. III, 6. anzutreffen. Von V. 7 — 14. wieder nicht der leiſeſte Anklang, V. 15 f. mit K. IV, 5. im Gedanken allerdings, auch in dem Ausdrucke ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν übereinſtimmend, in der übrigen Form aber ganz verſchieden; ein Gleiches gilt von V. 19 f. Kol. III, 16 f. Und bei dieſem allen iſt nicht zu vergeſſen, daß wir Ermahnungen haben, wie ſie jeder chriſtlichen Gemeine geſchrieben werden mußten, daß, wenn Paulus beide Briefe ſchrieb, er in beiden eben dieſe gleich nothwendig finden mußte, und daß zu großen Verſchiedenheiten weder ein Grund obwaltete, noch die Möglichkeit vorhanden war. Noch mehr aber gilt dies von den ganz ſpeciellen Ermahnungen an Eheleute, an Eltern und Kinder, an Sklaven und Herren; daher wir uns nicht darüber wundern können, hier die Aehnlichkeit bedeutender zu finden. — So, wenn wir ganz unbefangen urtheilen wollen, und zumal beſtändig den Geſichtspunkt feſthalten, daß wir nur die Wahl haben, entweder unſern Apoſtel ſelbſt, oder einen abſichtlichen Betrüger als Verfaſſer anzunehmen, werden wir in den vorhandenen Aehnlichkeiten, weit eher, wie Guerike [34]) richtig bemerkt, einen Beweis für die Aechtheit unſers Briefes als einen Grund zur Bedenklichkeit dagegen anzutreffen meinen. Blicken wir nun vollends auf die ſelbſtſtändige Abrundung des Ganzen, auf die gute, von aller Stoppelei weit entfernte Anordnung der Theile, auf die Menge der Unähnlichkeiten, und die vielen unſerm Briefe allein angehörigen Stellen, und ſtellen wir uns die Frage auf, woher denn der, welcher dort

34) Beiträge S. 109. Vgl. Hemſen S. 630. Schott. S. 260. 282—286.

nur nachgeahmt haben ſoll, hier geſchöpft haben könne? und finden wir hier nur Eins von Zweien möglich, entweder aus ſich ſelbſt, oder aus andern Briefen des Apoſtels, und doch in keinem der auf uns gekommenen eine einzige Stelle, die er auch nur ſcheinen könnte abgeborgt zu haben, und bedenken wir, daß es doch höchſt unwahrſcheinlich ſey, anzunehmen, daß er grade nur ſolche Briefe copirt haben ſolle, welche verloren ſeyen, und daß doch aus dem eignen Geiſte eines elenden Fälſchers wahrlich das nicht hervorgehn konnte, was der Brief eigenes hat: ſo werden wir uns in unſerm Urtheile, die Aehnlichkeiten gehen nicht aus Betrug, ſondern allein aus gleichzeitiger Abfaſſung hervor, auch hierdurch ſehr beſtärkt finden.

8.

Fortſetzung. Sprache des Briefes.

Doch auch dies giebt de Wette noch nicht zu, vielmehr findet er in unſerm Briefe einen „breiten Wortreichthum im Vergleich mit der reichen Kürze des an die Koloſſer," und auch in der Schreibart „Manches, was dem Apoſtel fremd iſt." Dies müſſen wir prüfen, und dabei überhaupt von der Sprache des Briefes reden. Zuerſt bemerke ich, daß er urſprünglich griechiſch geſchrieben iſt. Zwar haben Bolten 35) und Bertholdt 36) auch hier wieder Spuren aramäiſchen Urſprungs in Ueberſetzungsfehlern entdecken wollen, allein mit welchem Rechte zeigt ſich bald. Die Stellen ſind V, 26. 27. VI, 4. Die erſte betrifft ἐν ῥήματι, und die Zuſammenfaſſung ἐν ῥ. ὕδατος, die im Comm. ſchon zurückgewieſen worden iſt. In der zweiten ſoll das zum Bilde nicht paſſend ſcheinende ῥυτὶς durch falſche Ueberſetzung von קְמָט, welches Runzel und Flecken bedeute, entſtanden ſeyn. Ich glaube aber, daß man bei einem Bilde wie das dortige, nicht ſo übertrieben ängſtlich deuten dürfe, bemerke auch, daß in dem Satze, worin ῥυτὶς ſteht, das Bild viel weiter geworden, und die Reinigung nicht mehr Hauptvorſtellung iſt. Endlich VI, 4. ſoll παροργίζειν

35) Boltens Ueberſ. der neuteſt. Briefe, Th. 2. Vorb. S. XXIX. Nicht ſelbſt geſehn.

36) Einleitung S. 2833 f.

aber wenigſtens nicht erwieſen werden kann. Was aber den Vergleich mit dem Koloſſerbriefe anlangt, ſo weiß ich nicht, ob de Wette die Stellen meint, welche der Brief mit ihm gemein hat, oder die ihm eigenthümlichen, denn er ſelbſt ſpricht die Beſchuldigung nur aus, und beweiſt ſie nicht. Wenn jene, ſo iſt es theils nicht durchaus wahr, theils, wiefern es wahr iſt, erklärt es ſich leicht aus dem Zweck des Briefes, zumal bei der Annahme, daß P. auch in Koloſſä dieſen Brief geleſen wiſſen wollte. Da wir durchaus nicht wiſſen, welcher von beiden der frühere ſey, und die Meinungen hierüber ſo ſehr getheilt ſind, ſo will ich zur Erklärung dieſes Umſtands hierauf gar nicht Rückſicht nehmen. Meint aber de Wette die andern Theile des Briefes, ſo weiß ich nicht, mit was er ſeine Behauptung ſtützen will. Wenigſtens müßte dieſe Vergleichung mit jedem andern Briefe eben ſowohl angeſtellt werden.

Doch während er uns hier ohne allen Beweis gelaſſen hat, belegt er das Fremde in der Schreibart mit Beiſpielen. Dahin rechnet er erſtlich „mehrere einzeln ſtehende oder ungewöhnlich gebrauchte Wörter," von denen er dann ein kleines Verzeichniß giebt. Ich glaube aber nicht beſſer darthun zu können, wie wenig dies als Beweis der Unächtheit gelten könne, als indem ich aus dem von ihm nicht angefochtenen Koloſſerbriefe ein Gegenverzeichniß liefere. Da finden ſich im erſten Kapitel: V. 5. προακούειν, Gegenſtück zu προελπίζειν. 7. u. IV, 7. σύνδουλος. 10. ἀρέσκεια. 11. δυναμοῦν. κράτος τ. δόξης als Gegenſt. z. κρ. τ. ἰσχύος. 12. μερὶς τοῦ κλήρου. 13. υἱὸς τ. ἀγάπης. 18. ἀρχὴ von Chriſtus geſagt. 22. σῶμα τῆς σαρκός. 24. ἀνταναπληροῦν, und θλίψεις τοῦ Χριστοῦ. Im zweiten: V. 3. ἀπόκρυφος. 4. παραλογίζεσθαι, und πιθανολογία. 5. στερέωμα. 8. συλαγωγεῖν und φιλοσοφία. 9. θεότης und σωματικῶς. 11. ἀπέκδυσις. 14. ἐξαλείφειν, χειρόγραφον, ὑπεναντίον, αἴρειν ἐκ τ. μέσου, προσηλοῦν. 15. u. III, 9. ἀπεκδύεσθαι und δειγματίζειν.

---

verba prolata, verba autem priora quaeque subsequentia premant, urgeant, obruant. Eine etwas ſchwülſtige, aber völlig wahre Darſtellung des wahren Habitus dieſes Briefes. S. auch Hänlein S. 440. Eichh. S. 278 f. Hemſen S. 623. 631. Guerike S. 109 f.

17. σκιὰ u. σῶμα als Gegensatz. 18. καταβραβεύειν, θρησκεία, ἐμβατεύειν, νοῦς τῆς σαρκός. 20. δογματίζεσθαι. 21. θιγγάνειν. 22. ἀπόχρησις u. ἔνταλμα. 23. ἐθελοθρησκεία, ἀφειδεια, πλησμονή. Die beiden übrigen Kapp. geben etwas weniger, der erste an die Korinther eine fast unglaubliche Menge, und so ein Jeder das Seinige. Die von de Wette angeführten Belege sind von Guerike (S. 111—113.) und Hemsen (S. 633—635.) gehörig geprüft worden; ich selbst aber habe mirs im Commentar angelegen seyn lassen, jeden einzelen Ausdruck eben in dieser Hinsicht zu beleuchten, und hoffe daher, daß meine Leser sich entweder dort bereits von der Grundlosigkeit jener Beschuldigung überzeugt haben, oder bei Vergleichung der von de Wette gerügten Wörter und Reden mit dem, was ich dort gesagt, bald von der Unzulänglichkeit solcher Stellen zum Beweise der Unächtheit überzeugen werden; will mich daher hier nicht wiederholen, sondern spreche nur noch das bestimmte Urtheil aus, in der Sprache des Briefes liege nichts, was einen andern Verfasser verrathe, als den, der sich im Briefe zweimal nennt, den Apostel Paulus.

9.

Paulinischer Charakter des Briefes.

Endlich auch in Bezug auf die Denkart des Verfassers glaubt de Wette in unserm Briefe Manches gefunden zu haben, „was dem Apostel fremd ist, oder seiner nicht recht würdig scheint;“ und allerdings, fände sich dergleichen, so würde ich hierin ein entscheidendes Argument gegen die Aechtheit anerkennen. Denn eines Theils hatte die Denkart des Apostels eine solche Festigkeit gewonnen, daß man mit Sicherheit annehmen kann, er müsse sich in allem, was wesentlich war, überall gleich bleiben; andern Theils aber muß er uns aus seinen Briefen so bekannt geworden seyn, daß uns ein Urtheil darüber, ob ein Gedanke von ihm ausgegangen seyn könne oder nicht, wirklich zusteht. Zeigten sich also in unserm Briefe entweder Ansichten, welche mit seiner theologischen Grundansicht, oder Gesinnungen und Gefühle, welche mit seiner sonstigen Sinnesart, oder Gemüthsbewegungen, welche mit seiner Gemüthsart nicht in Uebereinstimmung gebracht, oder daraus erklärt

Stellen, die man nur etwas schärfer anzusehen braucht, um zu finden, wie P. sie nicht schreiben konnte, wenn er nicht die Dämonen erstlich in der Nähe, und sodann zahlreich und mächtig wirkend dachte, also als eine ἐξουσίαν ἐνεργουμένην ἐν τῷ ἀέρι, wofür dann auch ἐν τ. ἐπουρανίοις gesetzt werden möchte, wiefern auch darunter hier nur der Lufthimmel zu verstehen ist 40). — Was in II, 20. ἐποικοδομηθέντες — προφητῶν, III, 5. ὡς νῦν — πνεύματι Anstößiges liege, ist schwer zu errathen, nur daß dort die ἀπ. καὶ προφ. und hier die ἅγιοι unterstrichen sind, läßt vermuthen, es soll eine Andeutung darin liegen, daß der Verf. selbst kein Apostel sey, und durch diese Ausdrücke sich verrathe. Ich begreife aber nicht, warum einmal P. nicht auch von den Aposteln überhaupt etwas behaupten durfte, wenn zumal die Gemeinen, an die er schrieb, nicht von ihm selbst gegründet waren, wozu kommt, daß für seine Leser die Sache viel erhabener erscheinen mußte, wenn er von dem Grunde sprach, den die Apostel sämmtlich, ja die Propheten schon, als von dem, den er selbst gelegt. Und warum die App. nicht ἁγίους nennen, was die Bezeichnung aller Christen war? Es geschieht sonst nirgends. Aber wo spricht er denn sonst von ihnen so, daß ein solches Beiwort passen möchte? — III, 4. πρὸς ὃ — τοῦ Χριστοῦ ist in den Umständen des Briefes so begründet, daß es nicht die kleinste Bedenklichkeit erregen kann. Das ächt Paulinische der Stelle III, 10. ist schon im Comm. nachgewiesen worden. Bei III, 15. hätte eine Erklärung hinzugefügt werden müssen, um uns zu lehren, was in der Stelle anstößiges liege, ich vermag nichts darin zu finden, wie ich sie verstehe. Ueber V, 2. s. d. Comm. In IV, 8 ff. finde ich nichts, was einen fremden Verf. verriethe, da der wahre historische Paulus nicht selten Schriftstellen braucht, denen wir die Beweiskraft absprechen müssen. Die allegorische Darstellung des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche ist zu schön, als daß ich sie seiner unwürdig nennen möchte. Ob die Ermahnungen IV, 28. V, 18. zart oder unzart sind, weiß ich nicht; aber das weiß ich, daß, wenn sie nöthig waren — und welche wären allenthalben nöthiger? —,

40) Guerike S. 114. und Hemsen S. 635. führen auch Röm. VIII, 38. 1 Kor. X, 20 f. XV, 24. Kol. II, 15. 1 Tim. IV, 1. an.

nicht darnach zu fragen war, wie zart sie wären, d. h. eigentlich, wie zart sie unserm heutigen Geschlecht erscheinen würden; weiß auch, daß P. wo es Noth thut, gar kräftige Ausdrücke, und in seinen Rügen einen großen Ernst anwendet.

Dies sind nun aber alle gegen die Aechtheit des Briefes aufgestellte Bedenklichkeiten. Ich weiß nicht, ob mir es gelungen ist, ihre Unhaltbarkeit darzustellen; ich für mein Theil kann ihnen kein Gewicht beilegen, sondern finde mich gedrungen, in Hemsens Urtheil (S. 638.) einzustimmen, sie seyen „aus einer gewissen Neigung zu einer hyperskeptischen Kritik hervorgegangen, und vermögen die sowohl durch geschichtliche Zeugnisse als durch innere Gründe verbürgte Aechtheit unsers Briefes nicht zu erschüttern oder wankend zu machen." Auch Schott ist von derselben völlig überzeugt, Ulsteri auch in der neuen Ausgabe seines Lehrbegriffs noch nicht fest genug.

10.

Ort und Zeit der Abfassung.

Ist nun der Brief ohne Zweifel ächt, so haben wir über die Zeit seiner Abfassung nur soviel Sicheres: 1) er ist ziemlich zugleich mit dem an die Kolosser geschrieben, und durch denselben Boten, nehmlich Tychikus, abgesandt, 2) bei seiner Abfassung war Paulus ein Gefangener, ging aber noch mit Hoffnungen um, und hielt es für möglich, daß er noch ferner das Evangelium verkündigte (IV, 1. VI, 19. 20.). Nun wissen wir von keiner Gefangenschaft des Apostels, die lange genug gewährt hätte, um ihn zur Abfassung von Briefen zu veranlassen, als von der einen, die in Jerusalem begann, dann in Cäsarea länger als zwei Jahre währte, und endlich in Rom für uns abgebrochen wird, ohne daß wir etwas Zuverlässiges von ihrem Ende wissen. Ist also der Brief innerhalb der Periode geschrieben, welche von der Apostelgeschichte umfaßt wird, so kann es nur in dieser Gefangenschaft geschehen seyn, und zwar, da man in Jerusalem ihn gewiß eben so wenig schreiben ließ, als er zu schreiben gesonnen seyn konnte, oder, wenn er es that, seiner kürzlich geschehenen Festsetzung und dabei überstandenen Gefahr keine Erwähnung gethan haben würde, so kann der Brief nur entweder in Cäsarea oder in Rom geschrie-

ben worden ſeyn. Für Rom ſtimmen bei weitem die meiſten Ausleger und Geſchichtsforſcher, und beſtimmen dann das Jahr je nach der Eigenthümlichkeit ihrer apoſtoliſchen Chronologie, 61 oder 62, 63 oder 64. Erſt in neuſter Zeit hat Schulz [41]), dem Schott (Isag. §. 66.) ſich angeſchloſſen hat, es für gerathener gehalten, beide Briefe, ſammt dem an Philemon, gar nicht in Rom, ſondern ſchon in Cäſarea, und zwar noch vor der Zeit geſchrieben anzunehmen, wo Paulus an den Kaiſer appellirte. Ich weiß nicht, ob es möglich ſeyn ſollte, etwas Beſtimmtes darüber auszumachen, und will, da die Sache, um gründlich erörtert zu werden, einer längeren Unterſuchung bedürfen würde, auf das richtige Verſtehen des Briefes aber gar keinen Einfluß hat, ſie hier ganz auf ſich beruhen laſſen. Sie eignet ſich beſſer für eine andre Gattung von Schriften.

41) In den theol. Studien u. Krit. 1829. Heft 3. Ich habe dies Heft nicht benutzen können.

Theologiſche Auslegung

des

pauliniſchen Sendſchreibens

an die

Coloſſer.

Herausgegeben

von

Wilhelm Böhmer,

Doct. der Theol., ordentl. Profeſſor in der evangel. theol. Facultät zu Breslau, ordentl. Mitgliede der hiſtor. theol. Geſellſchaft zu Leipzig.

„Οὐδὲ — ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.“

Epistl. ad Diognet..

Breslau,

im Verlage bei Joſef Max und Komp..

1835.

Seiner Majestät

dem

Könige von Preussen

FRIEDRICH WILHELM

DEM DRITTEN

dem

erhabenen Beförderer

der in der heiligen Schrift gewurzelten
Religionswissenschaft.

Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster, Allergnädigster König und Herr!

Allerhöchst Ihrem in Gott ruhenden und glorwürdigen Vorfahren, dem Könige Friedrich Wilhelm I. gleich, welcher die Zueignung des Dr. Langeschen Werkes: „Apostolisches Licht und Recht d. i. Erklärung der sämmtlichen apostolischen Briefe," genehmigte, haben Ew. Majestät die Gnade gehabt, zu gestatten, daß ich Allerhöchst Ihnen meine Auslegung des paulinischen Sendschreibens an die Colosser widme.

Ich beehre mich daher, Ewr. Majestät diese Schrift zu Füßen zu legen, indem ich in stiller Brust den Wunsch hege, daß selbige außer dem wissenschaftlich theologischen Elemente, welches ich in ihren Zeilen angestrebt habe, wenigstens einige Spuren jenes christlich religiösen Geistes enthalte, der das beseelende Princip der Handlungen Ewr. Majestät bildet, und durch welchen diese für Allerhöchst Ihre zahlreiche Völker so segensreich werden!

In tiefster Devotion verharre ich

Ewr. Majestät

allerunterthänigster, treugehorsamster

Wilhelm Böhmer.

Breslau, am 1. November 1834.

Vorrede.

„Hominibus inest secundum naturam humanam, verum investigare, quod ad studium cognitionis et scientiae trahit, et inquirendi infundit cupiditatem.“

Ambrosius.

Da ich meiner Isagoge in epistl. ad Coloss., Berol. 1829, eine Auslegung des Passus I Col. 1—17 beigefügt, und Symbolas biblicas ad dogmaticen Christ. sive observationes in I Col. 18—23 Vratisl. 1833 edirt habe: so kann die Herausgabe eines Commentares zu diesem Briefe von meiner Seite manchem als etwas Ueberflüßiges erscheinen. Indeß sei mir erlaubt, zu bemerken, daß die exegetische Bearbeitung der Stellen I, V. 1—17 und V. 18—23 nur Vorarbeiten eines ausführlichen Commentares über den Gesammtbrief sind, und daß ich von sachverständigen Männern, welche diese Specimina gelesen und beurtheilt haben, aufgemuntert bin, eine fortlaufende Erklärung der ganzen Epistel auszuarbeiten 1). Solches habe ich um so lieber versucht, als ich die Zuversicht gehegt, daß, um mich eines Ausdruckes des Jacobus (III Br. 15)

1) Vgl. die geehrten Recensenten der Symbolae caet. in der leipz. Liter. Zeit., Maiheft 1833, und im theol. Liter. Blatt zur allg. Kirchenzeit., vom 2. Aug. 1833.

zu bedienen, „die Weisheit, die von oben herab kommt," und deren demüthiger Jünger zu sein ich mich bemühe, mir auch rücksichtlich derjenigen Stellen, deren Interpretation von mir bereits veröffentlicht ist, einige neue Aufschlüsse mittheilen würde. Wenigstens ist von mir in vorliegendem Commentare die Exegese dieser Stellen völlig umgearbeitet, d. h. nicht bloß Unnöthiges ausgelassen und Unrichtiges emendirt; sondern auch vieles Richtige, was darin gesagt ist, gestrichen, und Anderes, was außerdem erforderlich schien, hinzugefügt worden. Eine historisch-critisch-theologische Einleitung dem Commentare vorauszuschicken, habe ich nicht für nöthig erachtet, weil ich eine solche in lateinischer Sprache früher an's Licht gestellt hatte, „worin (nach dem Urtheile Bährs)[1]) sich alles Hierhergehörige vollständig beisammen findet."[2])

---

1) Siehe dessen in mancher Beziehung schätzbaren Comment. üb. den Br. Pauli an die Col., Basel 1833, Vorw. S. V.

2) Da indeß seit dem Erscheinen meiner Isagoge manche neue, wenn auch darum noch nicht richtige, Ansichten in Betreff der Einleitung in den Colosserbrief vorgetragen sind: so habe ich geglaubt, selbige, soviel es der Zweck meines Buches, ein Comment zu dem Briefe zu sein, erlaubte, berücksichtigen zu müssen, was durch die beiden Anhänge des Comment. documentirt wird. Die gelehrte, in diesem Jahre ed., commentatio Rheinwalds de pseudodoctorib. colossensibus ist mir zu spät zu Händen gekommen, als daß ich ihrer Beurtheilung einen dritten Anhang hätte widmen können. Doch inwiefern Rheinwalds Ansicht über die Falschapostel verwandt ist mit der flattschen, welcher zufolge die Irrlehrer ehemalige Essaeer gewesen sind, — Rheinwald fragt p. 18: „Nonne Ebionitismi sublimioris quasi stamina et prima molimina, ideoque Essaeorum, christianam ecclesiam ingredientium, prima vestigia in tentaminibus doctorum Colossensium occurrere statuamus?" — und die flattsche Hypothese in meinem Commentare mehrmals be-

Weil ich die historisch grammatische Interpretation für die Basis des richtigen äußerlichen Verständnisses der pauliniſchen Ausſprüche anſehe: ſo habe ich mich derſelben zunächſt befleißigt. Da aber dieſe Auslegungsweiſe zum inneren Verſtändniſſe, zur tieferen Erkenntniß der in dieſen Ausſprüchen enthaltenen göttlichen Glaubenswahrheiten, nicht ausreicht, indem nur das Verwandte Verwandtes, alſo bloß das Göttliche in uns das Göttliche außer uns auffaſſen kann: ſo habe ich außer der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation der chriſtlich religiöſen mich bedient, d. h. bei jener Exegeſe von dem Bewußtſein des in Chriſto Jeſu geoffenbarten Gottes mich leiten laſſen[1]). Daß dieſes Bewußtſein bei der gramm. hiſtor. Auslegung eben ſo lebendig als klar ſei, erſcheint mir um ſo nothwendiger, als nur derjenige Interpret, der von dieſem Bewußtſein ſich leiten läßt, im Stande iſt, in den bildlichen und zeitlichen Vorſtellungen, welche Paulus hie und

---

ſprochen iſt: ſo hat auch die rheinwaldſche wenigſtens indirecte Berückſichtigung in ſelbigem erfahren. Zur directen Berückſichtigung dieſes und manches anderen, die Iſagoge in die fragliche Epiſtel Angehenden, findet ſich vielleicht anderswo eine paſſende Gelegenheit.

1) Analoges haben frühere Theologen gewollt. Joh. Gerhard erklärt mit Recht: „requiri lucem Spiritus s. ad salutarem divinor. oraculor. intellectum," obſchon er beifügt: „per diligentem verbi tractationem Spiritum s. velle in nobis istam lucem accendere. Non — cogitandum est, prius a Spiritu s. immediatam e supernis illuminationem exspectandam esse, quam ad scripturas legendas, meditandas et perscrutandas accedamus, sed in scripturis ac per scripturas lux illa Spiritus s. quaerenda et impetranda," ſ. loc. theol. I. §. 57. Die letztere Idee iſt eine Antitheſis gegen Fanatiker und Enthuſiaſten.

Was das Verhältniß des Commentares zu denjenigen, die über den Colosserbr. früher erschienen sind, betrifft: so hat, was Glöckner (in der Vorrd. seiner Erklärung des Briefes an die Röm., Frankf. a. Main 1834,) über die Berücksichtigung anderer Meinungen in Commentaren geäußert, mich von der Bezugnahme auf andere nicht abschrecken können. Glöckner gesteht: ihm sei „von jeher nichts widerlicher gewesen, als sich durch die Menge der verschiedenen in den Comment. angeführten Meinungen und Erklärungen Anderer durchzuarbeiten. Er sei immer froh, wenn er eine solche vollgestopfte Anmerkung zu Ende gehabt; habe aber nachher gewöhnlich eben so viel gewußt, als vorher.“ Wenn fremde Erklärungen in keinem Puncte an die Wahrheit sich anschließen, und das Schriftverständniß durchaus nicht fördern: so ist ihre Aufhäufung auch mir widerlich 1), zumal in dem Falle, daß sie „nur die, für einen Erklärer etwas arge Blöße, nichts Eigenes sagen zu können, bedecken soll.“ Inzwischen wenn fremde Erklärungen, obschon sie unrichtig sind, an der Wahrheit hinstreifen, auf (wenigstens scheinbare) Gründe sich stützen, im Zeitverlaufe eine historische Bedeutsamkeit sich errungen haben, des Exegeten Geist vor Befangenheit des Urtheils schützen, und zur schärferen Auffassung der

1) Nichts besagende Auslegungen sind im Commentar übergangen. „Persequi quidem, quod quisque unquam vel contemtissimorum hominum dixerit,“ sagt Quintilianus in I instit. orat. 9, 16 etwas stark, wiewohl nicht ohne alle Wahrheit, „vel nimiae miseriae, vel inanis jactantiae est, et detinet atque obruit ingenia, melius aliis vacatura.“

Ideen des Paul., zur deutlicheren Entwickelung derselben nöthig sind: so habe ich solche in meinem Commentare angeführt, nicht in chaotischer Masse, sondern nach einer vernünftigen Disposition, nicht ohne eigenes Urtheil, sondern so, daß Critik von meiner Seite geübt ist. Wie in dem „Aburtheilen über fremde Ansichten ein Commentar über andere Commentare und häufig nur Trivialitäten über Trivialitäten" von Glöckner erkannt werden können, begreife ich nicht; denn das Urtheilen ist ja kein weitschweifiges Erklären, und eine wahrhaft theologische Critik ist über das Gemeine immer erhaben. Daß die Dr. Glöckner'n eingepflanzten „widrigen Eindrücke" gegen das fragliche Verfahren von Vielen getheilt werden, bezweifele ich, da gerade dieses Verfahren in vielen exegetischen Producten der neuern Zeit beliebt ist. So sind in Joh. Friedr. Flatts Vorlesungen über die Br. Pauli an die Philipp., Col., Thessalon. insbesondere Storrs Interpretationen z. B. des Colosserbr. nicht selten allegirt worden [1]). So ist Bährs Commentar zu selbigem, mit steter Berücksichtigung der älteren und neueren

---

1) Was den junkerschen Commentar betrifft: so folgt er allerdings bisweilen dem heinrichsschen, und manche Enarrationen, welche von Junker selbst ausgegangen sind, leiden an Willkühr. Indessen, abgesehn von dem einzelnen Guten, welches in der junkerschen Schrift vorhanden ist, so repräsentirt sie eine Richtung in der neutestament. Exegese, oder ist aus einer Richtung derselben hervorgegangen, die, obzwar nicht die gründlichste, noch in der Jetztzeit Anhänger hat, und welche nicht durch Ignoriren, sondern durch wissenschaftliche Bekämpfung gesteuert werden kann. Da Bähr den Nachahmer des Grotius, den Rosenmüller, berücksichtigt, so befremdet, daß er Junker nicht berücksichtigt.

Ausleger," wie schon das Titelblatt aussagt, bearbeitet, und Auslegungen andrer Episteln, die neuerdings an das Licht gestellt sind, der Raumersparniß wegen zu übergehen. Ich habe geglaubt, meine Achtung gegen Flatt, Bähr u. a. darin, daß ich ihre Expositionen aufführte und, wenn auch nicht immer approbirend, beurtheilte, an den Tag legen zu können. —

Als Casaubonus, der Vater, von Isaac Casaubonus, seinem Sohne, die critischen Noten, welche dieser zum Diogenes von Laerte ausgearbeitet, überkommen hatte, so lobte er zwar dieses Studium des Sohnes, fügte aber zu dem Lobe hinzu: „hoc scito, rem gratiorem te mihi facturum, si vel unum dictum s. scripturae, difficultatibus aliquibus obstructum, explicueris, quam si mille profanorum scriptorum loca depravata correxeris." Viele dicta; namentlich des ersten und zweiten Capitels des Colosserbr. sind, wie sie die speculativsten Wahrheiten der Christusreligion betreffen, so in der That „difficultatibus obstructa," und ich wünsche mit Bescheidenheit, daß es mir geglückt sein möge, das eine oder das andere richtig erläutert zu haben. Inzwischen verkenne ich, obschon ich mich ein Decennium lang damit beschäfftiget habe, den Sinn der Epistel zu erforschen[1]), die Mängel meines Commentares keineswegs, und werde für jeden

1) Im J. 1834 eröffnete ich meinen academischen Lehrcursus auf der Universität Berlin mit einer Vorlesung über den Brief an die Colosser, so daß ich bei der jetzigen Herausgabe meines Commentares wenigstens dem Bekannten: „nonum prematur in annum," s. Horat. de art. poet. v. 388, Genüge geleistet habe.

begründeten und freundlich belehrenden Tadel einer unrichtigen Interpretation, möge derselbe von orthodoxer oder von heterodoxer Seite kommen, ein offenes Ohr haben, eingedenk der treffenden Aeußerung des Seneca: „patet omnibus veritas, nondum est (tota) occupata, multum ex illa etiam futuris relictum est.“

Geschrieben zu Breslau am 4ten Sonnt. nach Trinit., 1834.

Der Verfasser.

Angabe der Sectionen,

worin die Epistel und die Exegese derselben zerlegt ist.

Erste Section	Cap. I, V. 1 — 2,	Seite 1 —	16.
Zweite Section	— — V. 3 — 11,	— 16 —	40.
Dritte Section	— — V. 12 — 14,	— 40 —	48.
Vierte Section	— — V. 15 — 20,	— 48 —	86.
Fünfte Section	— — V. 21 — 23,	— 86 —	97.
Sechste Section	— — V. 24 — 29,	— 98 —	136.
Siebente Section	Cap. II, V. 1 — 3,	— 136 —	153.
Achte Section	— — V. 4 — 7,	— 153 —	167.
Neunte Section	— — V. 8 — 15,	— 167 —	212.
Zehnte Section	— — V. 16 — 23,	— 213 —	265.
Eilfte Section	Cap. III. V. 1 — 4,	— 265 —	278.
Zwölfte Section	— — V. 5 — 17,	— 279 —	339.
Dreizehnte Section	Cap. III, 18 — IV, 1,	— 339 —	364.
Vierzehnte Section	Cap. IV, V. 2 — 6,	— 364 —	378.
Funfzehnte Section	— — V. 7 — 9,	— 379 —	384.
Sechzehnte Section	— — V. 10 — 14,	— 384 —	398.
Siebzehnte Section	— — V. 15 — 18,	— 399 —	410.
Erster Anhang, die Stelle II Col. 1 betreffend,		— 411 —	416.
Zweiter Anhang, die Partikel τὴν ἐκ Λαοδικείας in IV Col. 16 betreffend,		— 417 —	423.

Erſtes Kapitel
des Briefes an die Coloſſer.

Erſte Section. V. 1—2.

Der apoſtoliſche Autor macht die coloſſiſchen Chriſten als diejenigen Individuen namhaft, an welche er, verbunden mit dem Timotheus, dieſes Schreiben richtet, desgleichen ſpecialiſirt er die geiſtlichen Güter, welche er ihnen anwünſcht. (Die beiden erſten V., bemerkt Piſcator richtig, enthalten τὰ πρὸ τῆς ἐπιστολῆς, diejenigen Dinge, welche dem Briefe, den man ſchreibt, vorausgeſchickt zu werden pflegen.)

V. 1.

Daß vor dem *Παῦλος* der Artikel nicht gefunden wird, darf Niemanden befremden; denn, wenn ein nomen proprium z. B. in den Inſcriptionen von Briefen, zum Erſtenmale aufgeführt wird, ſo wird der Artikel vor dieſem nomen ausgelaſſen. So lehrt bereits Winer S. 49 Anmk. 2. der Grammat. des neuteſt. Sprachidioms, 2ter Aufl. Mit der Unterſuchung, auf was für Weiſe und warum dem Saulus der Name Paulus zu Theil geworden ſei, ſoll ſich Chryſoſtomus, das ausgezeichnete „Licht" der Kirche (ſ. das 3te Buch der Briefe des Nilus, 279) drei Tage lang beſchäfftigt haben; indeſſen da dieſer Gegenſtand ſo gar häufig enucleirt iſt [1]): ſo dürfen wir von der Unterſuchung deſſelben hier wohl abſtrahiren.

---

2) Man vergl. des Flacius gloss. super epist. Pauli ad I Rom. 1; des Petr. Ravanellus bibliotheca sacra seu thesaurus scripturae canonis-

ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ lautet die recepta. Zwar liefert die lachmannsche Edition des Neuen Teſt. Χριστοῦ Ἰησοῦ. Doch dürfte dieſe Lesart den Vorzug vor der recepta nicht verdienen; denn ſie ſtützt ſich bloß auf die philoxen. Verſ., F G, die latein. Verſ. von D und einige andere von Wetſtein allegirte critiſche Auctoritäten, und iſt der pauliniſchen Sprachweiſe weniger angemeſſen, als die recepta, indem Ἰησοῦ Χριστοῦ bei ἀπόστολος auch in I Cor. 1, 1; II Cor, 1, 1; I Epheſ. 1; I Timth. 1, 1; II Timth. 1, 1; I Tit. 1 ſich findet. Wie theuer, wie angenehm dieſer Name auch in ſeiner Vereinzelung dem Heidenapoſtel geweſen ſei, erhellt aus dem Umſtande, daß er als Briefſteller den Namen Ἰησοῦς 217 mal, den Namen Χριστὸς 419 mal im Munde führt. Das Ἰησοῦ Χριστοῦ in ſeiner Verbindung mit ἀπόστολος braucht nicht der genitivus objecti zu ſein, als wolle Paulus damit ſagen: „er halte ſich für verbunden und ſey beſtellt, dieſe große Wahrheit, daß Jeſus der verheißene Chriſt ſey, zu verkündigen, und die ganze Heilsordnung deſſelben bekannt zu machen, auch Jedermann zur Annehmung derſelben einzuladen, alle ſeine Kraft und Zeit darauf zu verwenden und ſich ſeinem Dienſt aufzuopfern:“ Worte, genommen aus der von Semler zu Halle 1761 herausgegebn. Siegm. Jac. Baumgartenſchen Auslegung der beiden Br. St. Pauli an die Corinth. Denn die Stellen I Cor. 2, 2; 3, 11; XX Joh. 31, welche Baumgarten ſeinen Worten beigefügt hat, ſind keine Beweiſe für dieſe Auslegung unſerer Geſammtphraſe, weil in ihnen das Ἰησ. Χριστ. nicht mit ἀπόστολος zuſammengeſtellt iſt. Wir können das Ἰησοῦ Χριστ. in I Col. 1. ganz gut als genitiv. subjecti oder causae begreifen: Paulus ſtellt ſich dar als einen Mann, der von Jeſu Chriſto (nach XXVI Act. 17 inſonderheit zu den Helden) ausgeſendet ſey, um, wie aus XXVI Act. 18 hervorgeht, die Gei-

cae amplissimus, ed. Genev. a. 1560, sub v. Paulus; des Franc. Gomar. analysis et explicatio epistolae ad Roman. pag. 385, enthalten in ſeinen operib. theologic. omnib., Amsteld. a. 1664; das Novum Testamt. cact. cum paraphrasi et annotat. Hammondi, ed. a. Clerico, Francof. a. 1714, pg. 539; Joh. Gaue's dissert. de Paulo binomini ad Act. XIII, 9, ed. Jen. a. 1667, um andere Schriften, welche jenes Object berühren, zu übergehen, z. B. Altingii opera, tom. III, pg. 3; Balduini annot. in epist. ad Roman.

stesangen derselben zu eröffnen, um sie von der Finsterniß, d. h. der Unwissenheit in den göttlichen Dingen, dem Aberglauben und der Sünde zu dem Lichte, d. h. zu der wahren Gotteserkenntniß und Heiligkeit, und von der Gewalt des Satans zu Gott zu bekehren, damit sie empfangen die Vergebung ihrer Sünden u. s. w. Daß Paulus in den Inscriptionen der Br. an die Col., Corinth., Galat. (vgl. auch den Petrus in I Br. 1, 1) auf seine hohe Dignität die Leser aufmerksam macht, hat wohl darin seinen Grund, weil er die Leser veranlassen will, seine Doctrin zu billigen, auf ihr Inneres einwirken zu lassen, sich derselben gemäß zu verhalten [1]). Hätte er das ἀπόστολ. Ἰησ. Χριστ. seinem Namen nicht beigefügt, wie leicht hätte dieser und jener seine Lehre, als die Lehre eines gewöhnlichen Christenthumspredigers, gering schätzen können! — Cicero giebt sich in manchem Briefe das Prädicat imperator in der Inscription, obschon aus anderem Grunde!

διὰ θελήματος Θεοῦ. Darüber, daß der Genitiv Θεοῦ ohne einen vorgesetzten Artikel erscheint, vgl. Winers Grammt. ꝛc. S. 37 des 2ten Bändch. Der vorausgeschickte Terminus Ἰησοῦ Χριστοῦ zeigt: es sei bei dem Θεοῦ an die väterliche Gottheit zu denken! Διὰ deutet Gomarus von dem efficiens princeps, obschon die Urbedeutung der Präposition „per, vermittelst" worin selbige dem ב der Hebräer (s. XII. numer. 2) entspricht, sich einigermassen festhalten läßt. Indem Paulus sich den durch einen besonderen Rathschluß Gottes des Vaters zum Apostel Erkornen nennt: so ist seine Rede ponderoser, als wenn er blos geäußert hätte: Gott habe nicht gehindert (μὴ κωλύειν), daß er von Jesu zum Apostel vocirt sei. Das θέλημα ist ein Medium des paulinischen Apostolats. Gott selbst ist das Urprincip des Apostolats [2]) und des θέλημα!

1) Augustinus sagt zum 130. Psalm mit Wahrheit: „in ecclesia nomen Pauli vigere magis, quam coapostolorum ejus." Wenn er aber als Grund hinzufügt: „alii non scripserunt, sed tantum loquuti sunt in ecclesia, alii autem, qui scripserunt, nec tantum nec tanta gratia scripserunt:" so liegt freilich auch darin im Allgemeinen ein richtiges Moment; inzwischen ist gegen die letzten Worte des Augustinus zu erinnern, daß die gratia, mit welcher Johannes geschrieben, nicht geringer ist, als die des Paulus.

2) Johannes von Damaskus behauptet in dem 4ten Buche, dem 30.

καὶ Τιμόθεος. Wie Paulus in I Thſſl. 1, 1, II Thſſl. 1, 1 den Silvanus (der per abbreviaturam Silas heißt), und in I Cor. 1, 1 den Soſthenes (welche beide Begleiter Pauli waren,) mit ſich zuſammenſtellt: ſo hier (auch in Philem. V. 1; I Philpp. 1) den Timotheus. Da ſelbiger noch ein junger Mann war, und, ſelbſt als commilito des Paulus, der Unterweiſung dieſes Apoſtels in mancher Beziehung bedurfte [1]: ſo iſt dieſe Zuſammenſtellung ein Document nicht blos der Güte, ſondern auch der Beſcheidenheit des Paulus [2]. Wenn Hunnius übrigens hinſichtlich der laus atque celebritas des Timotheus [3]) zu II Corinth. 1, 1 obſervirt: „pervulgata fuit per ecclesias orbis Christiani:“ ſo möchte hierin etwas Wahres liegen; denn ſollten nicht die von Paulo unmittelbar oder mittelbar geſtifteten

---

Cap. des Werkes de orthodoxa fide mit Grund: „χρὴ γινώσκειν, ὅτι αὐτὸς (man denke an Θεὸς, von welchem im Vorhergehenden die Rede iſt,) ἔστι παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ αἰτία.“

1) Chryſoſtomus ſcharfſinnig in der homil. I über den erſten Timotheusbr.: „τίνος δὲ ἕνεκεν ἐπέστελλε — τῷ μαθητῇ εἰς διδασκαλίαν τεταγμένῳ λοιπόν; — — ἐδεῖτο διδασκαλίας οὐ τῆς αὐτῆς, ἧς οἱ μαθηταὶ, ἀλλὰ τῷ διδασκάλῳ πρεπούσης.“

2) Auch die Einigkeit beider („concordia doctorum, bemerkt Aretius treffend, mirifice facit ad consensum auditorum“) leuchtet aus jener Zuſammenſtellung hervor.

3) Wir halten es für ungehörig, hier eine Biographie des Timotheus zu liefern, deren ſichere Quellen pauliniſche Epiſteln, κατ' ἐξοχὴν die beiden an Timotheus gerichteten, der Hebräerbr. und die Apoſtelgeſchichte ſein würden, zumal da Tillemont in tom. II, part. 1 der memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique etc. pg. 257 ff. und Böhl in der Schrift: Ueber die Zeit der Abfaſſung und den Paulin. Charakter der Br. an Timoth. und Titus, S. 23 — 46, beide mit lobenswerthem Fleiße, das Leben des Timotheus beſchrieben haben. Es reicht hin, hier einen etymologiſchen Punct zu berühren: Timotheus ſcheint ſeinen Namen von der Eunike, ſeiner Mutter, die früherhin eine Jüdinn, ſpäter eine Chriſtinn war (II Tim. 1, 5; XVI Ap. Geſch. 1), empfangen zu haben, damit er durch ihn zur ſorgſamen Ausübung der Religion aufgemuntert werden möchte; denn dieſer Name, welcher in τιμᾶν und Θεὸς zu reſolviren iſt, bezeichnet das bei uns nicht ganz ungebräuchliche Ehregott, δοῦλος τοῦ Θεοῦ. Die alten Chriſten pflegten ihren Kindern überhaupt ſolche Namen zu geben, worin ein Stimulus zur Uebung der chriſtlichen Tugend für ſie enthalten war: ein Beleg dafür iſt die vom Euſebius im VII Kirchengeſch. 25 aufbewahrte Notiz des Catecheten Dionyſius περὶ ἐπαγγελιῶν. „ὁ Παῦλος πολὺς καὶ δὴ καὶ ὁ Πέτρος ἐν τοῖς τῶν πιστῶν παισὶν ὀνομάζεται.“

Christenvereine (zu den letztern gehörte vermuthlich der colossische), das Verlangen gehegt und befriedigt haben, ihren Wohlthäter und diejenigen Personen, die selbigem sehr befreundet waren, wie Timotheus, näher kennen zu lernen? Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Epaphras (durch welchen Paulus die colossische Gemeinde gepflanzet haben mag, s. cap. VIII meiner Isagoge in epistl. ad Coloss.,) dieser Gemeinde über Timotheus, als einen vor Vielen ausgezeichneten Christen, Mittheilungen gemacht hat.

ὁ ἀδελφός. Wenn Paulus den Timotheus in I Timth. 1, 18; II Timth. 2, 1 sein τέκνον, in II Timth. 1, 2 und I Corth. 4, 17 τέκνον ἀγαπητόν, ja in I Timth. 1, 2 γνήσιον τέκνον ἐν πίστει nennt: so steht hiemit keineswegs in Widerspruch, daß er ihm hier das Prädicat ὁ ἀδελφ. beilegt, d. i. weil das Pronomen μοῦ nicht ausdrücklich dabeisteht, sowohl des Briefstellers als der Briefempfänger Bruder. Denn wie die zuerst genannten Epitheta den Timoth. als den, bei seinem Glauben an Jesus, geliebten und ächten Schüler des Paulus schildern, welcher den Paulus mit kindlicher Liebe umfaßte, so characterisirt ihn das zuletzt genannte als denjenigen, der mit dem Paulus und den Colossern (um mich einiger aus cap. 39 des tertullian. apologetic. entlehnten Ausdrücke zu bedienen), „unum patrem (näml. summum) Deum agnovit, de una abysso ignorantiae ejusdem ad unam lucem expiravit [1])." Beide Beziehungen stimmen sehr wohl mit einander überein.

V. 2.

Rücksichtlich der Benennung der Briefempfänger finden in verschiedenen crit. Auctoritäten verschiedene Ausdrucksweisen hier Statt, über welche es des Urtheils bedarf. Für die Lesarten Κολοσσαεις und Κολοσσααῖς (die letztere ist wohl nur eine gedehnte Form der erstern,) streiten gar zu wenige Auctoritäten (s. Griesbachs Nov. Testament. ad h. l.), als daß sie bei Constituirung des ächtapostolischen Ausdruckes sehr in Betracht gezogen werden dürften. Diesen Vorzug haben vielmehr die termini Κολοσσαῖς und Κολασσαῖς. Jenes wird gefunden bei Tertull.,

1) Timotheus, Paulus und die Colosser hatten: „ψυχῆς ἄξιωμα παραπλήσιον, wie Asterius v. Amasea sagt, εὐσεβείας δὲ κ. πολιτείας ἴσα θεσμὸν καὶ ἐλπίδα τοῦ μέλλοντος τὴν αὐτήν."

dem Ambrst., Pelag., dem alex. Presbyter Clemens, Chrysost., in der Vulgt. und den Codicibus der vor Hieronymus angefertigten latein. Version, in den codicibus Augiensi et Boerneriano, in mehr als 8 mit Minuskelschrift angefertigten Mscrpt. (vgl. Griesbachs und vor ihm Wetsteins Nov. Test. ad h. l.). Wenn gleichwohl Knapp behauptet hat, die Lesart Κολασσαῖς verdiene vielleicht den Vorzug vor Κολοσσαῖς: so müssen wir in Betracht dessen, daß Κολασσαῖς sich nicht nur auf eine größere, sondern auch zum Theil werthvollere Masse critischer Auctoritäten stützt, dieser Behauptung beipflichten. So zeugen ein Adamantinus (welch ein critisches Genie!), die berühmte Peschito, die codd. Vatican. und Ephraemi (welche beide meines Erachtens von ungefähr gleichem Alter sind, und mit welchen der alexandrinische [1]) einige Verwandtschaft hat,) für Κολασσαῖς, um die übrigen Zeugen, weil sie bereits von Junker ad h. l. aufgeführt sind, wie die philoxenianische Vers., den Theodoret, zu übergehen. Freilich bemerkt Junker: „der Name Colossä sei in den neuesten und besten Ausgaben seit der Elzevirischen der gemeinübliche geworden." Aber dieses Phänomen erklärt sich sehr natürlich daraus, daß die Autoren von Editionen des Neuen Test. (man excipire den Lachmann!) derjenigen Edition gefolgt sind, die aus der elzevirischen Officin hervorgegangen ist; von wie geringer Güte aber die elzevirische Edition sei, ist aus demjenigen ersichtlich, was Griesbach über den Ursprung und die Beschaffenheit derselben in der sectio I der prolegm. seines Novi Test. abgehandelt hat. Wenn Junker ferner äußert: „In Strabo, Herodot, Xenophon, Plinius wird der Name Colossä gelesen:" so steht das sehr in Frage: Ob der Apostel der Heiden den Strabo, Herodot, Xenophon, Plinius aus ihren Schriftwerken kennen gelernt, ob er ihre Werke gelesen habe? Die pauliniſchen Sendschreiben zwingen durchaus nicht, diese Frage zu bejahen [2]). Forschen wir nun da-

1) Derjenige Theil des alexandrinischen cod., welcher gedruckt ist, liefert wenigstens im Titel des Colosserbriefes Κολασσαεις, vgl. Storr ad I Col. 2.

2) Sogar die Bemerkung des Lucas im XVII Ap. Gesch. 28, daß Paulus zu Athenern gesagt habe: „καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι· τοῦ (i. e. τοῦ Θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν," nöthigt nicht zu der Behauptung: es habe Paulus diese Poeten, nämlich den Cleanthes (V. 5 des Hymnus auf den Zeus,) und Aratus (V. 5 der Phänomena,) eigentlich gele-

nach, wie es geschehen sei, daß Paulus *Κολασσαῖς* habe setzen lassen, so sagt Junker nach dem Vorgange des Dr. Heinrichs (vgl. des letztern addenda [ad prolegom. in epist. ad Coloss. pag. 153, not. 6] pag. 254 der perpetua annotat. ad epist. ad Coloss.): „Dieser (v. i. Epaphras) nebst Onesimus, beide Phrygier d. i. damals ungebildete Menschen, die sich auch durch einen schlechten Dialect vor den übrigen Provinzialbewohnern kenntlich machten, mogten dem Apostel, der diesen Brief selbst nicht schrieb, den Namen jener Stadt nach der gemeinen Landessprache auf jene Weise bezeichnet haben." Inzwischen da Paulus mehrmals Reisen durch Phrygien gemacht hat (vgl. z. B. XVI Apostgesch. 6), da ihm mithin aller Wahrscheinlichkeit nach in „der gemeinen Landessprache" auch von anderen Personen innerhalb Phrygiens manche Mittheilungen gemacht worden sind: so hat die junkersche Ansicht nicht den Character der Nothwendigkeit. Sollte der Apostel nicht jene *πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν*, von welchen in XIX Ap. Gsch. 10 gesagt wird, daß sie den *λόγος τοῦ κυρίου* von Paulus (zu Ephesus) vernommen haben, wenigstens zu Ephesus angeredet und mit ihnen über die kleinasiatischen Provinzen, die sie bewohnten, sich unterhalten haben? Wie leicht konnte er in Phrygien oder in Ephesus die in Rede stehende Stadt *Κολασσαὶς* nennen hören! Es versteht sich aber von selbst, daß er, welcher unendlich höhere als bloß sprachliche Interessen hatte, nicht darüber lange und gelehrte Disquisitionen angestellt hat: ob diejenige Pronuntiationsweise des Ortsnamens, welche man in seiner Gegenwart gebraucht hatte, die absolut richtige sei?

Paulus läßt nicht schreiben *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κολασσαῖς* [1]), auch nicht *τῇ ἐκκλησίᾳ Κολασση-*

---

sen, weil Paulus diesen herrlichen, in wenig Worten ausgedrückten Gedanken aus dem Munde des Volks, mit welchem er so viel und so oft verkehrte, vernommen haben kann. Dieser Mund ist noch in der Jetztzeit nicht leer an den erhabensten Gedanken und Objecten der Speculation, z. B. der metaphysischen Idee des Einen und wahren Gottes.

1) Nach Analogie der Stellen I Cor. 1, 2; II Cor. 1, 2. Sehr fein sagt Luther: „wider die himmlischen Propheten;" Paulus nenne die Galater und andere: Gemeinden Gottes, obgleich der kleinste Theil aus wahren Kindern Gottes bestehe; und bald nachher fügt Luther hinzu: die heilige Schrift be-

ων [1]), wodurch die Epistel ausschließlich an diejenigen Christen gesendet erscheinen würde, welche die Gemeinde zu Colossen constituirten, sondern τοῖς ἐν Κολασσαῖς ἁγίοις [2]), welcher Benennung zufolge das Sendschreiben an alle die Verehrer Jesu, die in Colossen sich aufhielten, gerichtet ist. Fassen wir die ihnen beigelegten Prädicate näher in das Auge! „Ἅγιος — heißt es nicht übel im Etymologico magno — παρὰ τοῦ ἅζω, τοῦ σέβομαι. ἅζιος καὶ ἅγιος, σύντος, τίμιος, καθαρὸς, εὐσεβής [3])." Ἅγιοι sind die mit einer sittlich reinen, heiligen Gesinnung Ausgestatteten [4]), nur daß die Colosser bei selbiger, wie die Paränesen in Cap. III und IV des Br. erweisen, in allerlei Untugenden gerathen waren, die sich aus jeweiliger Regung der sündhaften Natur, welche auch in ihnen nicht mit der Wurzel ausgerottet war, erklären lassen, mithin war die Gesinnung der Colosser nicht absolut rein! Hieher gehört der richtige Ausspruch des Augustinus: „Nullus sanctus caret peccato, nec tamen ex hoc desinit esse justus vel sanctus, quum affectu teneat (natürlich bis auf einen gewissen Grad) sanctitatem; non enim naturae humanae viribus, sed propositi adjumento per Dei gratiam acquirimus sanctitatem, et ideo veraciter se omnes sancti pronuntiant peccatores." Vgl. die passende Stelle I Joh. Br. 1, 10. Daß ἅγιοι, im absoluten Sinne gefaßt, einzig und allein Gott und Christus genannt werden dürfen, versteht sich auf ächt christlichem Standpuncte von selbst. Freilich ließe sich auch annehmen, daß Paulus die Colosser insofern ἁγίους nenne, als die Gerechtigkeit oder Heiligkeit (nach Paulus in V Röm. 19 ἡ ὑπακοὴ) Jesu, durch welche dem Willen des

---

diene sich nach gemeiner Weise einer synecdoche d. i. sie nenne irgend ein Ganzes, und verstehe darunter nur einen Theil.

1) Analog den Stellen I Thessl. 1, 2; II Thessl. 1, 1.

2) Nach Analogie von I Röm. 7; I Ephes. 1; 1 Phlpp. 1.

3) Wir besitzen eine zu Franecker 1792 erschienene Commentation Suringars „de diversis vocum קָדוֹשׁ, ἅγιος et affinium significationibus in scriptura sacra." Was Junker zu unserer Stelle äußert: „ἅγιοι und πιστοί sind dem Ap. hier, wie öfters, gleichbedeutende Ausdrücke für christliche Glaubensgenossen, Mitchristen," das befriedigt, falls man die Sache genau nimmt, hinsichtlich des ἅγιοι sehr wenig, ja ist augenscheinlich falsch.

4) ἅγιος hat zu seiner Antithese κοινὸς, hebr. חֹל; im I Cor. 6, 1 dagegen ἄδικος. In I Cor. 6, 2 stehen die ἅγιοι dem κόσμος gegenüber.

himmlischen Vaters genug gethan worden, den Colossern, die von Natur hier sündhaft waren, darum, weil sie πιστοὶ geworden waren, von Gott aus Gnaden angerechnet ist [1]), als sie von Gott für heilige erklärt sind (I Ephs. 4). Man lieset in I Cor. 1, 30 (ἐγενήθη (nämlich Christus) ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. Cyrill der Alexandriner lehrt in der V. catech. „ἀληθῶς εἷς ἅγιος φύσει ἅγιος (offenbar Gott), ἡμεῖς δὲ ἅγιοι, ἀλλ' οὐ φύσει, ἀλλὰ μετοχῇ — κ. εὐχῇ." Möge man nun unser ἁγίοις nach dem ersteren Sinne oder nach dem letzteren interpretiren: so viel ist gewiß, daß ἁγίοις mehr wie ein bloßer äußerer Titel ist. In dem Zusammenhange mit dem nachfolgenden πιστοῖς ist sowohl die erstere als die letztere Deutung angemessen.

καὶ vor πιστοῖς gestattet, daß man es ἐξηγητικῶς nehme, gleich dem zweiten καὶ in VI Galt. 16. Sonach ist die Rede von den Heiligen, welche gläubig sind [2]). Und es ist wahr, daß das Gläubigsein vornämlich den Heiligen eigenthümlich ist, inwiefern es die Wurzel oder das Medium und gleichsam das Colorit ihres Heiligseins ist. Inzwischen hat es gar nicht Noth, die Originalbedeutung des καὶ atque hier aufzugeben!

In Ansehung des πιστοῖς [3]) bemerkt Chrysost.: πιστοὶ — οὐ διὰ τὸ πιστεύειν καλούμεθα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστευθῆναι παρὰ τοῦ Θεοῦ μυστήρια, ἅπερ οὐδὲ ἄγγελοι πρὸ ἡμῶν ἤδεσαν." Indeß hat der große Kirchenlehrer nicht dargethan, daß πιστὸς in den paulinischen Briefen irgendwo diesen Doppelsinn involvire, und es dürfte gerathener sein, das Adjectiv in derjenigen Bedeutung, welche Chrysost. als die erste aufgeführt hat, zu fassen, vgl. XVI Ap. Gesch. 1; X, 45. Sonst erfordert der Redenexus nicht, in πιστοῖς, hier wie in III Glt. 9, die Beziehung auf die väterliche Gottheit zu suchen; es findet die bei Paulus gewöhnliche auf Christus Jesus Statt.

ἐν Χριστῷ. Vielleicht ist hier ein Ἰησοῦ dem Χριστῷ

---

1) Sehr schön lehrt Petrus aus der Lombardey, man genieße Gott (frui,) und mache von den Creaturen Gebrauch (uti).

2) Zanchius, Vorstius, Cornelius a Lapide, Crell, Locke fassen das in I Ephs. 1 d. i. in der Parallelstelle befindliche καὶ per ἐξήγησιν.

3) Hesychius erläutert πιστὸς mit εὐπειθὴς, womit er genauer das εὔπιστος oder εὔπειστος erörtert haben würde.

beizufügen, indem für jenes die Peschit., Vulgt., Ital., der Ambrst., A, Da pr. m. F, G, 17, 31, 73 streiten, wie denn Ἰησοῦ auch dem lachmannschen Texte inserirt ist! Bähr sagt nun: „Durch Christum, durch die Verbindung mit Ihm sind sie (die Colosss. nämlich) geheiligt, gläubig und Brüder.“ Hiebei ist zu tadeln, daß die Urbedeutung des ἐν (in) Preis gegeben ist. Außerdem ist die Relation des ἐν Χριστῷ auch zu ἁγίοις καὶ πιστοῖς keineswegs absolut gewiß. Wir glauben, das ἐν Χριστῷ Ἰησ. blos dem ἀδελφοῖς anknüpfen zu dürfen, mit welchem Paulus es unmittelbar zusammengestellt hat. Daß der Apostel liebe, die Phrase ἐν Χριστῷ Substantiven ἀσυνδέτως anzuschließen, erhellt aus dem τοὺς συνεργοὺς ἐν Χριστῷ in XVI Röm. 3 (vgl. V. 9), aus dem ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ in II Corth. 12, 2; ferner (was die Partikel ἐν κυρίῳ anbelangt,) aus dem σύνδουλος ἐν κυρίῳ in IV Col. 7. Somit erscheinen die Colosser als des Paulus und des Timotheus Brüder, die in Christo sind, mit Christo Jesu geeiniget sind, und in diesem Zustande Kinder Gottes, während sie früher Knechte der Sünde gewesen waren. In der Einheit mit dem Messias Jesus hatten sie ein Anrecht an die himmlischen Güter. Hemming behauptet sehr richtig: „extra Christum nullam esse sanctitatem, nullam salutem, nullam fidem, nullam denique fraternitatem:“ eine Aeußerung, die natürlich cum grano salis verstanden werden muß. — Daß bei dem ἐν Χρ. Ἰησ. ein χαίρειν ergänzt wird [1]), heißen wir nicht gut, weil der Sinn dieses Infinitives, in christlicher Tiefe aufgefaßt, im Folgenden χάρις καὶ εἰρήνη ητλ. enthalten ist. Will man sagen: es setze doch Jacobus das χαίρειν an die Spitze seiner Epistel: so ist zu erwidern, daß selbiger auch weiter keinen Segenswunsch für diejenigen Individuen, an welche er schreibt, ausspreche, wie Paulus thut. Ebenso verhält es sich mit jenem encyclischen Schreiben, welches nach XV Ap. Gesch. 23 die erste christliche Kirchenversammlung, die zu Jerusalem gehalten worden, an die Bekehr-

1) Bemerkenswerth ist der lucianische Ausspruch: „ὁ θαυμάσιος Πλάτων, ἀνὴρ ἀξιόπιστος, νομοθέτης τῶν τοιούτων, τὸ μὲν χαίρειν κελεύειν καὶ πάνυ ἀποδοκιμάζει, ὡς μοχθηρὸν ὄν, καὶ οὐδὲν σπουδαῖον ἐμφαίνον. Τὸ δ' εὖ πράττειν ἀντ' αὐτοῦ εἰσάγει, ὡς κοινὸν σώματός τε καὶ ψυχῆς εὖ διακειμένων σύμβολον.“

ten aus dem Heidenthume in Antiochia u. ſ. w. erlaſſen hat. Mithin iſt es vorzüglicher, dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wenn ſchon nicht diserte, doch in Gedanken ein ἐπιστέλλουσι ταῦτα beizufügen, ſo daß der Sinn lautet: (Paulus und Timotheus) ſenden das (was folgt), den in Coloſſen ſich aufhaltenden ꝛc. Auf ähnliche Weiſe läßt ſich mit den Briefen des Petrus, dem Briefchen des Judas und dem zweiten johanneiſchen verfahren.

Das Wohlwollen gegen die Coloſſer, von welchem das Herz des Paulus durchdrungen war, manifeſtirt ſich in dem freilich kurzen, aber deſto gehaltvolleren ἀσπασμὸς [1]), welcher für keine eigentliche εὐχή gehalten werden darf, da Paulus Gott ſelbſt nicht anruft. In Betreff des χάρις ſteht bei Coccejus: „gratia metonymice dicitur pro effectis gratiae. — Dona — gratiae — intelligenda sunt ea, quae digna sunt Deo divite, potente, volente uti liberalitate sua et ostendere, quid amor suus importet, et quae sit sua sufficientia et potentia ad gloriam suam.“ Bei dem Melanthon: „Gratia significat gratuitam reconciliationem et acceptationem propter Mediatorem, cum qua tamen est conjuncta vivificatio, quae fit per Filium accensa vera agnitione Dei per Evangelium in mente, et effuso Spiritu sancto in corda, sicut Roman. 8. dicitur: Qui Spiritum Christi non habet, non est ejus.“ Allerdings erläutern das Etymologic. magnum und Heſych. das χάρις vermittelſt δωρεά, und χάρις iſt im Neuen Teſt. häufig (ſ. I Joh. Evgl. 16; II Cor. 9, 8) identiſch mit χάρισμα. Indeß ſind in I Col. 2 keine Hinderniſſe vorhanden, den Primärbegriff des Wortes hier feſtzuhalten, wie in VI Röm. 15; V, 15; III, 24; III Tit. 7; I Ephſ. 6; II, 5 alib.: favor (supremi Numinis) gratuitus [2]). Von dieſer Gottesgnade bemerkt Quesnel ſehr tief, ſie ſei das Leben der Kinder Gottes, und Chryſoſt. nennt ſie in der 32. homil. über den Br. an die

1) Zu Utrecht iſt eine Dissert. de salutationibus veter., deren Autor J. Claudius geweſen, i. J. 1708 an das Licht geſtellt worden.

2) Auguſtinus wirft in dem erſten Buche de gratia Christi die Frage auf: „Quomodo est gratia, si non gratis datur, — si ex debito redditur?“ Je richtiger dieſe Idee iſt und je pauliniſcher, deſto mehr befremdet es, daß Junker unſer χάρις von einer Huld nimmt, die Gott den würdigen Menſchen in vollem Maße zu Theil werden laſſe.

Röm. zwar poetiſch, doch mit Wahrheit: „τὸ μέγιστον ὅπλον, τὸ τεῖχος τὸ ἄῤῥηκτον, τὸν πύργον τὸν ἄσειστον.“

ὑμῖν beweiſt in ſeiner einfachen Allgemeinheit, daß die Epiſtel ſich nicht bloß auf die Presbyteren des coloſſiſchen Chriſtenvereins beziehe.

εἰρήνη. Rückſichtlich der χάρις und εἰρήνη, die in I Röm. 7 vorkommen, referirt Gomarus: (haec) „duo nonnulli per ἐν-δια-δυοιν (scil. capiunt) et exegesin conjungunt, ut sit sensus: pax gratuita.“ Allein weder in I Röm. 7, noch in I Col. 2 drängt ein gewichtiges Moment zu dieſer gekünſtelten Auffaſſung! Es bietet ſich im Gegentheile eine weit natürlichere dem Unbefangenen dar. Faſſen wir zunächſt das Etymon des εἰρήνη in das Auge, ſo äußert Junker, εἰρήνη ſei „eigentlich Friedensband, Friedenswohl, Verbindung der Seelen, von εἴρω binden, weil durch Friede die Gemüther der Menſchen am ſchönſten verbunden werden und ſich die Menſchen dadurch wohl befinden.“ Allein daß Paulus, wie es Junkern ſcheint, auf dieſes Etymon Epeſ. IV, 3 mit σύνδεσμον τῆς εἰρήνης angeſpielt (?!) habe, iſt um ſo unglaublicher, weil εἰρήνη höchſt wahrſcheinlich von dem Verbo ἔρω (d. h. dico), deſſen Futurum ἐρῶ lautet, herſtammt [1]), mithin urſprünglich bedeutet: „die Verabredung,“ in welcher die Gemüther ſich bekanntlich beruhigen, gleichſam quiesciren. Εἰρήνη iſt dann derjenige Gemüthszuſtand, in welchem man bei dem Bewußtſein, einen verſöhnten Gott zu beſitzen [2]), die Strafgerichte Gottes (τὴν ὀργὴν τοῦ Θεοῦ) wegen der begangenen Sünden ſo wenig fürchtet, daß man nur Gutes, z. B. die ζωὴ αἰώνιος, von ihm erwartet [3]). Εἰρήνη iſt mit Einem Worte: der Seelenfriede, vergl. die epiſtoliſchen Inſcriptionen des Paulus. Dieſe εἰρήνη iſt zufolge einer aus der inneren Erfahrung des Paulus zweifelsohne gefloſſenen Bemerkung zu IV Phlpp. 7: ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, und zwar nach einer ingeniöſen Note des Theophylact zu jener Stelle:

1) Auch Phavorinus hat dieſe Etymologie aufgeſtellt.

2) Erasmus behauptet irgendwo, freilich einſeitig, Paulus nenne suo more die Sündenvergebung pacem.

3) Ein Kirchenvater äußert treffend: „Οὐδὲν ὄφελος ἡμῖν, ἂν πρὸς πάντας ὦμεν εἰρηνικοί, πρὸς δὲ τὸν Θεὸν ἐκπεπολεμωμένοι, ὥσπερ οὐδὲν βλάβος ἡμῖν, ἂν παρὰ πάντων πολεμώμεθα, τῷ δὲ Θεῷ εἰρηνεύωμεν.“

„οὐκ ἀνθρώπινον μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀγγελικόν.“ Die χάρις und εἰρήνη ſind Correlatbegriffe.

ἀπὸ correſpondirt unſerm ab, dem gothiſchen abu, dem hebräiſchen מן, und betrifft die Geneſis von irgend etwas, ſ. I Cor. 1, 3; I Jacob 17; I Joh. Br. 2, 20; XVI Mtth. 21.

Θεοῦ. Der Artikel wird vor Θεός, θεοί, βασιλεύς (welche Worte nicht ſelten im Munde der Hellenen waren), ſehr oft weggelaſſen, ſ. Buttmann's griech. Grammat. §. 110, Anm. 3, der 8ten Ausgabe.

πατρὸς ἡμῶν. Tertullian ſagt: „Apostolum (er meint den Paulus,) sequor, ut, si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Deum patrem appellem et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus: ex quibus Christus, qui est Deus super omnia benedictus in aevum omne [1]).“ Auf welche Weiſe die Qualitäten des Alten und Neuen Teſtamentes von einander differiren, iſt daraus erſichtlich, daß Gott in jenem öfter als Herr, in dieſem öfter als Vater characteriſirt wird, womit die Hoheit des Gottes, der Augen hat gleich Feuerflammen, für uns gemildert erſcheint. Es verſteht ſich aber von ſelber, daß Gott unſer Vater iſt κατὰ χάριν, nicht κατὰ θείαν οὐσίαν; die letztere Formel kann nur auf das Verhältniß Gottes zu ſeinem Eingebornen ihre Anwendung finden [2]).

καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Κύριος verdankt vielleicht dem Worte κῦρος (caput) confirmatio, auctoritas ſeinen Urſprung. Ohne Zweifel ſteht das Wort in beſonderer Relation auf die Chriſten: Jeſus wird anderswo, inſonderheit I Galat. 3; I Timoth. 1, 2; II Tim. 1, 12, ausdrücklich ὁ κύριος ἡμῶν geheißen! Dem Rathſchluſſe des himmliſchen Vaters gemäß (II Ap. Gſch. 36) beſitzt er eine ἐξουσία über uns; denn eben dadurch, daß er ſein Blut für uns vergoſſen, hat er uns erlöſet und zu ſeinem ihn verehrenden (lebendigen) Beſitzthume gemacht (XX Ap. Gſch. 28; V Apocal. 9). Was den Zuſammenhang

1) Man ſieht aus dieſer Stelle des Tertull., — ſie iſt aus dem lib. advrs. Praxeam entlehnt, — wie er den ſchwierigen locus IX Röm. 5 verſtanden hat.

2) Es möchte D. Junkern ſchwer fallen, zu beweiſen, daß Gott im N. T. Vater genannt werde „insbeſondere als Urheber und Beſchützer der durch Jeſus Chriſtus geſtifteten Religion.“

anbelangt, ſo erklärt Bretſchneider [1]): „Dubium videri potest, utrum in formula — ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστ. ἀπὸ repetendum sit ante κυρίου, an vero genitivus κυρίου pendeat a πατρός.“ Möglich iſt ſowohl das eine als das andere; inzwiſchen entſcheide der Sprachgebrauch des Apoſtels! Seineccer bemerkt ſehr wahr: „Paulus — cum Deum patrem domini Jesu Christi dicere vult, non intersert aliud quippiam, vel ἡμῶν vel simile, sed statim patrem domini nominat, ut in sequenti versiculo: εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν κ. τ. λ. Hieraus ergiebt ſich, daß in I Col. 2, wo ἡμῶν interſerirt iſt, wie in den gleichen ἐπιγραφαῖς der pauliniſchen Epiſteln, z. B. I Ephſ. 2; I Glt. 3; II Cor. 1, 2; I Cor. 1, 3 die Präpoſition ἀπὸ vor dem κυρίου in Gedanken zu wiederholen iſt. Sollte der Genitiv κυρίου von πατρὸς abhängen: ſo würde es den Anſchein gewinnen, als ſei Gott (pauliniſcher Ueberzeugung zufolge) zuerſt der Vater der Chriſten, ſodann erſt der Vater Jeſu geworden, was augenſcheinlich falſch iſt; denn äußert nicht der Herr in XX Joh. Evangl. disertis verbis: ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, κ. Θεόν μου κ. Θεὸν ὑμῶν? Dem Geſagten zufolge hat ſich Paulus die Gnade und den Frieden als Güter gedacht, die von Gott unſerem Vater und von Jeſu Chriſto (welcher der intercessor zwiſchen Gott und Menſchen iſt,) herſtammen. Theodoret bemerkt zu I Röm. 7 und I Cor. 1, 3 ſcharfſinnig, es werde durch dieſe Redeform eine gewiſſe Gleichheit des Vaters und Sohnes angezeigt [2]). Doch die Worte καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστ. ſind, wiewohl ſie von manchen Gelehrten, wie dem hamburger Wolf, Pearce, auf Paulus zurückgeführt werden, höchſtwahrſcheinlich unächt, was bereits von Heinrichs in ſeinen variis lectionibus ad h. l. erwieſen iſt, und deshalb unſrerſeits keines Erweiſes bedarf! Nur an den critiſchen Canon wollen wir erinnern, daß die conciſe Lesart vor der breiteren den Vorzug verdiene. Fragt man: Warum Paulus das καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστ. hier, wie ſonſt, ſeinen Amanuenſis

1) pg. 243 der erſten Edit. ſeines „lexici manual. graec. latin. in libr. Novi Testam.“

2) Erasmus negative ad I Rom. 7: „Ea sermonis forma nec Patri — auferat dominationem!“

nicht habe schreiben lassen? so antworten wir: Vielleicht aus Zufall oder der Abwechselung der Rede halber, die er um so eher eintreten lassen konnte, als, sobald Gott in der Eigenschaft eines Segenspenders namhaft gemacht wird, des sich offenbarenden Gottes implicite Erwähnung geschieht, Gott aber durch den Sohn nach Außen sich offenbart.

Wir machen noch einige Observationen hinsichtlich des apostolischen Gesammtgrußes, die um so statthafter sein dürften, als die inhaltsreichen Anfangsgrüße der paulinischen Briefe von manchem Interpreten zu wenig ventilirt werden. Es ist zuvörderst klar, daß bei dem Gruße eine ἔλλειψις obwaltet, die durch Storr so ausgefüllt wird: „Gratia vobis et salus tribuatur a Deo.“ Man kann hier die Frage aufwerfen: Wie? sind nicht jene Segensgüter den Colossern bereits damals, als sie aus dem Paganismus und Mosaismus zum Christianismus geführet sind, verliehen worden? sollten sie selbige innerhalb des Christianismus ganz und gar verloren haben? Zu der letzteren Annahme veranlassen weder die Falschapostel, welche in der colossischen Gemeinde aufgetreten sind, noch die sittlichen Gebrechen, die sich darin gezeigt haben, mit Nothwendigkeit. Darum möchten wir dem Storrschen tribuatur ein „majorem in modum“ beifügen, wenn man nicht etwa ein solches Wort, durch welches die Permanenz dieser Güter angedeutet wird, hinzufügen will: So heißt es bei Chrysost. in der homil. I über den Br. an die Röm.: „ἐπεύχεται (sc. Paulus,) μένειν (sc. χάριν κ. εἰρήνην) διηνεκῆ κ. ἀκίνητα“ vgl. auch die Ueberschrift der Epistel, die dem Polycarp gewöhnlich beigelegt wird. — Ferner: Cornelius a Lap. sagt zu I. Röm. 7: „Moraliter notat s. Chrysostomus in 2 Timoth. 1, 1: Pauli salutationes — esse — causas benedictionis et gratiae. Sufficit, inquit Chrysostomus, sola Pauli salutatio, gratia implere eum, qui ita salutatur.“ Dafern diese patristische Behauptung nicht absolut, sondern cum quadam condicione genommen wird: so schließt sie ein wahres Moment in sich. Des Paulus ἀσπασμὸς verschaffte den Colossern in der That die angeführten ἀγαθὰ in höherem Grade, dafern sie jene Gemüthsstimmung besaßen, mit welcher der Christ jene Güter immer mehr annehmen und genie-

ßen kann [1]). — Endlich: Daß Grüße ſchon bei Iſraeliten in Gebrauch geweſen ſind, geht aus XIX Richter 20; II Sam. 20, 9; II Sam. 25, 6 hervor. Wenn Chriſtus die Apoſtel grüßt (z. B. XXIV Luc. Evgl. 36), und die Apoſtel diejenigen Bekenner Jeſu, mit welchen ſie zu thun haben, grüßen (z. B. II Joh. Br. 1 und 3; I Ptr. 1, 2) — ſie werden auch befehligt, Häuſer, welche ſie betreten, zu begrüßen, X Luc. 5 — ſo folgen ſie in dieſer Hinſicht dem Exempel der Juden, nur daß natürlich die chriſtlichen Begrüßungen als ſolche ſublimere Beziehungen haben. Leere Höflichkeiten, an welchen es im gemeinen Leben nicht fehlt, ſtehen mit dem Weſen des Evangelii in Widerſpruch.

Zweite Section. V. 3 — 11.

Der Verfaſſer erkennet mit Aufrichtigkeit jenen lebendigen Glauben an, der den Coloſſern inhärirte, er erkläret die Glaubenslehre des Epaphras für die wahre, und lobt die Perſon dieſes Apoſtelſchülers. Indem er hierauf zu den Coloſſern ſelbſt ſich zurückwendet, ſpricht er den innigen Wunſch in Gebetsform aus, daß ſie an Weisheit, guten Werken und gewiſſen Tugenden zunähmen.

V. 3.

Εὐχαριστεῖν, deſſen Urbeſtandtheile *εὖ* und *χάρις* (gratiae) bilden, iſt identiſch mit dem claſſiſchen *χάριν εἰδέναι, χάριν ἔχειν*. Gewöhnlich wird der Dativ als Bezeichnung desjenigen, welchem Dank geſagt wird, beigefügt, ſo hier *τῷ θεῷ κ. τ. λ.* Wo er fehlt z. B. I Epheſ. 16; I Röm. 21, da muß er aus dem Redezuſammenhange ergänzt werden. Paulus ſetzt auch wohl ein *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* zum *εὐχαριστῶ*, ſ. I Röm. 8, und Hemming ad I Phlpp. 3 nennt dieſes ſehr richtig den „legitimus modus gratias agendi.“ „Quum dicit (äußert Hem-

1) Reinhard verſteht S. 122, 123 der Vorleſungen über die Dogmatik, 4te Ausgb. den amor oder die benignitas Dei nicht übel von dem attributo, deſſelben, „quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult Deus.“ Vgl. Döderleins institutio theologi Christ. part. I, pg. 299, 3te Edit., ingleichen Knapps Vorleſ. über die chriſtl. Glaubenslehre, Th. I, S. 176.

ming begründend,) per Jesum Chr., modum exponit verae gratiarum actionis, in quo modo haec ordine insunt: Primum fides in Jesum Chr., sine qua nulla potest fieri vera gratiarum actio, nihil enim placet sine fide. Deinde confessio, qua confiteris, te Christo mediatore divino percepisse beneficia. Tum fiducia, qua statuas, tuam gratiarum actionem placere propter Christum.“ Indem Paulus hier Gott Dank abstattet für das subjective Christenthum der Colosser, — welches er sehr gut von dem Gotte, der ja das Urprinzip alles Wahren und Guten ist, herleitet, — so dürfte das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in seiner Gemüthswelt implicite gelegen haben. Grotius schön: „haec (sc. quod pro aliis ad Christum perductis gratias habemus,) pars est aliqua nostrae concorporationis et communionis sanctorum.“

Für das hinter τῷ Θεῷ hergebrachte καὶ liefern die Peschito, die von Erpen edirte arab. Vers., die äthiop., copt., ferner der Ambrst., Chrysost., August., auch der cod. Cantabrg. a pr. manu und G ein τῷ. Die Aechtheit des καὶ wird dadurch noch problematischer, daß es von B. omittirt, und daß in Ca. pr. manu ein καὶ τῷ gelesen wird. Vielleicht hat man das καὶ einem Leser zu verdanken, welcher meinte, daß, weil der Apostel sonst, z. B. II Cor. 1, 3; I Ephs. 3 zwischen Θεὸς und πατὴρ ein καὶ setze, dasselbe auch in I Col. 3 stehen müsse. Der Sinn bleibt bei der Reception des τῷ in den Text der nämliche; denn die Partikel τῷ πατρὶ ist eine nähere begriffliche Determination des τῷ Θεῷ [1]). Man lieset in dem 11. Fascikel des exeget. Handb. des Neuen Test. S. 93 der 2ten Ausg.: „Gott heißt moralisch der Vater Jesu, insofern er ihm alle Geistesgaben ertheilt hat, durch die er seine Bestimmung [2]) erfüllen konnte.“ Diese Auffassung ist nicht bloß eng, sondern auch willkührlich! Daß „in demselben Sinne (näml. worin Gott ὁ πα-

1) Pott hat in einem zu Göttingen 1810 edirten Programme „Formulae dicendi Θεὸς ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ brevem expositionem“ geliefert.

2) Wenn der Vers. selbige als die Bestimmung „eines veredelnden und beseligenden Lehrers der Menschheit“ auffaßt: so ist das augenfällig gar zu beschränkt, indem außer Acht gelassen ist, daß Jesus, z. B. evidenten Schriftaussprüchen zufolge (s. I Ptr. 18 — 20), durch Vergießung seines kostbaren Blutes die sittlich verderbten Menschen hat erlösen sollen.

τῆς Ἰησοῦ Χριστ. vom Autor des exeget. Handb. [1]) genannt wird), im Alten Testam. die Lehrer und Oberhäupter der Propheten Väter" genannt werden, läßt sich aus I Sam. 10, 20, welche Stelle der Autor allegirt, gar nicht erweisen. Welcher Mensch vermag einen andern auszustatten mit Geistesgaben, die für ihn zur Verwaltung eines erwählten Berufes erforderlich sind? — Die in Rede stehende Partikel ist entweder mit Bezugnahme auf Jesu göttliche Natur zu interpretiren, so daß Gott dargestellt wird als derjenige, der selbige aus seinem eigenen Wesen früher, als er die geschaffenen Dinge geschaffen hat, gezeugt hat; oder sie ist auf Jesu menschliche Natur zu beziehen, wonach Gott zu denken ist als derjenige, welcher Jesum (den Paulus in V Röm. 15 auch ἄνθρωπος genannt hat,), im uterus der Jungfrau Maria durch seinen heiligen Geist (I Matth. 18 und 20; I Luc. 35) hervorgebracht hat, was sonst von keinem Menschen, der vom Weibe geboren ist, prädicirt werden kann. Für die letztere Fassung spricht das dem Ἰησοῦ Χριστοῦ voraufgestellte κυρίου ἡμῶν; denn als Mensch ist Jesus mit der Herrschaft über die Kirche ausgestattet worden. Selnecker mit Wahrheit: „non tantum Deus cognoscendus ex creaturis, sicut Turcae et ethnici invocant Deum creatorem caeli et terrae, sed est etiam pater Jesu Christi, et considerari a nobis in salutem non potest, nisi quatenus est pater Jesu Christi, in quo adoptati sumus." Und Calvin bemerkt eben so wahr von dieser consideratio: „Haec clavis est, quae nobis januam sola reserat, si volumus ad verum Deum accedere."

πάντοτε entspricht dem hebräischen כל־עת und ist eigentlich omni tempestate, continenter, gleich dem ἐπάστοτε, nur daß dieses dem Urtheile des Phrynichus zufolge im Munde zu führen ist (natürlich als das Bessere!).

περὶ ὑμῶν. Περί τινος de aliquo (z. B. etwas bestimmen), daher dergestalt, daß man den Vortheil Jemandes im Auge hat, es ist folglich auch s. v. a. ὑπὲρ, s. XXII Luc. 32. Doch ist hier die Genuinität des περὶ sehr zweifelhaft, weil B, D a pr. m., E, F, G, 17, 37, 47, 73 ein ὑπὲρ suppeditiren. Dazu kommt,

1) Er soll ein gewisser F. C. Röper gewesen sein. Als Interpret hat er sehr wenig Eigenes geliefert.

daß ein ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι auch in I Col. 9 gefunden wird, ohne daß sich Bährs Behauptung erweisen ließe, es sei das ὑπὲρ ὑμῶν aus I, 9 in I, 3 gekommen! Deshalb geben wir dem ὑπὲρ hier den Vorzug.

προσευχόμενοι. Προσεύχεσθαι, componirt aus εὔχεσθαι und πρὸς, wird mit πρὸς τὸν Θεὸν verbunden (XX Genes. 14), auch mit τῷ πατρὶ (was Gott als den Menschenvater bezeichnet) VI Matth. 6, oder mit τῷ Θεῷ III Cor. 11, 13: orare Deum [1]). Denselben Sinn hat das Verbum, wo es ohne ein Additament dieser Art gelesen wird, z. B. I Cor. 11, 4; Cap. 14, 14 und 15; XXIV Mtth. 36, wiewohl sich dann bei dem Verbo suppliren läßt τῷ Θεῷ, τῷ πατρὶ, s. XXVI Mtth. 36. Nun dürften die Worte des V. 9: οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι eine Reassumtion der unsrigen πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι sein! Mithin ist πάντοτε mit προσευχόμενοι zu verbinden. Zwar urgirt Bähr gegen diese Verbindung die Parallele I Ephs. 16; indeß zunächst ist jeder Aufsatz aus sich selber zu erklären. Ueberdieß ist noch I Röm. 10 für unsere Fassung! Grell, mit welchem Piscator und Grotius zusammentreffen, richtig: „semper orare sese dicit apostolus, non quod plane semper, id est singulis momentis id faceret, sed quod diligens ac assiduus in eo esset.“ Daß dieses perpetuirliche Gebet heiß und affectvoll gewesen ist, wird für denjenigen nicht zweifelhaft sein, der da erwägt, daß ein Paulus gebetet habe. Man blickt desto tiefer in das Gemüth des Apostels, je häufiger man dieses Sendschreiben studirt. Da die Partikel ὑπὲρ ὑμῶν in den Worten des V. 9 ff.: ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ κ. τ. λ. gleichsam ihre Exegese hat: so ist klar, um was Paulus Gott für die Colosser angefleht habe [2]), er, welchem die Förderung der

1) Anderswo z. B. X Ap. Gsch. 2 steht δεῖσθαι τοῦ Θεοῦ geschrieben. In II Cor. 12, 8 hat παρακαλεῖν τὸν κύριον (= τὸν Χριστὸν) den Sinn des Betens.

2) Gualtherus äußert sehr richtig von dem „non modo pro nobis, sed aliis quoque vigilare“: „Charitatis hoc est, quae nos membra facit unius corporis, I Corinth. 12 et 13. Christus hoc praecipit et post hunc Apostoli, quod ipsum nunc in Paulo videre licet.“ Und Calvin bemerkt gut hinsichtlich des πάντοτε προσεύχ.: „Significat (Paul.), numquam tam

βασιλεία τοῦ Θεοῦ in den christlichen Seelen so sehr am Herzen lag. Indem der Apostel in V. 3 Dankgebet und Bittgebet aneinanderreiht; so sagt Hemming treffend: „Debet-gratiarum actio aditus quidam esse ad orationem.“

V. 4.

Chrysostomus angemessen: „ἤδη οἰκειοῦται (nämlich Paulus) αὐτούς.“ Ἀκούσαντες. Daß ἀκούειν (das hebr. שמע) den genitivus rei bei einigen heiligen Autoren habe, beweisen die Stellen V Joh. 28; XIV Marc. 64, vgl. auch Winer S. 79 der Grammat. 2te Ausgb. Dagegen wird durch I Glt. 13; I Ephs. 15 und 1 Col. 4 dargethan, daß das Verbum auch mit dem accusativ. rei construirt wird und bedeutet: aliquid (audiendo) comperire, discere. Junker zum ἀκούσαντες: „Daraus sieht man deutlich, daß nicht Paulus der Gründer der Gemeinde zu Col. war, sondern Epaphras.“ Ein übereilter Schluß! Denn könnte man nicht, falls man das Particip allein in das Auge faßt, denken, Paulus sei der Gründer der Gemeinde gewesen, und habe dessenungeachtet, nachdem er selbe verlassen, den Glauben der Col. ꝛc. (per Epaphram,“ wie Nicolaus von Lyra beifallswerth meint), natürlich zu seiner wahren Freude! erfahren? — Es darf bloß affirmirt werden: wenn durch andere Stellen des Briefes wahrscheinlich gemacht ist, daß der große Apostel der Heiden nicht persönlich nach Colossen gekommen ist, mithin die dortige Gemeinde nicht persönlich und unmittelbar fundirt hat: so steht die apostolische Aeußerung, welche im Anfange des V. 4 vorkommt, hiemit in gutem Einklange.

τὴν πίστιν ὑμῶν. Leighius [1]: „Budaeo et Stephano videtur hoc nomen ortum παρὰ τοῦ πεπεῖσθαι persuaderi.“ Und zwar mit Recht! Πεῖστις, eine Form, die man nach dieser Etymologie sowohl bei heiligen als profanen Autoren erwarten sollte, ist übergegangen in πίστις, welches proprie eine solche Seelenaffection ausdrückt, worin man von irgend etwas

perfectum esse fidelium statum in hoc mundo, ut non semper aliquid desit. Nam et qui optime coepit, potest quotidie centies deficere, et continuos progressus facere necesse est, ubi adhuc summa in itinere.“

1) pg. 260 der critic. sacr. Novum Testam. spectant.

überzeugt ist. *Τὴν πίστιν ὑμῶν* ist identisch mit dem in I Ephs. 15 vorkommenden *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν*, über welche Redeweise Flatt zu dieser Stelle Mehreres gesagt hat [1]).

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Man wolle nicht das *πίστιν ἐν Χρ.* mit Bretschneider von dem studium pietatis Christianae deuten, indem dadurch der im *Χριστῷ Ἰησ.* involvirte Begriff der Person nicht mit bezeichnet wird, während selbiger hier ohne allen Zwang festgehalten werden kann. Auch darf *ἐν Χριστῷ* keineswegs confundirt werden mit *εἰς Χριστόν*; denn wenn *πίστις εἰς Χριστὸν* im Allgemeinen bezeichnet den Glauben als Richtung zu Christo hin: so ist *πίστις ἐν Χριστῷ* der Glaube als Gemeinschaft mit ihm [2]). Beide Redeweisen haben eine gewisse Analogie mit zween andern: *πίστις, ἣν τις ἔχει πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν* (Philem. V. 5) und *πίστις Ἰησοῦ Χρ.* (II Glt. 16, woselbst nachher folgt: *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν*, welches *εἰς* sich dem *πρὸς* nähert). Diese Gemeinschaft mit Christo ist aber keineswegs bloß eine practische (Gemeinschaft des Gemüthes, Lebens) ꝛc., sondern auch eine theoretische (Gemeinschaft des Erkenntnißvermögens), d. h. die Ueberzeugung (*πληροφορία*), daß Jesus der Christ, der Messias, der Weltheiland ist, vgl. III Galat. 26, auch V. 22 [3]). Inwiefern mit diesem Glauben die Erwartung gepaart ist, einst die *ζωὴ αἰώνιος* um Jesu Christi Willen von Gott zu empfangen, ist der Glaube mit der Hoffnung verbunden. Doch macht der Apostel hier nicht die *ἐλπὶς*, sondern die *ἀγάπη* außer dem Glauben namhaft.

τὴν ἀγάπην stammt her von *ἀγαπάω* magni facio, colo, diligo, und *ἀγαπάω* hängt wiederum zusammen mit

---

1) In den i. J. 1828 durch Kling edirten, schätzbaren Vorlesungen über die Briefe Pauli an die Galat., Ephes.

2) Joachim Lange tief: „Der Glaube ist von gedoppelter Hauptkraft, von der Eigenschaft des sehnlichen Verlangens nach Gott und auch der zuversichtlichen Ruhe in Gott, gleichwie ein Kind sich sehnet nach der Mutter Schooß und Brust, und auch darauf und daran ruhet."

3) J. J. 1732 sind 2 Dissertationen: „de variis usu et constructione vocum *πίστις, πιστὸς* et *πιστεύειν* in Nov. Testam.," verfaßt von Koolhasius in Utrecht ans Licht getreten, i. J. 1779 dagegen Cleffens Schrift: „Ueb. den neutestament. Begriff des Wortes Glaube", zu Tübingen.

ἀγάω, ἀγάομαι, ἀγαίομαι celebro. Das Substantiv wird von der LXX zur Version von אַהֲבָה benutzt. Theophylact, früher Theodoret, verstehen die Agape zu eng von der Liberalität; denn obzwar die ἀγάπη hier wegen des folgenden εἰς πάντας τοὺς ἁγίους nicht zugleich die Liebe zu Gott, dem Erlöser und Nächsten bezeichnen kann: so läßt sie sich doch von der Sinnes- und Verhaltungsweise nehmen, bei welcher man seinen christlichen Nebenmenschen Gutes nicht nur factisch erweiset, sondern auch, im Fall man nicht im Stande ist, solches realiter zu thun, anwünscht. Die Liebe, in ihrem Totalumfange begriffen, ist vornämlich jene im paulinischen Sendschreiben so oft empfohlene εὐχαριστία, welche der Christenmensch Gott und seinem Sohne für die ausgezeichneten Gutthaten, die er von dem Einen durch den Andern theils bereits genossen hat, theils noch genießen wird, darzubringen hat, s. z. B. II Col. 7. Die Liebe und der Glaube bilden jenen καινὸς ἄνθρωπος, jene καινὴ κτίσις im Menschen, die das Christenthum erzeugen will! Nicht ohne Grund läßt Paulus den Glauben die erste Stelle einnehmen, die Liebe die zweite: „qua re indicat (sagt Hemming richtig,) a fide incoeandum esse, sine qua nulla caritas sincera esse potest.“ Damit stimmt ganz gut überein, daß Nicolaus von Lyra den Glauben „fundamentum spiritualis aedificii“ nennt.

τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Heinrichs und Junker äußern, es habe Griesbach der Lesart ἣν ἔχετε fast den Vorzug vor der recepta τὴν gegeben. Wir glauben, indem wir weiter gehen, daß das ἣν ἔχετε den Vorzug in der That verdient; denn es wird in der coptisch-memphit., armen., Vers., der Ital. und Vulgt., beim Ambrst., Augustin, Pelag., in A, C, in D a. pr. m., E, F, G, 17, 31, 37, 39, 47, 61, 71 u. s. w. wahrgenommen. Auctoritäten, die nur von critischer Willkühr verachtet werden können! Auch ist diese Ausdrucksart gar nicht unpaulinisch; denn hinter dem τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν befindet sich in Philem. V. 5 die Phrase ἣν ἔχεις. Was den Sinn des hinter ἣν ἔχετε Stehenden anbelangt, so glaubt Crell sehr richtig: es werde die Liebe ausgedrückt, „quae tendit ac dirigitur non in natos ac propinquos vel etiam vicinos nostros, sed in quosvis fideles. — Qui hoc nomine amat (scil. quod quis est sanctus seu Christi discipulus et reli-

gionis ejus professor,) is vere Christiana charitate praeditus est.“ Die Thatsache, daß die Colosser alle Christen („οὐκοῦν καὶ — ἡμᾶς“, d. i. den Paulus, wie des Chrysostomus Scharfsinn anmerkt,) liebten, ist ein treffliches Dokument dafür, daß der wahre Glaube in ihnen noch nicht völlig erloschen war. Inzwischen läßt sich vermuthen: es habe der Apostel durch das Loben ihres im Glauben und in der Liebe enthaltenen, also subjectiven Christenthumes sie zum Streben, selbiges zu vollenden, aufmuntern gewollt.

V. 5.

Vortrefflich Hunnius: „Utitur praepositione διὰ propterea, ut doceat, exspectatione speratorum bonorum animari Colossenses ad alendam fidem illam suam erga Deum et declarandam caritatem erga sanctos [1]), utpote ejusdem in coelo repositae vitae, beatitudinis et gloriae consortes.“ Es erhellt aus II Ephs. 8, daß die Christen selig werden vermittelst ihres Glaubens, aus II Röm. 7, 10, daß Gott einem Jeden, welcher (natürlich mit dem Glauben ausgestattet), recht, tugendhaft handelt, Herrlichkeit und ewiges Heil verleihen wird. Darin ist jener μισθὸς enthalten, von welchem Christus in den Evangelien mehr als einmal spricht. Indeß weil unsre Tugend auf Erden nie absolut fleckenlos ist, Gott vielmehr an jeglicher guten That noch etwas zu vergeben hat: so ist jener μισθὸς immer zugleich eine Gnadengabe. Calvin mit der ihm eigenthümlichen Strenge: „gratuita Dei bonitas — omnem operum fiduciam in nihilum redigit.“

τὴν ἐλπίδα beziehen Heinr. Stephanus und Beza ganz angemessen auf die gloria sperata, womit Theodoret im Grunde ziemlich zusammentrifft, inwiefern er sagt: „τὴν εὐτρεπισμένην ὑμῖν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν;“ denn in dieser βασιλεία wird ja jene gloria einst genossen werden. Es mag in dem διὰ τὴν ἐλπίδα κ. τ. λ. eine mediate Paräneſe liegen, auch fürderhin

1) Unter denjenigen Gedichten, die dem nazianzenischen Gregor ihren Ursprung verdanken, findet sich folgendes schöne und herrliche hier ganz passende:

„Θυμὲ βλέψον ἄνω, χθονίων δ' ἐπιλήθεο πάντων,
Μὴ δέ σε νικήσῃ πρὸς κακότητα δέμας.
Μοῦνος ἐμοὶ Χριστὸς πλοῦτος μέγας, ὃν ποτ' ἰδοιμι
Νῷ γυμνῷ καθαρῷ. τ' ἄλλα δὲ πόσμο ἔχοι.“

nicht in den vergänglichen Dingen der Erde, welche die Col. beſaßen, das Heil zu ſuchen.

τὴν ἀποκειμένην. Was Zanchius [1]) behauptet: „alludit ad patres, qui thesauros seponunt suis liberis in haereditatem; illa enim dicuntur *ἀποκείμενα*, quae liberis et amicis in futurum seponimus", iſt möglich, obſchon nicht gewiß; denn *ἀποκεῖσθαι* iſt auch überhaupt in usum quendam sepositum esse [2]), das Niphal des hebr. צָפַן. Beim Heliodor ſteht z. B. geſchrieben: „*οἱ μὲν ἐλευθερίας μισθὸς ἀπόκειται.*" Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die „*μέλλοντα ἀγαθὰ*" — wie Chryſoſtom. ſich ausdrückt, — nur unter der Bedingung den Coloſſern gleichſam aufbewahrt blieben, wenn ſie *τὴν πίστιν* und *τὴν ἀγάπην* feſthielten, oder ächte Gotteskinder blieben. Im entgegengeſetzten Falle waren ſie für den Genuß der zukünftigen Seligkeit nicht empfänglich.

ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Dem Urtheile Suicers zufolge [3]) ſtammt *οὐρανὸς* ab von dem chaldäiſchen אוּרְיָא lux, ſo daß *οὐρανὸς* als locus lucidus erſcheint. Jedoch man hat nicht nöthig, ſeine Zuflucht in etymologiſcher Hinſicht zu einem nicht helleniſchen Idiome zu nehmen, da *οὐρανὸς* ganz wohl vom *ὄρω* (ich rege auf, oriri facio) hergeleitet, mithin *ὁ οὐρανὸς* gedacht werden kann als locus, per quem, quae sub coelo sunt, aliquos motus accipiunt [4]). Paulus ließ nach Analogie des hebr. Pluralis שָׁמַיִם den Pluralis *οὐρανοῖς* ſtatt des Singularis *οὐρανῷ* ſchreiben, wie auch Chriſtus VI Mtth. 20 ſagt: *θησαυρίζετε θησαυροὺς ἐν οὐρανοῖς.* Erwägen wir, daß in

1) Beim Leigh in critic. sacr. i. e. philosophic. et theologic. observationib. in omnes voces graecas Novi Test. pg. 39.

2) Elsner und Schleusner (dieſer s. v. *ἀποκείμαι* in lexic.) haben auch claſſiſche Stellen geſammelt, durch welche die Bedeutung, die dem *ἀποκεῖσθαι* von mir vindicirt iſt, bekräftiget wird.

3) ſ. tom. II des bekannten thesaurus ecclesiastic., pg. 519. Darin hat Suicer recht geſehen, daß er אוּרְיָא derivirt von אוֹר lucere, aber darin nicht, daß er ſelbiges auch mit dem beigefügten illuminare erläutert; denn dieß iſt vielmehr der Sinn der Form הִאִיר.

4) Der dem *οὐρανὸς* eigene spiritus lenis iſt das Hinderniß, *οὐρανὸς* zu deduciren vom Verbo *ὁρᾶσθαι*, wodurch der Himmel dargeſtellt werden würde als ein locus, qui a mortalibus aspicitur. Gleichwohl ſchien dieſes Etymon dem Verf. der orationes in hexaemer., dem Baſilius Magnus, gerecht.

I Col. 5 von jenen sublimen Gütern gehandelt wird, die in dem ὁρᾶν τὸν Θεὸν (V Mtth. 8), dem εἶναι σὺν Χριστῷ (I Phlpp. 23), der Gemeinschaft mit den ἁγίοις, der vollendeten Erkenntniß der Θεῖα (I Corinth. 13, 12) u. s. w. bestehen: so werden wir uns überzeugen, daß Paulus, welcher nach II Cor. 12, 2 (gleich jüdischen Gottesgelehrten) drei Himmel geglaubt haben muß, h. l. weder den ersten Himmel andeute, der (nach den griechischen Worten des nyssenischen Gregor) der Raum „τοῦ παχυμερεστάτου ἀέρος“ ist und „νέφη καὶ ἀνέμους“ enthält, noch den zweiten Himmel, der bei dem Hesychius „ὁ καταστερισμένος τόπος“ heißt, sondern den dritten, worin, wie man glaubte, die Majestät Gottes sich κατ' ἐξοχήν manifestirt, desgleichen die höheren Geister und die Menschenseelen, welche den Willen Gottes realisiren und ihn eo ipso verherrlichen, sich befinden. So dürften auch X Hbr. 34, III Phlpp. 20 sich sehr gut fassen lassen! Wem es inzwischen zu gewagt dünkt, das τοῖς οὐρανοῖς im Sinne des Singularis, wie wir gethan haben, zu nehmen, der kann annehmen, es charakterisire hier Paulus die zukünftigen Güter als solche, die in den drei Himmeln aufbewahrt werden, und deute (origenistisch) darauf hin, daß die abgeschiedenen Christenseelen, den Luft-, Stern- und höchsten Himmel durchwandernd, ihre Seligkeitsfülle auch in der Contemplation alles des Herrlichen, was in diesen befindlich ist, finden. Jedwedenfalls behauptet Aretius trifftig: „locus ille (scil. coelum) significans (scil. est), in tuto esse collocata bona spei nostrae, ubi fur non penetrat, aerugo nihil corrumpit, contra ac fiat in terris (cf. den Theophylact ad h. l.); nam fures etiam terrae viscera scrutantur.“

ἦν (man denke an ἐλπίδα) προηκούσατε. Dieses Verbum steht bei den vorzüglichsten hellenischen Autoren, z. B. dem Demosthenes: „γενήσεσθε εὐμαθέστεροι πρὸς τὰ λοιπά, ταῦτα προακούσαντες.“ Wenn Piscator, Vatablus, Calixt (der Vater) πρὸ geben durch prius, Crell mit superiori tempore, Junker mit zum Voraus: so ist in diesen Auffassungen ein wahres Moment involvirt; doch bestimmter und deshalb besser sagt Flatt: „von der (näml. gehofften Seligkeit) ihr schon, ehe ihr diesen Brief erhaltet, Kenntniß erhalten habt — durch den Epaphras“ Nur nach der Seligkeit als solcher kann der Mensch ein größe-

res Verlangen in ſich tragen, wie nach der Kenntniß von der Seligkeit.

ἐν λόγῳ τῆς ἀληθείας. Wegen dieſes pauliniſchen Ausdruckes können wir ſtatt des oben erwähnten flattſchen: „durch Epaphras", füglich ſagen: Die Coloſſer hatten das, wovon die Rede iſt, erfahren, indem oder während ihnen der λόγ. τῆς ἀληθείας gepredigt wurde. Dieſer terminus — in I Epheſ. 15 liefert Paulus als eine Art von Exegeſe deſſelben die Phraſe εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας, in XIII Ap. Geſch. 26 Lucas die Partikel λόγος τῆς σωτηρίας, — bezeichnet augenfällig die Lehre, deren ſubſtantieller Inhalt Wahrheit iſt. „Ἀλήθεια (heißt es beim Phavorinus nicht übel,) ἀπόφασις λέγουσα τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον, καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον." „Quicquid — cum hoc verbo (d. i. λόγῳ τῆς ἀληθ.[1]), — ſagt Selneccer richtig, — pugnat (z. B. die Theoſophie der Falſchlehrer Coloſſens), mendacium est." Mit welcher Ehrfurcht müſſen die Coloſſer gegen die Lehre ihres muthmaßlichen Kirchenſtifters erfüllt werden, da der Apoſtel ihr ein ſo wichtiges Prädicat beilegte!

Rückſichtlich des τοῦ εὐαγγελίου, welcher Genitiv ausſagt, daß der λόγ. τῆς ἀληθ. das Evangelium ſelber ſei[1]), „quo solidius firmiusque insistant in revelatione illius accepta" (wie Calvin paſſend ſagt), erinnere man ſich an die Erklärung Pauli I Cor. 2, 2: er wiſſe nichts außer Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, an I Röm. 3, wo man lieſet: εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, an XX Ap. Geſch. 24, wo geſchrieben iſt: εὐαγγέλιον τῆς χάριτος αὐτοῦ. Demnach hat man τοῦ εὐαγγελίου auszulegen von derjenigen das Herz erheiternden (εὖ) Lehre, die offenbart von Gott, ausſagt, daß die Gnade Gottes in dem gekreuzigten Gottesſohne der Welt wieder zu Theil geworden ſei. Theodoret treffend zu I Röm. 7: „εὐαγγελίζεται (näml. τὸ εὐαγγέλιον) τὰς τοῦ Θεοῦ καταλ-

1) Obzwar die Sentenz des Cornelius a Lapide: „nusquam puram petam invenire sit veritatem, nisi in Christi schola et evangelio" eine gewiſſe Wahrheit involvirt: ſo iſt doch zugleich anzuerkennen, daß auch in der jüdiſchen und heidniſchen Religion manche σπέρματα θεῖα, religiöſe Wahrheiten, enthalten ſind. Aber das eigentliche Princip auch dieſer iſt der λόγος τοῦ Θεοῦ, welcher in Chriſto Jeſu zum σαρκωθὲς geworden iſt!

λογὰς," und indem der Kirchenvater hinzufügt: „*τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*," zeigt er richtig an, daß mit jener Versöhnung der Besitz des Himmelreichs verbunden sei. Calvin äußert mit Berücksichtigung des Zusammenhanges unsers V. passend: „Quia res est supra captum mentis nostrae salus aeterna, ideo addit: illius certitudinem per evangelium allatam fuisse Colossensibus." [1])

V. 6.

Chrysostomus angemessen: „*ἤδη χαρίζεται*" (d. i. Paulus sagt den Colossern etwas Angenehmes). Weil das *εἰς ὑμᾶς* wahrscheinlich abhängt von dem *παρόντος*, so interpretiren wir selbiges im Nexus mit *παρόντος*: (Das Evangelium) „ist gegenwärtig in Beziehung auf euch" d. h. es ist unter euch, es wird in eurer Gemeinde gepredigt. Vgl. hinsichtlich dieser Bedeutung des Verbi (eine Verwechselung des *εἰς* mit *ἐν* braucht dabei hier nicht obzuwalten,) II Petr. 1, 12; II Cor. 10, 2 und 11; I. Cor. 5, 3. Chrysost. gut: „*οὐκ-ἀπέστη ἔμεινεν καὶ ἔστιν ἐκεῖ.*"

καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ. Bei dieser Partikel ist nicht zu übersehen, daß es im V. 28. heißt: *νουθετοῦντες* (scil. *καταγγέλλομεν Χριστὸν*) *πάντα ἄνθρωπον, διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον, — — ἵνα παραστήσωμεν τέλειον ἐν Χριστῷ.* Die Häufung des *πᾶς* in diesem Passus veranlaßt zu der Hypothese, daß Colossens Falschapostel behauptet haben: es solle die Kunde von dem Evangelio bloß zu gewissen Individuen dringen, in specie zu den Theocraten des Alten Bundes, von welchen einige vermuthlich auch in Colossen sich aufhielten. Dieser Particularism wird mit den Worten: „Wie es auch in der gesammten Welt fruchtbringend ist" (folglich auch gegenwärtig ist; Theophylact mit Wahrheit: „ubique est et ubique consistit") widerlegt. Da aber nicht constirt, daß das Evangelium während der Conceptionszeit des Br. an die Colosser bereits in Polynesien, auf den Antillen und in andern Ländern, die damals incognita waren, vorhanden gewesen: so erblicken wir, wiewohl Calov da-

1) Lucas Osiander beziehungsweise sehr wahr: „Nullum — majus beneficium populo alicui contingere potest, quam quum illi doctrina evangelii syncere proponitur."

gegen iſt, in dem ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ein hyperboliſches Element, und verſtehen die Worte ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ von den meiſten Weltregionen, die damals bekannt waren, ſ. ein Analogon XXV Jerem. 29. In Anſehung der Propagation des Evangelii zu jener Zeit ſ. lux evangelii toti orbi exoriens, das bekannte Werk des gelehrten Fabricius. Hinter dem ἐν παντὶ τ. κοσμ. und vor ἐστι καρποφορούμενον lieſet zwar Griesbach, welchem Bähr beipflichtet, ein καὶ; allein in der copt., ſahid. Verſ., bei Auguſt. und Sedul., ſelbſt in A, C, D a pr., in E. gr., 17, 31, 39, 43, 71, 80 iſt καὶ ausgelaſſen! Wie? wenn es da, wo es ſich vorfindet, aus einer Wiederholung des erſten καὶ dieſes V. entſtanden wäre? Es dürfte um ſo eher aus dem Texte eliminirt werden müſſen, als es die apoſtoliſche Rede ſchleppender macht.

ἐστι καρποφορούμενον. Das in dieſem Particip deutlich durchſchimmernde καρπὸς (hebr. פְּרִי) bietet im N. T. häufig einen tropiſchen Sinn dar. So ſpricht Paulus von einem καρπὸς τοῦ φωτὸς (V Ephſ. 9), δικαιοσύνης (I Phlpp. 11), τοῦ πνεύματος (V Glt. 22) ꝛc. Vor dem Paulus bemerkt ſchon Demoſthenes in Betreff einer gewiſſen μελέτη: „ταύτης τοὺς καρποὺς ἴδετε καλοὺς — καὶ πᾶσιν ὠφελίμους εἶναι [1])“. Das Evangel. iſt in der ganzen Welt inſofern ein fruchttragendes, als es, wie V Glt. 22 lehrt, Freude, Friede, Langmuth, Gütigkeit, Sanftmuth, kurz die edelſten Chriſtentugenden, zu welchen auch die Demuth und Mäßigkeit ſich zählen laſſen, erzeugt [2]). Aretius negativ: non infeliciter docetur, ut quidam garriunt, sed granum admodum est foecundum“.

καὶ αὐξανόμενον iſt zweifelsohne genuin, da es ſich nicht bloß in ABCD (a pr. m.) EFG und bei allen alten Interpre-

---

1) Vgl. die reiskeſche Ausgabe des großen Redners, pg. 222.

2) Lange mit jener Salbung, welche die ſpeneriſche theologiſche Schule charakteriſirt: „Welche herrliche Frucht (nämlich des Evangelii) darinnen beſtunde, daß ſie ganz andere Menſchen wurden von Herz, Muth ꝛc., daß ſie bei ſich aller herrſchenden Eigen- und Weltliebe mit aller übrigen Sünde abſturben, auch innerlich alſo erleuchtet und geheiliget wurden, daß ſie daher auch aller äußerlichen Abgötterei und allem übrigen gottloſen Weſen ganz freywillig und beſtändig abſagten ꝛc.“ Lange nimmt ſehr richtig in dieſer Frucht ein Zeichen der göttlichen Beſchaffenheit des Evangelii wahr.

ten findet, wie Bähr behauptet, sondern auch in den Handschr. 10, 31, 37, 39, 47, 61, 71, 72, 73, 74, 80, den beiden syr. Verss., der copt., äthiop., Vulgt., Ital. Hatte der Apostel in V. 6. schreiben lassen: καρποφορούμενον κ. αὐξανόμενον: so konnte diese Phrase seinem eminenten Gedächtnisse leicht inhärirt bleiben, und daher im V. 10 mit End-Modificationen wiederholt werden, so daß der V. 10 von Wolf mit Unrecht Behufs des Erweises der Unächtheit des καὶ αὐξανόμενον benutzt wird. Αὐξάνεσθαι bedeutet crescere, s. XIII Matth. 32; XXI Genes. 8; Aelians var. histor. II, 7. Deshalb sehen wir im αὐξανόμενον die Propagation der christl. Lehre ausgesprochen. Selbige „mehrt sich" wiefern sie viele Individuen für sich gewinnt, zum äußeren Bekenntnisse ihrer Wahrheiten hinführt. „Fructum non protulisset (sagt Theophylact sehr gut), nisi firmatum fuisset [1]). Arbores enim quando corroboratae fuerint, plurimum fructus proferunt." Calvin geistvoll: „Hoc ad piorum tam confirmationem quam consolationem valet, videre longe lateque evangelii effectum multis ad Christum colligendis. Non pendet quidem ejus fides a successu, ut ideo credamus, quia multi credunt. Etiamsi universus mundus deficiat, etiamsi coelum ipsum ruat, non debet vacillare pii hominis conscientia, quia Deus nihilominus, in quo fundata est, verax manet. Sed hoc non obstat, quominus adjuvetur fides nostra, quoties Dei virtutem perspicit, quae certe potentius se exerit, quo plures Christo lucrifiunt."

Die Thatsache, daß das Evangelium auch bei den Col. fruchtbar gewesen ist und sich propagirt hat (ἐν ὑμῖν), macht Paulus davon abhängig, daß sie demselben von dem ersten Tage an, woran es ihnen gepredigt worden, Gehör gegeben und es, natürlich bis auf einen gewissen Grad, begriffen haben. Der Christenglaube hat zu seinen Elementen die cognitio, den assensus und die fiducia! Was Chrysost. behauptet in Betreff des καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν: „προκαταλαμβάνει (näml. Paulus)

1) Merkwürdig ist es, daß Lucas hat: κατὰ κράτος ὁ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανε κ. ἰσχυεν, s. XIX Ap. Gesch. 20, vgl. XII, 24. Αὐξάνειν hier = αὐξάνεσθαι.

τὸν ἀκροατὴν τοῖς ἐπαίνοις, ὥστε μηδὲ ἄκοντα ὑποστῆναι", ist allerdings möglicher Weise zugleich wahr!

καὶ ἐπέγνωτε. Ἐπιγινώσκειν ist nach Junker: „eine vollständige, genauere (ἐπι) Einsicht in etwas haben oder bekommen." Das Prädicat „vollständig", absolut gefaßt, gehört wohl nicht hierher, weil eine vollständige christliche Einsicht der θεία erst in einer höheren Weltordnung das Eigenthum der Gläubigen werden soll (I Cor. 13, 12; I Joh. Br. 3, 2); wohl aber das Prädicat: „genauere" (s. I Evgl. Luc. 4; XVII Mtth. 12: Citate, die von Junker übergangen sind.

ἐν ἀληθείᾳ. Beza befriedigend: „vere[1]) hebr. באמת, ut Philip. 4, 19 ἐν δόξῃ, in gloria pro gloriose." Die Partikel bringt dem Gedanken des Paulus eine um so größere Emphase bei, als sie an des Satzes Ende gestellt ist. Die Colosser hatten die Gnade Gottes gegen die sündigen Menschen, wie sich dieselbe in Christo und durch Christum offenbarte", — wie Flatt verständig exegesirt, — in Wahrheit genauer erkannt. Wäre ihre evangelische Erkenntniß bloß scheinbar, erheuchelt gewesen: so würde selbe oder das Evangelium selbst bei ihnen keine καρποὺς getrieben haben. Diese Exposition des ἐν ἀληθείᾳ wird von manchem um so willkührlicher reprobirt, als sie in dem Zusammenhange sehr wohl paßt.

V. 7.

Das innere Verhältniß dieses V. zum V. 6 hat Theophylact offenbar erkannt, indem er äußert: „sic agnovistis — gratiam, perinde ac docuit vos etiam Epaphras." Καθὼς gestattet hier die storrsche Version „prout", aber keineswegs die flattsche: quandoquidem". Außerdem ist Flatt im Irrthum, wenn er meint, daß das dem καθὼς folgende

καὶ pleonastisch stehen könne. In I Thssl. 4, 5, welches Flatt als dictum probans allegirt, bedeutet καὶ: auch[2]). Bei-

---

1) Calvin fügt schicklich ein „absque fuco" bei, und Chrysost. bemerkt beim ἐν ἀληθ. verdeutlichend: „οὐκ ἐν λόγῳ, οὐδὲ ἐν ἀπάτῃ."

2) Die Meinung Bährs: καὶ sei im I Col. 7 s. v. a. „nämlich," ist um so willkührlicher, als man es auch in Ephes. 4, 4; I Thssl. 4, 5, den von Bähr citirten Stellen, nicht auf diese Art zu fassen braucht.

fallswerther ist sonach eine andere Ansicht des achtbaren würtembergischen Theologen: „es könne darauf sich beziehen, daß die Kolosser etwa außer dem Epaphras (der ihr vorzüglichster Lehrer war), noch irgend einen andern (vermuthlich paulinischen Schüler) zu Lehrern gehabt." Auf diese Weise verhielt es sich ja mit mehreren Christenvereinen der apostolischen Zeit, z. B. mit dem römischen. Doch der Umstand, daß καὶ in der Peschito, der copt., äthiop. Vers., der Vulgt. und Ital., bei dem Ambrst. und Pelag., in A, B, C, D (a pr. m.), F, 5 desiderirt wird, und aus dem Hinblicke eines Abschreibers auf das καὶ, was dem ἐν ὑμῖν des V. 6. unmittelbar voraufgeht, entstanden sein mag, ist für uns Motiv, das καὶ für unächt zu erklären, zumal da es sich in diesem Zusammenhange in Wahrheit entbehren läßt.

ἀπὸ Ἐπαφρᾶ[1]). Ueber die (lernenden) Colosser im Allgemeinen vergißt der gerechte Apostel einen einzelnen, des Lobes besonders würdigen, Colosser nicht; denn er giebt dem Epaphras das Prädicat τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου κ. τ. λ. Daß der σύνδουλος und διάκονος τοῦ Χριστοῦ bei Paulus mit dem ἀδελφὸς nicht verwechselt werden dürfe, lehrt IV Col. 7, woselbst dem Tychicus außer den beiden ersten Prädicaten das dritte ἀδελφὸς attribuirt wird. Σύνδουλοι (chaldäisch כְּנָוָן) sind, namentlich in paulinischen Schriften, Collegen in Betreff des κήρυγμα τῆς πίστεως. Dieser Sinn ist hier um so statthafter, als kurz zuvor geäußert ist, daß die Col. von dem Epaphras τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ erfahren, kennen gelernt hätten. Wie sehr Epaphras von dem Paulus geliebt und geschätzt sei, ist daraus ersichtlich, daß er ihm im Folgenden einen neuen Lobspruch zukommen läßt:

ὅς ἐστι πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ. Junker: „ὑπὲρ ὑμῶν für euch = zu eurem Besten (näml. ist Epaphras christlicher Religionslehrer gewesen, vgl. Junkers Commentar zu V. 23), woraus deutlich zu ersehen ist, daß es nicht heißen kann: an eurer Statt, wie es in andern Stellen von der dogmatischen Interprä(?)tationsart öfters gedeutet wird."

---

1) Das Ἐπαφρᾶ ist eben so gebildet, wie τοῦ Ἄννιβα, τοῦ Ἀρχιππᾶ: Genitivi contracti!

Ἰησοῦ Χριστ. in dem Sinne von impleti fructu caet. Hinsichtlich des ἐπέγνωσις vergl. das zu dem ἐπέγνωτε des V. 6 Bemerkte.

τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Wenn Theophylact sagt: „voluntas — Dei beneplacitum est, quod filium suum pro nobis dederit," und wenn Lange hier den ganzen Rath Gottes von unserer Seligkeit versteht; so sieht man nicht ein, warum nicht beides mit einander verbunden und an den Rathschluß Gottes (αὐτοῦ), die Menschen durch seinen Sohn (also nicht durch Engel) zu beseligen, gedacht werden solle. Vgl. I Col. 26, 27. Dieses θέλημα ist (von dem Geiste Gottes) insbesondere dem Geiste der Apostel manifestirt, s. III Ephs. 5. Indem daher Paulus fortgesetzt innig betet, daß seine Leser hinsichtlich der tiefern Einsicht (d. h. mit tiefer Einsicht) in diesen Rathschluß erfüllt, reichlich ausgestattet werden mögen: so war diese Einsicht aus dem apostolischen, insbesondere paulinischen Worte zu entnehmen, nicht aus willkührlich menschlichen Philosophemen der colossischen Falschapostel. Die aus apostolischem Worte geschöpfte Einsicht mußte durch die Wirksamkeit, die sie in Verbesserung des Willens entwickelte, als die rechte sich legitimiren.

ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. συνέσει πνευματικῇ. Bähr: „Das ἐν bezeichnet nach seiner gewöhnlichen Bedeutung hier das Mittel." Doch daß dieses die gewöhnliche Bedeutung der Präposition sei, ist noch nicht erwiesen! In I Col. 9 ist sie wenigstens nicht absolut nothwendig. Flatt exponirt: „Eben in dieser Erkenntniß besteht die höchste geistige Weisheit." Obschon diese Idee an sich wahr ist, so hätte doch Paulus, falls er sie hätte aussprechen gewollt, schreiben lassen müssen: ἐν ἐπιγνώσει σοφίᾳ. Richtig deuten wir: „die Einsicht in jenen Heilsplan (soll sein) in allerlei Weisheit" d. i. mit einer für allerlei Lebensverhältnisse geeigneten Weisheit verknüpft sein. So ist εἶναι ἐν Χριστῷ conjunctum cum Christo esse, s. VIII Röm. 1; I Cor. 2, 30. Zur σοφία bemerkt Bengel angemessen: „Frequens verbum in hac epistola, quo magis deducantur a falsa sapientia et philosophia" (welche zugleich unpraktisch ist). Was das πνευματικῇ anbelangt, so gehört es nach Bährs Meinung „allein zu συνέσει." Inzwischen da Paulus ein καὶ zwischen σοφίᾳ und συνέσει gestellt, d. h. beide Substantiven mit einan-

der eng verbunden hat: so ist es gerathener, πνευματικῇ auch auf σοφίᾳ zu beziehen. Σοφία und σύνεσις treffen insofern mit einander zusammen, als beide geistlicher Art und Natur (s. I Ephs. 3), und durch den Geist des Evangelii geweihet sind und geleitet werden; sie weichen insofern von einander ab, als σοφία[1]), wie Schleusner im lexico s. h. v. einfach sich äußert, die „prudens agendi ratio, ut semper id agas, quod est aptum tempori et loco,“[2]) ausdrückt (s. I Jac. 5), folglich κατ' ἐξοχήν den Willen des Menschen in Anspruch nimmt[3]), während σύνεσις die (wahrhaft vernünftige) Einsicht in die hochherrlichen Wahrheiten der christlichen Religion bezeichnet (s. III Ephs. 4), mithin das intellectuelle Vermögen des Menschen betrifft (s. I Cor. 1, 19): σύνεσις hängt zusammen mit συνιέναι. In der LXX entspricht σύνεσις dem hebr. תְּבוּנָה II Sprüchw. 6, auch דֵּעָה 47 Isaj. 10, und wird vom Hesychius durch νόησις erläutert. Dazu kommt, daß Paulus in II Col. 3 statt des σύνεσις sich des Terminus γνῶσις bedient, wobei wir gegen Bähr daran nochmals erinnern müssen, daß jedweder Aufsatz aus sich selbst erklärt werden muß. Wer den Gnadenplan Gottes mit der Menschheit genauer erkannt hat: strebt auch danach, alles Uebrige, was Gott betrifft, zu erkennen, und aus dieser σύνεσις entwickelt sich dann die dem Willen Gottes conforme und für die vielfachen Lagen des Lebens angemessene Handlungsweise sammt den Principien derselben.

V. 10.

Mit dem περιπατῆσαι an und für sich zeigt Paulus, was für ein Resultat die reiche und mannigfaltige Erkenntniß der Chri-

---

1) Junker, der in seinem Commentare zum Br. an die Col. mehr als einmal unglücklich etymologisirt, behauptet: „σοφία viell. von σως gesund und φαω sehen, einsehen, urtheilen, denken = gesunde Einsicht“ ꝛc. Aber müßte es demzufolge nicht heißen σωφία? Man denke an σωτηρία!

2) Bengel scharfsichtig: (das römische) „sapientia denotat gustum“.

3) Daher ist σοφία nach der Ansicht mehrerer Theologen h. l. geradezu obedientia et cultus Dei, was aber ein Zuweitgehn ist. Man sage lieber, σοφία sei = φρόνησις! Zwar glaubt Bähr: es gehe aus Ephs. I, 8 hervor, daß nicht σοφία = φρόνησις sei. Allein wenn dort geschrieben ist: ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. φρονήσει: so ist sehr denkbar, daß der Apostel beide Substantiven aneinander gereihet hat, um den Begriff zu verstärken, um das Intensive der christlichen Lebensweisheit desto stärker auszudrücken.

ſten haben müſſe, ohne daß es erforderlich iſt, ein εἰς oder ὥστε vorher zu ergänzen, was auch IV, 6 und Ephſ. 4, 22 keineswegs Bedingung des Verſtändniſſes der apoſtoliſchen Worte ſein dürfte! Gut erörtert Theophyl. das περιπατῆσαι mit: „ut secundum virtutem vivatis," und ſetzt mit chriſtlicher Tiefe hinzu: „Qui enim clementiam Dei didicerit, quod filium suum pro nobis dederit, quomodo non studebit seipsum dedere virtutis laboribus, adeoque eo, ut crucem ipsius tollat?" Gegen diejenigen, die den Paulus einen werk-, d. h. tugendloſen Glauben ſonderbar genug! predigen laſſen, diene des Chryſoſtomus Ausſpruch: „ἀεὶ τῇ πίστει συζεύγνυσι τὴν πολιτείαν." Die näheren Beſtimmungen des allgemeinen περιπατεῖν, welches = πολιτεύεσθαι, ἀναστρέφεσθαι (auch in VI Röm. 4; VII Mrc. 5) iſt, iſt in dem

ἀξίως τοῦ κυρίου enthalten. Bähr interpretirt: „sic vivatis, ut decet illum, qui est per evangelium vocatus in adoptionem filiorum Dei et in vivam spem haereditatis coeli." Aber τοῦ κυρίου drückt ja nicht einen Verehrer des Herrn, der zum Gotteskinde gemacht iſt, aus, ſondern die Perſon des Herrn ſelbſt, τὸν Χριστὸν, deſſen in V. 7 Erwähnung geſchehen iſt. Die Partikel beſagt eigentlich: „des Herrn würdig" d. i. dergeſtalt, daß ihr dem Herrn (durch euren Wandel) Ehre machet. Dahin gehört auch, wenn οἱ ἔξω durch den Chriſtenwandel veranlaßt werden, den Herrn darin kennen und verehren und preiſen zu lernen. Die Aeußerung Calvins: „Quicunque ad hunc scopum non dirigunt sua studia, fieri potest, ut multum sudent ac laborent, sed nihil (scil. laborant = agunt,) quam vagantur per ambages, nullo profectu," iſt ſo aus dem Leben gegriffen, daß ihre innerliche Wahrheit jedem Unbefangenen von ſelber einleuchtet.

εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν. Ein αὐτοῦ hiebei zu ſuppliren, was Flatt nach Storrs Vorgang will, iſt durchaus nicht nothwendig, weil die Phraſe τοῦ κυρίου, die unmittelbar vorausgeht, über die Relation des ἀρέσκειαν ſattſamen Aufſchluß gibt. In den Excerpten aus dem VI Buche des Polybius leſet man: „ἡ τοῦ βασιλέως ἀρέσκεια". Daß bei Paulus an keine „assentatoria affabilitas" in dem Worte gedacht werden dürfe, lehren die Worte περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου hinlänglich.

Lieber möchten wir das in Rede stehende Substantivum mit dem freilich barbarischen complacentia übertragen, und deutsch sagen: dem Herrn „zu allem Gefallen", d. i. zu einem Gefallen in jeglicher Beziehung. Wenn Calvin explanativ sagt: „si quaeritur quaenam sit vita Deo digna, teneatur semper haec Pauli definitio: eam esse, quae relictis hominum placitis, relicto totius carnis ingenio, ad unius Dei obsequium exigitur. Hinc sequuntur bona opera, quos fructus a nobis Deus requirit:" so ist nur der Bezug des τοῦ κυρίου auf Gott, und nicht auf Jesus, als den Herrn der christlichen Kirche (s. V. 3), hiebei zu tadeln.

ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Hierüber sagt Storr: „de amoris speciminibus (cf. III. 12 — 15), quae a Latinis etiam proprie dicuntur beneſacta, capere possis (v. 2 Cor. IX, 8; Act. IX, 36 coet.)". Allein dies dürfte zu beschränkt sein! Das ἐν παντὶ veranlaßt, jene Redeweise vielmehr von den guten Handlungen (rectefactis) im Allgemeinen zu deuten, dergestalt, daß in diesen sogenannten bonis operibus die „amoris specimina" mit einbegriffen sind. In diesem Sinne gebraucht Paulus das ἐργ. ἀγαθ. nach II Timth. 2, 21; II Röm. 7. Mit dem ἐν παντ. ἐργ. ἀγαθῷ hängt zusammen

καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι. Bähr meint, „am besten nehme man diese Participe als absolute Nominativen, wie Phil. 3, 10. Ephs. 4, 2, und löse sie auf durch: dadurch daß." Bähr läßt sie zunächst zu περιπατῆσαι gehören, und das ἀρέσκειαν erklären. Allein wenn auch sonst dergleichen absolute Nominativen bei Paulus vorkommen, so nimmt man doch hier selbige ohne Noth an; denn beide Participe können recht gut im Verhältnisse der Dependenz zu πληρωθῆτε des V. 9 stehen, was der Apostel sonder Zweifel in seinem Gedächtnisse behalten hatte. Während Bährs Annahme etwas gewaltsam ist, empfiehlt sich die unsrige durch Natürlichkeit.

εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ. Uebereilt ist es, εἰς = ἐν zu nehmen, wie bei Junker geschieht; denn die eigentliche Bedeutung jener Präposition ist im Nexus statthaft: Ich bete mit Wärme, daß ihr angefüllt werdet mit Erkenntniß des Gotteswillens ꝛc. (V. 9), fruchtbringend in allen wahrhaft frommen Handlungen und damit fortschreitend rücksichtlich eurer Gotteserkenntniß

d. h. demſelben gemäß. Chryſoſt. gar nicht übel: „ὥσπερ τηλικαύτην ἐλάβετε γνῶσιν, οὕτω καὶ πολιτείαν ἀξίαν ἐπιδείκνυσθε τῆς πίστεως.“ Die ächte Chriſtentugend iſt auch ein Dank für die Gottesgabe der chriſtlichen Erkenntniß! Inzwiſchen, obwohl die recepta einen brauchbaren Gedanken an die Hand gibt, ſo iſt ihre pauliniſche Geneſis doch höchſt problematiſch; denn ſtatt ihrer entdeckt man vielmehr τῇ ἐπιγνώσει beim Clem., Cyrill., (beide ſind die alexandriniſchen patres,) Marim., auch in A, B, C, D (a pr. m.), E, F, G. 17, 71. Man könnte nicht wohl begreifen, wie das τῇ ἐπιγνώσει in ſo trefflichen critiſchen Auctoritäten ſich findet, wenn die Lesart εἰς τὴν ἐπίγνωσιν ächt wäre! Vielleicht hat man darum das urſprüngliche τῇ ἐπιγνώσει mit εἰς τὴν ἐπίγνωσιν vertauſcht, um eine gewiſſe äußere Concinnität mit dem vorhergehenden εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν herbeizuführen. Das τῇ ἐπιγνώσει deutet man am paſſendſten mit per cognitionem accuratam, und der Apoſtel wünſcht demnach, daß ſeine Leſer durch die tiefere Gotteserkenntniß zum Fruchtbringen und zum Wachſen in allen guten Werken bewogen werden. Denn Gott dringt auf die Uebung der ἔργα ἀγαθά.

V. 11.

ἐν πάσῃ δυνάμει. Bähr: „mit Kraft zur Ertragung aller Leiden (ebenſo Heinrichs vor Bähr,) und zum Widerſtand gegen alle Verfolgungen.“ Doch eben ſo gut exponiren wir: vi cujusquemodi. Der Umſtand, daß die beiden Participia des V. 10 von dem πληρωθῆτε des V. 9 abhängen, zwingt uns, auch das δυναμούμενοι, was den beiden Participien coordinirt iſt, in dieſes Verhältniß zu ſtellen.

κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ. Bähr: „κράτος τῆς δόξης ſteht — wie Beza ſagt, für potentia gloriosa i. e. magna et invicta.“ Allein es iſt keine rechte Befugniß vorhanden, den ſubſtantiviſchen Begriff des τῆς δόξης hier preiszugeben. Wir werden genauer interpretiren: (Paulus ſteht ernſtlich, daß die Col.) der Macht gemäß, welche die Herrlichkeit Gottes bildet und ausmacht (deutlicher: welche die Herrlichkeit Gottes iſt,) mit allerlei Kraft (alſo intellectueller, ethiſcher u. ſ. w.) geſtärkt werden. Es iſt kein Widerſpruch, daß der Eine Gott die größte Mannigfaltigkeit von Kräften beſitzt und an Geſchöpfe

außer ihm mittheilt. Mit dem κατὰ τὸ κράτ. τῆς δόξ. αὐτ. deutet der Apoſtel nach Calvins richtiger Bemerkung an: „tantum abesse, ut quis suapte virtute hetus stare queat, ut magnifice Dei virtus se demonstret, nostrae infirmitati opitulando.“

εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν. Beide Substantiven als ein Hendiadys zu begreifen, iſt keineswegs vonnöthen. Es denkt nämlich Flatt an eine ausharrende Geduld, dem Storr nachgehend, bei welchem ſich folgendes findet: „constantiam exspectantem h. e. fidei (ἐπιγνώσεως Col. I, 9. 10) eam constantiam (v. 23. II, 7. IV, 12), quae nec diuturnitate certaminis (II, 5) frangatur, sed ὑπομονὴ εἰς τέλος.“ Im Gegentheil liefert jedwedes Subſtantiv, dafern es für ſich exegeſirt wird, einen beifallswerthen Sinn. Schon Chryſoſtomus und Theophylact beziehen die ὑπομονὴ ſehr füglich πρὸς τοὺς ἔξω (man habe hiebei in Gedanken: τῆς ἐκκλησίας!). Es iſt die Geduld rückſichtlich derjenigen Perſonen, die außerhalb der chriſtlichen Kirche ſtehen, die Geduld unter den von Heiden und Juden über die Kirche herbeigeführten Drangſalen, indem die Kirche nicht im Stande iſt, die feindlichen Influenzen der Heiden und Juden ganz von ſich abzuwehren, ſ. II Theſſl. 1, 4. Welche Geduld in allerlei Drangſalen (πᾶσαν ὑπομον.) haben insbeſondere die altchriſtlichen Märtyrer entwickelt! Dagegen könnte die μακροθυμία auf τοὺς ἔξω hinweiſen, und die mit der Beſtrafung zögernde Langmuth des Chriſten in Betreff ſolcher, innerhalb der chriſtlichen Kirchengemeinſchaft befindlichen Individuen anzeigen, von Seiten welcher Injurien, Leiden und dergl. dem Chriſten zugeſtoßen ſind. Zwar äußert Roſenmüller: „μακροθυμία h. l. non est longanimitas, quum tardi summae ad iram“; aber es iſt kein genügender Grund vorhanden, dieſe hergebrachte (auch bei dem Plutarch[1]) vorkommende) Bedeutung des Wortes, hier aufzugeben, vgl. V Gll, 22; III Col. 12. In der LXX correſpondirt es dem hebr. אֶרֶךְ אַפַּיִם z. B. in XXV Sprüchw. 15. Da das μακροθυμίαν durch das vorausgehende καὶ mit πᾶσαν ὑπομονὴν zuſammenhängt; ſo iſt von den

1) Es ſteht in der Biographie des Lucullus S. 544: „μακροθυμίαν ἐπιδείκνυσθαι τοῖς ὑφεμένοις.“

Langmuth unter jeglichen Unbilden die Rede! Je schwerer es aber dem Christenmenschen fällt, beide Tugenden zu üben, je mehr namentlich die Colosser in der Uebung beider noch zurück sein mochten: desto größeres Requisit für die Colosser war die Behufs der Uebung jener Tugenden von Paulus erbetene Gotteskraft.

Dritte Section. V. 12—14.

Preis Gottes durch den Apostel für die herrlichsten positiven Wohlthaten, die Gott allen wahren Christen durch Christum erzeigt hatte.

V. 12.

Μετὰ χαρᾶς vereinigt Bähr (wie früher Luther, Calov, Grotius, Gomarus, Lange, Rosenmüll., Heinrichs,) mit dem *εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν κ. μακροθυμίαν*, und glaubt: es solle durch *μετὰ χαρᾶς* das Charakteristische der christlichen Geduld angegeben werden. „Sie ist, sagt Bähr, mit innerer Freude verbunden.“ Allein, indem Paulus Gott um allerlei Kraft Behufs jeglicher Geduldsübung für die Colosser innigst bittet, so versteht es sich unseres Bedünkens von selbst, daß der Apostel keine unchristliche d. i. in sich unzufriedene, morose, sondern eine über den Ausgang der Widerwärtigkeiten freudige Geduld bei den Colossern zu sehn wünscht. Dazu kommt, daß durch diese Verbindung des *μετὰ χαρᾶς* die apostolische Rede etwas Schleppendes und Mattes werden dürfte. Deshalb ist besser, *μετὰ χαρᾶς* dem *εὐχαριστοῦντες* des V. 12 anzuschließen. Es ist dem *εὐχαριστοῦντες* eben so voraufgestellt, wie die Phrase *ἐν πάσῃ δυνάμει* dem *δυναμούμενοι* im V. 11. Nun faßt Bähr das *εὐχαριστοῦντες* von den Kolossern! Doch da das Pronomen *ἡμᾶς* noch in diesem V. bald hinter *εὐχαριστοῦντες* folgt, und erst im V. 21 ein *καὶ ὑμᾶς* gelesen wird: so können wir nicht gut anders, als *εὐχαριστοῦντες* vom Paulus deuten, und, weil ja das Particip nicht in der Luft schweben darf, mit dem *οὐ παυόμεθα* des V. 9, das dem Geistesauge des Apostels noch vorschwebt, concateniren: „Wir hören nicht auf, mit Freude zu danken“ ꝛc. Daß der Dank des Paulus gegen den himmlischen Vater mit Freude gepaart, aus einem freudevollen Herzen ge-

quollen war, erklärt sich aus der Größe der von dem himmlischen Vater empfangenen, in den Worten τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτὶ ausgesprochenen Wohlthat. Flatt findet hier eine „Beziehung auf die Irrlehrer, die behauptet haben sollen, man habe sich in Kolossä über das ihnen verkündigte Christenthum nicht so sehr glücklich zu preisen, da es eine andere höhere Weisheit gebe." Diese Beziehung scheint indessen nach den Worten des Paulus hier entfernter zu liegen.

τῷ πατρί. Ein achtbarer Exeget treffend: „de patre loquitur (scil. Paulus), quia est principium et causa efficiens (ut loquuntur) nostrae salutis. Ut nomen Dei majestatem clarius exprimit, ita nomen patris clementiam et benevolum affectum. Utrumque intueri nos in Deo convenit, ut majestas timorem et reverentiam nobis incutiat, paternus amor fiduciam nobis conciliet."

τῷ ἱκανώσαντι — ἡμᾶς lautet die recepta. Lachmann hingegen liefert καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι, unsers Erachtens ohne hinlängliche Befugniß, weil bloß cod. B diese Lesart hat, und es sehr denkbar ist, daß derjenige, der diesen Codex angefertigt, durch das von ihm in den Text aufgenommene καλέσαντι die paulinische Rede überhaupt in ein helleres Licht hat stellen gewollt. Wenn der Ambrst. und Vigil., die armen., äthiop. Vers. und die Ital., Da pr. m., G und 17, 80 statt des ἱκανώσαντι geradezu bloß καλέσαντι darbieten (durch welches angezeigt wird, daß der Vater uns zum Antheile der Heiligen durch das Evangelium berufen habe, wie Paulus in I Thssl. 2, 12 Gottes, als des καλέσαντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν κ. δόξαν, Ermahnung thut,): so athmet dieses gleichfalls etwas Glossematisches, obgleich auch Unwissenheit und Nachlässigkeit der Librarien das ἱκανώσαντι mit καλέσαντι geradezu confundirt haben kann. Genug! es zwingt uns kein tüchtiges Argument, die recepta aufzuopfern. Der Sinn des Verbi wird daraus klarer, daß Paulus in II Cor. 3, 5 äußert: ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ, und daß ἱκανότης dem Phavorinus zufolge = δύναμις, ἰσχύς ist. Der himmlische Vater hatte den Christen, indem sie die evangelische Predigt aufmerksam anhörten, den die ächte Christentugend erzeugenden Glauben inserirt, und die Chri-

Junker keinen locus probans aufgeführt, und möchte auch wohl keinen dafür allegiren können. Die vor jener Exposition von Junker citirten Stellen I Luc. Evgl. 79 (vgl. IV Mtth. 16), I Ptr. 2, 9 lassen im σκότος vielmehr die Idee der Unseligkeit wahrnehmen, den Begriff jener düstern Seelendisposition, deren angemessenes Symbol die materielle Finsterniß ist. Ein alter Lexicograph bemerkt richtig: „σκότος παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ — ποτὲ αἱ συμφοραὶ, κ. φῶς ὡσαύτως — ἡ τῶν κακῶν ἀπαλλαγή.“ Im Uebrigen ist es gar sehr die Frage: ob einziglich das apostolische Zeitalter mit den bösen Geistern viel zu schaffen gehabt habe; und ob nicht im Gegentheile in diesem Begriffe eine ewige Wahrheit involvirt sei? Eine Frage, deren Beantwortung eben darum nicht hieher gehört, weil der Apostel den Satan hier nicht explicite genannt hat. Dafür, daß ἐξουσία das Reich bezeichnet, — „regnum fovet cives lubentes,“ äußert Bengel mit Wahrheit, — ist II Ephs. 2 ein Beweis. Folglich lautet der Gedanke der Gesammtphrase: „Welcher (Vater) uns aus dem Reiche, über welches die Unseligkeit verbreitet liegt, errettet hat.“ Auf was für Art der himmlische Vater solches kraft seiner Allmacht zu Stande gebracht habe, zeigt V. 14 in specie. „Ubi abest ejus gratia, illic tenebrae,“ ist sehr richtig bemerkt worden.

Mit dieser Wohlthat verknüpft Paulus folgerecht die zweite, daß der Vater uns in das Reich des Sohnes „versetzt habe,“ μετέστησεν. Hinsichtlich des μεθιστάναι, welches dem Hesych. zufolge = μεταίρειν ist, vgl. die von dem fleißigen Raphel aus Xenophon (S. 270) und Polybius (S. 571) gesammelten annotationes. Der Mensch gehört seinem Wesen nach, das nur in einem Andern eine gewisse Ruhe finden kann, entweder dem Reiche der Finsterniß oder dem Reiche des Lichtes an! Freilich ist die Ruhe im Reiche der Finsterniß bloß äußerlich, scheinbar; im Innern des Sünders tobt die Unruhe!

---

citirten Stellen: Apst. 26, 18; Ephs. 2, 2 ꝛc. beweisen das noch nicht, weil in beiden diserte τοῦ σατανᾶ und des ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος κ. τ. λ. Erwähnung geschieht, was in I Col. 18 nicht der Fall ist. Auch kann der Apostel in der zweiten Hälfte dieser Stelle den υἱὸς ausdrücklich nennen, und in der ersten den Teufel bloß in Gedanken haben!

εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. In der rosenmüllerschen Behauptung: „Nomine (eo) appellatur, quicquid est boni moralis, causarum et effectuum ejus et honorum hominum," ist das positiv christliche Element, welches dem terminus βασιλείας τοῦ υἱοῦ inhärirt, augenscheinlich verwischt, mithin ist diese Definition flach und als antiquirt anzusehn. Besser begreifen wir den Ausdruck [1]) von der Totalität derjenigen Individuen, die, ausgerüstet mit dem wahren Glauben an Jesus als den Gottessohn [2]), mit der ächten Liebe zu Gott, dem Sohne Gottes und den christlichen Brüdern, mit der lebendigen Hoffnung des himmlischen Heiles einst theilhaftig zu werden (s. I Cor. 13, 13), in dem Sohne Gottes ihren König und Herrn verehren, durch dessen Wort und Geist sie sich regieren lassen, und in der Verbindung mit welchem sie bereits auf Erden gewisse geistliche und herrliche Freuden genießen. Wenn Este, Storr, Flatt die βασιλεία geradezu ἐκκλησία nennen: so haben wir nichts dagegen, dafern die ἐκκλησία nicht bloß von der sichtbaren Kirche, sondern auch, ja ganz besonders von der unsichtbaren begriffen wird, welcher die ächten Bekenner Jesu ihrem innern Leben nach angehören. Christus erhält in I Col. 18 das Prädicat ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, und ist hiemit als der Kirche unsichtbares Oberhaupt bezeichnet.

τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Diese Redeweise schildert im Zusammenhange mit dem τοῦ υἱοῦ den Sohn als denjenigen, „den die Liebe des Vaters (αὐτοῦ) besonders angeht und umfaßt" (vgl. XVII Joh. Evgl. 26). Ihm hat der Vater, geleitet von dieser Liebe, vor allen andern Wesen, auch den ἀγγέλοις (II Col. 18) die Herrschaft über das Reich anvertrauet, bis daß alle Widersacher des Reiches Jesu demselben unterworfen sein werden (I Cor. 15, 25). Junker verwechselt die in Rede stehende Partikel mit bechur (soll heißen bachur, בָּחוּר), obgleich selbiges eigentlich bedeutet: der auserlesene. Sonst gehört hieher das treffliche Wort, welches Calvin bereits zum V. 12 ausgesprochen hat: „Hoc

1) Noch ehe Prof. Fleck de regno divino schrieb, erschien (i. J. 1810) die C. G. Bauersche Schrift: „de caussis, quibus nititur rectum super notione regni divini in N. T. passim obvia judicium."

2) Ueber den biblischen Begriff vgl. unsere Observationen zu I Col. 15.

unicum erat remedium Colossensib. adversus omnes insidias, quibus eos tentabant pseudapostoli, probe tenere, quid esset Christus. Unde enim fit, ut circumferamur tot variis doctrinis, nisi quia nobis non est perspecta Christi virtus? Solus enim Christus facit, ut subito alia omnia evanescant. Itaque nihil est, quod tantopere moliatur Satan, quam nebulas obducere ad Christum obscurandum, quia scit, hoc modo januam apertam esse quibuslibet mendaciis. Haec igitur sola est ratio tam retinendae, quam restituendae verae doctrinae, Christum ponere ob oculos, qualis est cum bonis suis omnibus, ut virtus ejus vere sentiatur.“

V. 14.

Der Apostel berührt den Besitz der Sündenvergebung als das Medium der Versetzung der Christen in das Reich des Sohnes. Theophylact wahr: „Nisi enim liberati essemus atque ab his (i. e. peccatis) dimissi, non essemus translati in regnum.“

ἐν ᾧ in welchem d. i., da τοῦ υἱοῦ das im V. 13 zunächst vorhergehende Subject ist: in der Vereinigung mit dem Sohne, indem wir uns an den Sohn angeschlossen haben.

Statt der recepta ἔχομεν enthält die lachmannsche Edition ἴσχομεν ohne hinlänglichen Grund. Das ἴσχομεν ist h. l. um so auffallender, als Lachmann in der Parallele I Ephs. 7 ein ἔχομεν liefert, und doch hat außer dem Irenäus D a pr. m. in I Ephs. 7 ein ἴσχομεν! Welche Inconsequenz! Bähr zum ἔχομεν: „Bengel treffend: habemus in praesenti, also mehr als nach Böhmer: accepimus“. Bähr hat übersehen, daß dem accepimus in meiner isagoge enet. ein tenemus (= habemus) beigefügt ist. Was der Christ besitzt, hat er empfangen!

τὴν ἀπολύτρωσιν. Theophylact nach Chrysost.: „Non dixit — λύτρωσιν hoc est liberationem, sed ἀπολύτρωσιν hoc est redemptionem i. e. perfecte nos liberavit, ut ne deinceps impingeremus, neque efficeremur mortales, tanquam obnoxii peccato Adami.“ Allein, ob zwischen λύτρωσις und ἀπολύτρωσις eine solche quantitative Differenz obwalte, ist für mich zweifelhaft. Zwar constirt es sattsam, daß Präposi-

tionen, die mit verbis simplicibus verbunden werden, selbigen ein gewisses pondus beibringen. Inzwischen ist doch λύτρωσις in II Evgl. Luc. 38 Erlösung im vollen Sinne! Höchstens möchte ich sagen, daß das ἀπὸ in ἀπολύτρωσις auf die Sünden und Sündenstrafen sich beziehe, von welchen der Christ erlöset wird.

διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Wären diese Worte, wie Zeger, Calov, Gill, Whitby, Wolf behaupten, genuin: so könnten sie sich zu der Phrase ἐν ᾧ folgendermassen verhalten: „In welchem d. h. durch das Blut, was der Sohn Gottes vergossen hat" — eben darin hat derselbe das Summum seines demüthigen Gehorsams gegen den himmlischen Vater an den Tag gelegt! — „besitzen wir (Gläubigen) die Erlösung," vgl. I Cor. 6, 11. Indessen weil die Partikel in vortrefflichen crit. Auctoritäten nicht gelesen wird, nämlich in der Peschito, copt. und äthiop. Vers., in der Vulgt. und Ital., bei Athanas., Basilius, dem Gregor von Nyssa, Theophyl. und Ambrst., Pelag., Augustin., in A, B, C, D, E, F, G. 17, 34, 37, 39, 46, 47, 61 u. a.: so halten wir die Phrase für unächt d. h. für das Inserat eines „gar zu altklugen" Copisten! Wenn das διὰ τοῦ αἵματος αὐτ. hier von Paulus selbst herrührte: so würden die orthodoxen Kirchenväter, Geistlichen und Laien gewiß Sorge getragen haben, daß sie in denjenigen crit. Auctorit., worin sie von uns differirt wird, conservirt worden wäre.

τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Ἄφεσις ruft das ἀφιέναι (= ἀποπέμπειν, ἀπολύειν nach einem alten Scholiasten, = dimittere) in das Gedächtniß, und bezeichnet den Act, in welchem Gott die Sünden gleichsam fahren läßt d. i. vergiebt, keine eigentlichen Strafen mit ihnen verknüpft. „In nobis" äußert Calov mit altlutherischer Strenge, und I Cor. 1, 30 allegirend, — „nil est nisi injustitia; sed Christus nobis factus est justitia." Die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν ist eine Illustration der ἀπολύτρωσις. In der Sündenerlassung haben wir die Erlösung. Aus der bisher entwickelten Deutung der ἀπολύτρ. und ἄφεσ. τῶν ἁμαρτ. erhellt das Unrichtige der junkerschen Exegese: „wir sind mit Gott versöhnt; von den Strafen des Ceremonialgesetzes, dem wir unterworfen waren, hat uns der Messias durch seinen Tod befreit, indem er dadurch bei Jehova

bewirken konnte, daß uns unsere Vergehungen von ihm geschenkt werden." Die ἀπολύτρωσις[1]) auf die Befreiung von den Strafen des Ceremonialgesetzes beziehen, ist um so willkührlicher und engherziger, als das nachfolgende τῶν ἁμαρτιῶν auf Sünden überhaupt, namentlich auf Uebertretungen des den Heiden und Juden wohlbekannten, göttlichen Moralgesetzes, mit evidenter Klarheit hinzeigt.

Vierte Section. V. 15—20.

Allerdings beschreibt jetzt Paulus die vorweltliche und ewige Herrlichkeit und Excellenz des Sohnes Gottes, (vielleicht um seine Superiorität über die Engel den Colossern desto tiefer einzuprägen); inzwischen schon mit V. 18 geht er dazu über, den Sohn in specie als das Haupt der in der Welt befindlichen Gemeinde zu charakterisiren, und weiset zuletzt nach, wodurch der Sohn zwischen den auf Erden versirenden, vernünftigen Geschöpfen und denjenigen, die einer höheren Weltordnung angehören, eine Gemeinschaft engerer Art bewirkt habe[2]).

1) In Ansehung dieses Terminus: s. den ersten Theil des suicerschen thesaurus ecclesiast. pg. 463.

2) Wir besitzen: „Ueber Kolossi. 1, 15—20" von D. Friedr. Schleiermacher eine Abhandlung, die in den theol. Studien und Critiken, vom Jahrg. 1832, im 3 Hefte, S. 497 ff. sich befindet. Sie ist ein glänzender Beweis der eminenten dialectischen Gewandheit des Verfassers, obschon sie manche Resultate exegetischer Forschung enthält, welchen der Unbefangene seinen Beifall versagen muß. Daher ließ D. Friedr. Holzhausen eine Beurtheilung der schleiermacherschen Erklärung in der Zeitschrift abdrucken, welche die evang. theolog. Facultät der tübinger Universität edirt, und M. J. C. Osiander, Prof. zu Maulbronn, einen evangelisch-dogmat. Versuch über Col. 1, 15—20, mit Rücksicht auf die Abhandlung von D. Schleierm., in derselbigen Zeitschrift (Jahrg. 1832, erst. Heft., S. 104—125). Daß in meinen Symbolis biblic. ad dogmat. Christian. keine Rücksicht auf den Aufsatz des berliner Theologen genommen worden, ist dem verehrten Recensenten der Symbol. in der Allgem. Kirchenzeitung (s. die Vorrede zu diesem Commentare) „auffallend" gewesen. Allein als ich die Symbolas exeg. schrieb, hatte ich der schleiermacherschen Abhandlung, meines Suchens ungeachtet, nicht theilhaftig werden können; und wäre ich auch ihrer habhaft geworden, so würde ich selbe dennoch, aus Pietät gegen den damals noch lebenden großen Gottesge-

V. 15.

Den Nexus dieſes V. mit dem Obigen deutet Eſte recht gut hiemit an: „Consequenter ab excellentia personae redimentis beneficium redemtionis commendat, ostendens, quis et quantus sit Christus.“

εἰκὼν τοῦ θεοῦ [1]). Da in dem υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ im V. 13 höchſt wahrſcheinlich ein göttliches und ein menſchliches Element mit einander vereinigt ſind [2]), da die ἀπολύτρωσις, deren in V. 14 Erwähnung geſchah, durch die göttliche und menſchliche Natur Jeſu realiſirt iſt, da ſich das ὅς des V. 15 auf den Einen υἱὸς τοῦ πατρὸς bezieht: ſo dürfte bei dem εἰκὼν an beide Naturen, die in Chriſto mit einander verbunden ſind, gedacht werden müſſen. Wenn daher Junker die Redeweiſe dermaßen exponirt: „Chriſtus iſt ein Bild von der Gottheit, indem er dem Menſchengeſchlechte ein Bild von Gottes Eigenſchaften, Willen und Weſen entwarf, ſo daß durch ihn die Gottheit allein deutlich dargeſtellt iſt (Ev. Joh. an viel. Stell.)“: ſo liegt hierin [3]) eine gewiſſe Wahrheit, vgl. die Stellen, welche Junker bei dieſer wichtigen Sache hätte angeben ſollen: XIV Joh. 9, 10, 11; I, 18. Inzwiſchen wegen der namentlich mit dem 16

---

lehrten, der zu meinen Lehrern gehört, einer umfaſſenden Critik nicht unterworfen haben. Jetzt, nach ſeinem Hinſcheid, wird es mir erlaubt ſein, einzelne beſcheidene crit. Bemerkungen über jene Abhandlung dieſem Commentare zu inſeriren.

1) Eine Dissert. de Christo imagine invisibilis Dei hat ihr Autor, Joann. Wesselius, ſeinen übrigen, zu Leyden 1721 erſchienenen Diſſertationen als die letzte beigefügt.

2) Zu weit ſcheint aber Schleiermacher zu gehn, S. 505, 506 der Studien ꝛc. behauptend: „Wo Chriſtus ſich Sohn Gottes nennt oder Gott ſeinen Vater, da unterſcheidet er nicht dieſes (d. h. das Göttliche) in ſich von jenem (d. i. dem Menſchlichen), ſondern er meint ſich den Redenden ganz, den ganzen Jeſus von Nazareth, wie er zugleich der Chriſt war. Und eben ſo giebt es keine neuteſt. Stelle, wo dieſer Ausdruck nur dieſes oder jenes in Chriſto bedeutete, ſondern immer den ganzen ungetheilten Chriſtus.“ Beweiſe für den Inhalt des zweiten Satzes bietet Schleierm. dem Leſer nicht dar, d. h. er hat nicht nachgewieſen, daß diejenigen Bibelſtellen, die gegen dieſen Inhalt ſprechen, z. B. XI Mtth. 27; XXVIII, 19; I Röm. 4, dafür ſprechen.

3) Aehnlich wie Junker interpretiren Grocius, der Verf. des exeget. Handb., Heinrichs.

und 17 V. ausgesprochenen, auf die göttliche Natur des Sohnes hinzielenden Gedanken müssen wir, um den Begriff des εἰκὼν zu erschöpfen, mit der jüdischen, bloß auf die Menschennatur des Sohnes sich beziehenden Idee folgende, das innere Verhältniß des Sohnes zum Vater andeutende, ins Auge fassen: „Der Sohn bildet den himmlischen Vater ab, manifestirt ihn," (schon vor der Weltcreation [1]). Daß sich das göttliche Urwesen durch ein aus ihm hervorgehendes Princip offenbare, ist eine alt-orientalischen Religionssystemen z. B. dem persischen, inhärirende tiefe Idee, deren Erfindung über menschliches Vermögen hinausliegt, und welche zweifelsohne eine Exodie der Urrevelation der Gottheit an die Menschheit ist [2])! Erasmus mit geschickter Combination: „Pater — ut suus manet invisibilis: caeterum per imaginem Filium aliquo modo prodit sese, dum per illum condidit hunc mundum, dum per eum hominem sanctum nobis innotescit," (und zwar wird der Vater durch den Sohn unendlich klarer bekannt, als durch den ersten Stammvater des menschlichen Geschlechtes, den ersten Adam, welcher nichts war, als eine Creatur. Diese Behauptung wird durch eine unpartheiische Vergleichung des ersten Adams mit dem zweiten, d. h. mit dem Sohne Gottes, sattsam erhärtet.)

τοῦ ἀοράτου, vgl. II Mos. 33, 20; aber auch II Timoth. 1, 17. Zu der von uns angegebenen Doppelbedeutung des εἰκὼν paßt am besten, wenn wir τοῦ ἀοράτου sowohl darauf beziehen, daß Gott mit sinnlichem Auge nicht gesehen werden

1) Holzhausen hält zwar die zweite Beziehung fest, indem er sagt: „Christus heißt das Abbild des unsichtbaren Gottes, 2 Kor. 4, 4. — Ein Abglanz der Herrlichkeit, ein treuer Ausdruck des Wesens Gottes, Hebr. 1, 3. Die erste Offenbarung Gottes war die Selbstanschauung von Ewigkeit, und diese als Realität ist Gottes Sohn, eines Wesens mit dem Vater, aber als Person von ihm verschieden;" allein Holzhausen mischt in den Worten Selbstanschauung ꝛc. ein theosophisches Moment in den apostolischen Begriff: „Bild Gottes," ohne daß sich selbiges aus der heiligen Schrift deduciren lassen möchte.

2) Wie das Theologumenon von dem göttlichen Worte oder Logos — an diesen haben wir bei der Exegese des paulinischen εἰκὼν mit zu denken — unter den Hebräern entstanden sei, und sich bis auf die Zeit Christi fortgebildet habe, zeigt Lücke S. 212 ff. seines geistvollen Commentar. über die Schriften des Evangelist. Johannes, I Thl. der ersten Aufl. Man übersehe nicht, daß der Ausdruck „Theologumenon" ein scientifisches Element involvirt, welches nicht an sich in der Idee des Logos liegt!

kann, als auch darauf, daß Gottes eigentliche Essenz mit dem natürlichen Seelenauge (= Vernunft), falls selbiges nicht von dem Geiste Gottes erleuchtet, vielmehr von Christo entfremdet ist, nicht vollkommen erkannt und erreicht werden kann. Este sinnig: „Adjecit (scil. Paulus) hoc epitheton, quo insinuaret, ad Deum videndum non aliam (besser: non tam perfectam) nobis patere viam, quam per Christum [1]), qui imago Dei est.“ Hier ist nochmals XIV Joh. 9—11 zu allegiren.

πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Die Anhänger des Arius (in deren Augen bekanntlich der Sohn Gottes ein κτίσμα war,) behaupteten: es werde Jesus mit jener Phrase als derjenige bezeichnet, der von allen Creaturen zuerst geschaffen, mithin eine Creatur sei [2]). Nun wollen wir im Hinblicke auf das πάσῃ τῇ κτίσει bei XVI Marc. 15 gar nicht läugnen, daß κτίσις = πλήρωμα (I Röm. 20) und κτίσμα ist, und daß die Gesammtphrase πάσης κτίσεως auf jegliches geschaffene Ding [3]) hindeutet. Allein wenn wir das voraufgehende εἰκὼν τοῦ Θεοῦ auf den

1) Michaelis bemerkt zu seiner Paraphrase unseres Br. historisch wahr: „Gott hat — allerdings in dem A. T. mit den Menschen geredet; allein sie haben ihn deshalb nicht gesehen. Bald hüllete er sich in den Kern einer dicken Wetterwolke ein; bald in ein verzehrendes Feuer, welches doch nicht der (!!) Jehovah selbst war; bald stellete er sich unter dem Bilde eines Mannes oder Königes vor; allein — es waren nur Strahlen, die in der Luft gebrochen wurden, oder eine Vorstellung in dem Gehirne (!) des entzückten Propheten.“ Inzwischen liegt in der Entwickelung des göttinger Gelehrten etwas Einseitiges, sofern er ἀόρατος bloß auf das physische Unsichtbarsein, nicht aber zugleich auf das pneumatische, d. i. auf die Unbegreiflichkeit Gottes bezogen hat.

2) Indem Holzhausen äußert: „Gottes Sohn ist der Erstgeborne aller Kreatur aus einem doppelten Grunde, einmal, weil er insofern (in uneigentl. Sinne) die erste Kreatur war Apoc. 3, 14, als ihm der Vater das Sein gegeben hat Joh. 5, 26“: so klingt der Ausdruck „Creatur“ freilich arianisch; doch könnte dieses nur eine verfehlte Redeweise sein für gezeugt, γεννητός, zumal da Holzhausen den Sohn Gottes zweitens insofern den Erstgeborenen aller Creatur sein läßt, „weil er als solcher, dem der Vater das Sein gegeben hat, zu haben in sich selbst Joh. a. a. O., die Kreatur schuf, welche als das Bedingte — das Sein nicht in sich sondern in Gott hat, Apost. 17, 28, über welche er also erhaben und deren Herr er ist.“ Auch das von Holzhaus. oben Beigefügte „in uneigentlichem Sinne“ konnte zur Abwehrung des Verdachtes des Arianismus dienen!

3) Wohl gesteht zu, πᾶς heiße sonst in der Regel, wenn es ohne Artik.

Sohn Gottes, inwiefern in ihm die menſchliche und die göttliche Natur Eins ſind, bezogen haben: ſo kann ſchon des Zuſammenhanges wegen das πρωτότοκος nicht bloß von der menſchlichen Natur des Sohnes begriffen werden, ſondern, wie Flatt ſagt, „inſofern dieſelbe mit der Gottheit in inniger Verbindung ſteht.“ Doch wir gehen noch weiter als Flatt, behauptend, das πρωτότοκος bezeichne hier allein eine Eigenſchaft der göttlichen Natur des Sohnes. Hätte nämlich Paulus beabſichtigt, die menſchliche Geſchöpflichkeit des Sohnes auszudrücken: ſo würde er den unzweideutigen Terminus πρωτόκτιστος haben ſchreiben laſſen, oder (was Stephan le Moyne pg. 449 ſeiner Not. ad varia sacra ſcharfſinnig anmerkt,) πρωτοπλασθείς, nicht aber πρωτότοκος. Man füge hinzu, daß die im V. 16 ausgeſprochene Idee: „das Weltganze ſei in dem Sohne und durch den Sohn erſchaffen worden,“ welche Idee augenfällig ein wahrhaft und eigentlich göttliches Werk bezeichnet, den unpartheiiſchen Exegeten zwingt, πρωτότοκος mit ausſchließlicher Bezugnahme auf die göttliche Natur ſo zu faſſen: „der von Gott vor jeglicher Creatur Gezeugte [1]).“ Freilich will Flatt dieſe Erklärung nicht billigen, meinend, es laſſe ſich nicht ſtrenge beweiſen, daß πρωτότοκος πάσ. κτισ. = ſei: τεχθείς (υἱὸς Θεοῦ) πρὸ πάσης κτίσεως. Allein entſpricht nicht das τοκος im πρωτότοκος dem τεχθείς, und bedeutet nicht τίκτειν urſprünglich erzeugen? Liegt nicht ferner im Begriffe des πρῶτος d. i. „des Erſten“ der Begriff desjenigen, der andern voraufgeht, des Präexiſtirenden, an und für ſich enthalten? Bedeutet nicht das πρῶτός

---

tel mit einem Subſtantiv im Singularis verbunden ſei, „jeder;“ ſetzt aber ohne allen genügenden Grund hinzu: „dieß kann hier auf keinen Fall Statt finden.“ Es kann wahrlich in I Col. 15 eben ſo gut, wie in IV, 12 Statt finden.

1) Bei dieſer Interpretation bezieht ſich das πάσης κτίσεως allerdings nur auf das in dem Worte πρωτότοκος mit enthaltene πρῶτος (ſ. die Studien und Critiken S. 520), und wir geben D. Schleiermachern zu, daß „ſich Jeder die Creatur als die Nachgeborne denken müſſe;“ aber keineswegs als die Nachgezeugte; denn nur der Sohn iſt aus dem Weſen des Vaters gezeugt, d. h. er iſt dergeſtalt aus dem Vater hervorgegangen, daß ihm das Weſen des Vaters mitgetheilt iſt; die Creatur dagegen iſt aus Nichts hervorgebracht, d. h. geſchaffen. Die Zeugung des Sohnes iſt, weil Gott ſich ſelbſt offenbaren mußte, eine That der Nothwendigkeit, das Gebären oder edler: das Schaffen der Welt eine That freier Liebe!

μου bei Joh. Evgl. I, 30, 15: prior me, ante me? Nennt nicht auch Jesajah XLI, 4 Jehoven den Ersten insofern, als derselbe vor allen Geschöpfen gewesen ist[1])? Daß die Zusammenstellung des πρωτότοκος in unserem Sinne mit πάσης κτίσεως etwas Rauhes hat, können wir eben nicht einsehen; „voluit — wie Davenantius treffend äußert, — Paulus cum aeterna Christi generatione creaturae mentionem copulare, ut inde intelligatur, ita fuisse a Deo patre ab aeterno genitum, ut in tempore esset principium effectivum totius creaturae" (nur daß dieser letzte Gedanke erst in V. 16 ausgesprochen ist). Im Uebrigen besitzt Flatt exegetischen Tact genug, um einzugestehn, daß unsere Auslegung eine von den weniger unwahrscheinlichen sei. Wer könnte sie auch unwahrscheinlich nennen, da sie zum Vorigen so gut paßt, indem πρωτότ. πάσ. κτίσ. den Modus andeutet, wie die göttliche Natur Christi, die sammt der menschlichen desselben durch die Phrase εἰκὼν τοῦ Θεοῦ bezeichnet ist, entstanden sei?

Inzwischen weicht Schleiermacher gar sehr von uns ab, schon durch die Meinung, daß „πρωτότοκ. mit seiner Nebenbestimmung zu εἰκὼν gehöre." Eine unnatürliche Relation![2]) denn πρωτότοκος würde ein gar sonderbares und auffallendes Prädicat des εἰκὼν abgeben. So klingt es denn auch ziemlich wunderlich, wenn Schleiermacher exponirt: „Christus sei in dem gesammten Umfang der geistigen Menschenwelt, — in der weitesten Bedeutung, welche diesem Worte immer zusteht, — das erstgeborne Bild Gottes." Schleiermacher selbst muß S. 521 loci cit. dieses einen „dunkeln Ausdruck" nennen, und will ihn durch folgende Erklärung ins Licht stellen: „indem von Christo in diesem durch πᾶσα κτίσις — bezeichneten Gebiete (d. i. wohl: in

1) Hiemit fällt auch der von Cameron aufgeführte Einwand der Photinianer gegen die göttliche Natur Jesu hinweg: „Promogenitus ejusdem est naturae seu essentiae cum iis, quorum est promogenitus, estque vox, quae ὁμογένειαν indicat. Ergo Christus — est creatura." Eben so wenig, als Jehovah dadurch, daß er der Erste ist, zur Creatur wird, eben so wenig wird es der Sohn Gottes dadurch, daß er der Erstgezeugte ist.

2) Πρωτότοκος schließt sich vielmehr dem ὃς (d. i. dem υἱὸς τ. Θεοῦ) an, und wie die Partikel πάσης κτισ. zum πρωτότ. gehörig ist, so das τοῦ Θεοῦ τ. ἀοράτου zum εἰκών.

der geistigen Menschenwelt) dasselbe gelte, daß alles durch ihn und zu ihm ist, was für alles Seyende von Gott gelte — Röm. 11, 36: so sei er das Bild Gottes!" und S. 525: „Christus sei das ursprüngliche Abbild Gottes; alle Gläubigen sollten in das Bild Christi gestaltet werden, woraus ja ebenfalls das Bild Gottes in ihnen entstehen müsse — ein Bild zweiter Ordnung" (S. 522, 523). Keinem Unbefangenen wird das Gesuchte und Gekünstelte dieser Deutung des εἰκὼν πρωτότ. entgehen! Hätte der Apostel von einem ursprünglichen Abbilde sprechen gewollt, so würde er sich sonder Zweifel eines klareren Termini, als des πρωτότοκ., bedient, etwa προτότυπος gebraucht haben; denn das τύπος, womit der letztere in Zusammenhang steht, wird nicht bloß (im Hbr. Br. VIII, 5 und Ap. Gsch. VII, 44) von einem leblosen Vor- und Urbilde gesetzt, sondern auch (II Tit. 7; I Tim. 4, 12; II Thssl. 3, 9; III Phlpp. 17) von einem lebendigen und ursprünglichen Musterbilde. Selbst Adam wird in V Röm. 14 τύπος τοῦ μέλλοντος (i. e. τοῦ Χριστοῦ) geheißen. Wenn endlich Schleierm. S. 523 sagt: „die Beschaffenheit des Hauptsatzes ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (I, 18) bestimme ihn, πρωτότοκος und εἰκὼν zusammenzunehmen:" so ist es durchaus nicht ausgemacht, daß in I Col. 18 πρωτότοκος zum ἀρχὴ nothwendig gehört. Im Gegentheil scheint diese Relation in I Col. 18 ebenfalls sehr hart zu sein.

V. 16.

Die ersten sechs Worte werden im exeget. Handb. so gefaßt: „denn durch ihn (Christum) sind alle umgeschaffen, d. i. veredelt worden, nämlich alle diejenigen, welche diese Umschaffung betroffen hat, welche sich zum Christenthume bekehrt haben": eine Exegese, die unter den modernen Theologen weit mehr Beifall gefunden hat, als sie verdient. Zuvörderst verräth es Willkühr, ἐν αὐτῷ zu nehmen im Sinne von per quem, obschon sich auch Arias Montanus, Usteri[1]) dieses haben zu Schulden kommen lassen. Daß das bloße κτίζειν bedeutet: sittlich umschaffen, ist mit den im exeg. Handb. citirten Stellen Ephes. II, 10, 15;

1) S. 315 der Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs, 2ter Edit.

III, 9 keineswegs beweisen; denn in Ephes. II, 10, 15 heißt nicht das bloße κτίζειν sittlich umschaffen, sondern das mit den Worten ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς und ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον zusammengestellte. Und in III. Ephes. 9 betrifft die Partikel τῷ τὰ πάντα κτίσαντι Gott (welcher ja kurz zuvor genannt ist), insofern er das Weltganze physisch erschaffen hat, also der Allmächtige ist, während die dem κτίσαντι im textus receptus beigefügten Worte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ der Aechtheit sehr verdächtig sind, weil sie in sehr bedeutenden Versionen, Vätern, Codicibus vermißt, wurden (s. Griesbachs Nov. Test. ad III Ephes. 9). Welche Angabe ist es ferner, die Phrase τὰ πάντα, das Pantrium, enthalte des evangelium ex opere!! zu nehmend Richtig Matthias in dem cit. ad I Col. 16: „Fidissalis meritis quantis quibus opus est, si haec verba ad novam rerum conditionem sub evangelio constitutionem detorquere velis!“ Die Protestanten dieser Auslegung übersehen, daß erst im V. 18 von der Gemeinschaft der sittlich neugeschaffenen Individuen, d. h. der Kirche, die Rede ist. Behufs der Erkenntniß des christlichen Sinnes in den Anfangsworten des V. 16 ist festzuhalten, daß κτίζειν nach XIII, Marc. 19; I. Röm. 25; X Hoh. Liedg. 6; IV, 11 und sonst z. B. XIII Judith 18 die von dem eig. Handb. verwaltete Bedeutung: schaffen,[1]) hat. Unter τὰ πάντα versteht Holzhausen die ganze vernünftige Schöpfung; allein da Paulus in V. 13 πάντες πάντας und in V. 17 πάντων dergestalt gebraucht, daß er jeder Creatur und aller Dinge damit Erwähnung thut, da er in V. 16 τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα d. i. die sichtbaren Dinge und die unsichtbaren, aus welchen das Universum zusammengesetzt ist, namhaft macht, und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς d. i. die im Himmel und die auf der Erde befindlichen Dinge überhaupt, anführt, so dürfte das τὰ πάντα wohl in einem weitern Sinne genommen werden müssen, als Holzhausen meint, nämlich das

1) Betrachtet man diese Stellen: so begreift man nicht Schleiermachers Aeußerung (S. 402 der theolog. Stud.): „κτίζειν sei gar nicht das gebräuchliche Wort für erschaffen.“ Wie gebräuchlich selbiges für den Begriff erschaffen sei, ist auch daraus ersichtlich, daß bei den LXX Alexandrinern dasselbe ברא, was in Betreff der Erschaffung von Himmel und Erde in I Mos. 1, 1 bekannt, durch κτίζειν in V Mos. 4, 32 übersetzen wird.

Alles, das Weltganze, worin auch die unvernünftigen Creaturen, dergleichen es ja auf der Erde genug gibt, mit inbegriffen sind. Junkers Einwendung: „Wir dürfen überzeugt sein, daß ihm (Paulo) der richtigere Ausdruck dafür: τὸ πᾶν oder πάντα, (ohne Art.) nicht fremd war," will nicht viel besagen; denn gesetzt, es habe der Apostel diese Benennungen des Weltganzen gekannt, wie er ja in V. 17 πάντων gebraucht, warum soll er nicht gleichsam terminativ zur Bezeichnung des Universi sagen dürfen: „das Alles" (nämlich was da ist)? Wo ist denn der Sinn der bisher erläuterten Einzelworte im Zusammenhange: „In Ihm (d. h. in der Idee, in dem Urbilde des Weltalls, welches der Sohn Gottes, der göttliche Logos, die absolute Gottes-Vernunft und Weisheit gebildet hat,) ist das Weltall geschaffen worden." Das Universum correspondirt dem von der göttlichen Vernunft entworfenen Musterbilde des Universums (um menschlich zu sprechen). Das Weltall ist nicht ohne Beziehung zu dem Sohne Gottes aus dem Nichts ins Dasein gerufen. Indem Paulus diesen tiefsinnigen Gedanken ein ὅτι (nämlich) voranstellt, so erweiset er durch denselben den im zweiten Hemistich des V. 15 enthaltenen Ausspruch, der Sohn Gottes sei erzeugt vor jeglichem Geschöpf. Wie hätte der Sohn bei der Weltcreation wirksam sein können, wenn er nicht vor derselben d. h. von Ewigkeit, Existenz gehabt hätte? Wenn Junker äußert: Jesus „habe bloß von sich behauptet, stets in einem Zustande der Herrlichkeit und Beseligung (ἐν δόξῃ) bei Gott gewesen zu sein": so steht dieses mit der in V. 16 ausgesprochenen Idee des Paulus wahrlich nicht in Conflict.

τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Lachmanns Edition läßt das τὰ aus. Allerdings spricht die Vulgt. und Syr., Origenes, D a prim. man., E, F, G, 17, 32 für diese Omission, und es würde demnach von allen denjenigen Dingen, die im Himmel befindlich sind, z. B. den höheren Geistern die Rede sein. Allein der Umstand, daß in I Col. 20, I Ephs. 10 vor dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς ein τὰ steht, während in beiden Stellen auch ein τὰ ἐπὶ τῆς γῆς steht, wie in I Col. 16, und der Verdacht, daß ein Librarius, welcher das eine vor dem πάντα in I Col. 16 stehende τὰ für hinlänglich hielt, das zweite τὰ vor ἐν τοῖς οὐρανοῖς ausgelassen hat, verhindert uns, dieses τὰ in I Col. 16 preiszugeben. Theophylact im Allgemeinen richtig: „Quod ambiguum

erat de rebus nempe excellentibus (daß sie in dem Sohne geschaffen sind) primum possit: si igitur angeli pro eum (besser, ibid. genuerunt für eo) condili sunt, quomodo eum praeroget ipse?“ Deutlich erblickt der Kirchenvater in den Worten des Apostels eine Polemik gegen die Falschlehrer, welche die angelose Gebete in der christlichen Theocratie erhoben. Wir halten auch II Col. 16 diese Beziehung für angemessen! Insofern τὰ ἀόρατα wenigstens auch die Engel bezeichnet, steht es im nähern Verhältnisse zu dem τὰ ἀόρατα, womit gleichfalls auch die Engel, die ja nicht geschaffen werden können, angedeutet werden, während die Partikeln τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐπουράνια lagerlichter Weise sich einander nahe stehen. Eine Distribution von ἀόρατα findet sich in den Worten:

εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι. Dafür daß εἴτε εἴτε = εἴτε εἴτε ist, spreche I Cor. 8, 5; Eph. 1, 21. Die abstracten Substantiven sind als Concreta zu begreifen, wie der Name mit ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη (sofern dieses in dem Sinne des Geschaffenwerdens genommen ist,) τὰ πάντα zeigt. Junker referirt: „Viele älteren Interpreten bezogen diese Worte bis ἐξουσίαι nach dem Beispiele der K. V. auf die in gewisse Classen und Ordnungen eingetheilten Engel (Dämonen) und fanden hier eine Anspielung (sic!) auf die jüdische Dämonologie, wonach die Engel (mit ihren besonderen Namen und Geschäften [1]) und in ihren bestimmten Classen und Ordnungen) zu verstehen wären.“ Wir bemerken, daß auch neuere Gottesgelehrte, von richtigem exegetischem Gefühle geleitet, die

1) Schleierm. äußert S. 500: um (eine Lehrweise des Apostels) zu behaupten, (die den Engeln eine Geschäftsführung in dem Reiche Gottes zuschreibe,) müßte man wohl erst dem Br. an die Ebräer alle Verwandtschaft mit der paulinischen Schule absprechen.“ Wir können die Nothwendigkeit davon nicht einsehen. Wohl können (nach Ebr. I, 4 — 14) gewisse Engel διάκονοι des Sohnes Gottes und der Gläubigen sein, und doch zugleich ein gewisses Regiment (ἀρχὴν κ. ἐξουσίαν) über andere Geistwesen (I Col. 16) besitzen. Und wohl kann derjenige, der da behauptet: „der Sohn sei höher und trefflicher der Sache und dem Namen nach als die Engel“ (wie der Br. an die Ebr. sagt,) auch den Satz: „durch den Sohn und zu dem Sohn seien die Engel geschaffen worden,“ (I Col. 16) adoptiren, weil der letztere Satz den Grund des erstern enthält; denn der Bildner ist immer vorzüglicher als das von ihm Gebildete.

fraglichen Terminus von Engeln begriffen haben, so sagt Michaelis als Paraphrast: „alle Obrigkeiten der Engel, man mag sie Könige oder Herren oder Fürsten oder Befehlshaber nennen," vgl. noch Flatt u. a. Freilich nennt Junker diese Erklärung „eine höchst unwahrscheinliche und gezwungene;" allein das Natürliche dieser Auslegung in philologischer Hinsicht erhellt daraus, daß Phavorinus θρόνοι erörtert mit δυνάμεις ἅγιαι, ἐχάριστοι Θεοῦ, und daß die Worte κυριότης[1]) ἀρχὴ, ἐξουσία auch in I Ephes. 21 (vgl. damit III Ephs. 10,) höhere Wesen-Classen ausdrücken. Das Wahrscheinliche dieser Interpretation leuchtet aus den Umständen temporeller Art, unter welchen die Epistel an die Coloss. concipirt ist hervor. Nach II Col. 18 haben die Falschapostel die Engel adorirt (aus welchen vermuthlichen Gründen? s. den excurs. II meiner Isagoge), mithin den Engeln einen Platz im Reiche Gottes neben Christo, vielleicht sogar über den Gottessohn vindicirt. Nun urgirt der Apostel das Hervorgebrachtsein der Engelclassen in dem Sohne,[2]) zum Beweise, daß die Engel inferiörer seien als der Sohn, und daß die Gläubigen, die in das Reich Gottes versetzt seien (I Col. 13), keineswegs nöthig haben, den Sohn Gottes in diesem Reiche hinter die Engel zurückzusetzen,[3]) und sich mit ihrer religiösen Verehrung an die En-

1) Dem Phavorin zufolge sind κυριότητες δυνάμεις ἅγιαι, λειτουργικαὶ κυρίου! Warum sollte nicht auch den Ordnungen der αἰῶνες, auf welche die Speculationen der Gnostiker sich häufig bezogen, ein wahres Moment zu Grunde liegen?

2) Schleierm. äußert S. 307 der Stud. ꝛc.; daß „von der Entstehung (dieser geistigen Wesen) weder die Schöpfungsgeschichte etwas melde, noch sonst in alttestament. Schriften etwas überliefert sei." Indessen da die Engel in den Himmel gehören, so dürfte, indem es I Genes. 1 heißt: „Gott habe den Himmel erschaffen," möglicher Weise implicite zugleich von der Engelschöpfung die Rede sein. Wie? wenn dieses in IX Nehem. 6 discrete der Fall wäre, weil der hebr. Terminus „Himmelheer" (vgl. II Luc. 13) auch Engel bedeutet? Gesetzt aber, daß von der Entstehung der Engel im Alten Testam. nichts gemeldet würde: so sollte doch das bei Schleierm., der dem ersten Theile seiner Dogmatik nach das Judenthum dem Heidenthum in Beziehung auf das Christenthum gleich stellt, gar nichts ausmachen.

3) Dies zur Erwiederung auf die Aeußerung Schleiermachers S. 300: „unsre Erklärung bringe uns in die größte Verlegenheit mit dem Zusammenhange; denn was habe doch die Erschaffung der Engel durch den nun Christo einwohnenden λόγος mit unserm Versetztseyn in das Reich des Sohnes zu

gel[1]) zu wenden. Mehr zu dem εἴτε θρόνοι κ. τ. λ. vortrefflich: „invisibilia enumerat iis nominibus, quibus omnia quaeque inter homines significantur: minime id quidem, ut — de rebus, quas nec novimus, nec scire expedit, curiose garriamus“ (vgl. den Calvin ad h. l.); „sed ut ex spirituum praestantissimorum collatione intelligamus, quam infinita sit Christi praestantia, in quo solo nos, praeteritis etiam angelis, quantumvis eminentem potestatem a Deo acceperint, sequissemur.“ Ob der Apostel diese Dränungen der Engel damals im Geiste geschauet habe, als er (nach Hieron. 12; Ὅτε ἐγὼ ἐγένετο ἐν πνεύματι im Geiste entzückt war, — das ist die Ansicht des scharfsinnigen Gregor. hom. VIII in exper. Ezechiel., — lassen wir billig dahingestellt sein, zumal da dem Paulus (nach I Cit. 12) die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ zu Theil geworden ist, deren materielles Ingredienz die genetische Beziehung, worin die Engel zu dem Sohne stehen, auch gewesen sein kann. Paulus erklärt anderwärts I Cit. 12: οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό“ (i. e. εὐαγγέλιον nach V. 11.)

τὰ πάντα. Elite gut: „Hic jam omnia simul comprehendit, ne quis ullum fugat exceptionem.“

δι' αὐτοῦ. Man wolle nicht annehmen, daß der Sohn Gottes hierbei als merum instrumentum oder minister bei dem Schöpfungsacte, wie Arius den Sohn sich dachte, charakterisirt werde, denn andere Stellen: I Corinth. 1, 9; II Hebr. 10 dem-

---

thun?“ Schon die Gliederkette, die alle geschaffene Wesen umschlingt, vermittelt ein gemisses Verhältniß zwischen Engeln und Menschen, welches nur in Colossen unrecht gefaßt war.

1) Schleierm. fragt S. 513, 514: „Was denn die Leser des Apostels dabei (d. i. bei den Ausdrücken θρόνοι, κυριότητ. κ. τ. λ. als Bezeichnungen für verschiedene Stufen übermenschlichen Daseins) gedacht haben?“ Wir meinen, das, was jeder unbefangene Interpret dabei denkt? Engel? Denn nach II, 18 wandten sie sich von τῆς ἀγγέλους und, indem Paulus dort hinzufügt ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, so ist wahrscheinlich, daß Colosser, wenigstens colossische Falschlehrer „zu luftigen Speculationen geneigt gewesen sind, wohl gar eine Theorie überirrdischer Geister“ gehabt haben, s. d. φιλοσοφία II Col. 8. Paulus bedient sich der Termini θρόνοι, κυριότ. κ. τ. λ., um eine Idee auszusprechen, durch welche „eine seiner würdige Wirkung, eine beherrschende und dominirende,“ in der That hervorgebracht werden sollte.

meintiven, daß auch der Begriff des facere, agere dem διὰ in einem gewissen Zusammenhange inhärirt. „Das Alles ist (vor Gott) durch ihn (den Sohn) erschaffen" (d. h. vorgestellt, daß der Sohn, die allmächtige Gottes-Vernunft und Weisheit, dem großartigen Schöpfungsact gelitet hat). Cornelius a Lapide richtig: „Filio, quia a Patre procedit, tribuitur operatio quasi media inter, quam significat praepositio per." Ferner liegt im διὰ nicht nothwendig ein Subordinations-Begriff, denn kann nicht Jemand vermittelst einer ihm an Würde gleichstehenden Person für eine dritte Person (oder auch für eine Sache) etwas bewirken? Hiebei versteht es sich natürlich von selbst, daß der Sohn, von Seiten seiner Menschennatur betrachtet, inferiorer als die väterliche Gottheit ist. Mit unserer Fassung des δι' αὐτοῦ harmonirt das

καὶ εἰς αὐτὸν sehr gut. Holzhausen: „Die ganze vernünftige Schöpfung hat ihr Sein nicht in sich; sondern sie steht in dieser Hinsicht in einer nothwendigen Beziehung zu Gottes Sohn, durch dessen Gemeinschaft ihr wahres und ewiges Sein bedingt ist." Der göttinger Gelehrte scheint das εἰς αὐτ. ἔκτισται dahin zu deuten, daß die ganze vernünftige Schöpfung rücksichtlich ihrer Forteristenz von dem Gottessohne abhängig sei. Doch ist wohl um so weniger diese Idee hier statthaft, als erst im V. 17 von dem in dem Sohne Erhaltenwerden die Rede ist. Die von Holzhausen allegirte Stelle Röm. XI, 36 dürfte eher darauf führen, zu exegesiren: „Und zu ihm, zu seiner Verherrlichung ist das Weltall hervorgebracht." Für diese Fassung, bei welcher der Begriff respectus immer zu Grunde liegt, läßt sich noch 1 Cor. 8, 6 anführen. Zwar bemerkt Bähr: „es greife diese Erklärung vor, sie suche in εἰς αὐτὸν, was P. erst — mit dem Satze aussprechе ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων." Inzwischen ist dieses nicht der Fall; denn V. 16 besagt, daß „das Weltganze zu seiner Ehre geschaffen ist (das vernünftige Weltganze, Engel und Menschen, ist Behufs der ethisch-religiösen Anbetung des Sohnes hervorgebracht,), und die Stelle im V. 18 dagegen: „daß der Sohn in allen Beziehungen vor den Menschen den Primat haben solle;" sie bezeichnen also schon verschiedene Satzsubjecte. Außerdem läßt sich sagen, daß das Weltganze doch bei weitem mehr in sich begreift, als die Menschen! Tref-

send Calvin zu I Col. 16: „Filium Dei in celsissima honoris sede collocat, ut cogat in ordinem omnes creaturas in coelo ac terra.“ Nun würde unklug sein, anzunehmen, das Universum sei zur Ehre einer Creatur in das Dasein gerufen: mithin muß der weise Apostel nach den letzten Worten des V. 16 überzeugt gewesen sein: der Sohn Gottes sei ungeschaffen, und dieses stimmt mit unserer Erklärung des πρωτότοκος πάσης κτίσ. in V. 15 sehr schön überein.

Ziemlich originell, aber wenig begründet ist die Exegese dieses V., welche Schleiermacher proponirt hat. Er versteht τὰ πάντα, nun: „allen auf das menschliche Geschlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen,“ welche in dem Sohne Gottes begründet seien“ (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη), „insofern, als die Erlösung durch Christum, und man könne eben so richtig sagen, Er selbst der Schlüssel sei für alle diese Einrichtungen!“ Schon diese Deutung des τὰ πάντα scheint zu eng, und die Exposition des κτίζειν mit „begründen“ wenigstens nicht absolut nothwendig, weil das Verbum so häufig ist = creare! Sodann nimmt Schleierm. τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς von „allem, was zum Himmelreiche gehört,“ ohne beweisen zu können, daß οὐρανοὶ irgendwo identisch sei mit βασιλεία τῶν οὐρανῶν; und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς von „allem, was zu irdischen Reichen, zur bürgerlichen Ordnung und rechtlichen Zuständen gehört,“ in welcher Fassung das Beschränkende auch nicht zu verkennen ist, denn τὰ ἐπὶ τῆς γῆς befaßt im Allgemeinen ea, quae in terra sunt, wenn auch das terrestre nicht zu den Reichen der Menschen gehört. Es verräth Willkühr, wenn Schleierm. „den Gegensatz τὰ ὁρατὰ κ. τὰ ἀόρατα (das sichtbar materielle und das unsichtbare z. B. die Willensbewegung, die That!“) bloß „auf das letzte Glied,“ d. i. das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς bezogen wissen will, als sage der Apostel nur: „daß und wie auch die irdischen Verhältnisse der Menschen auf Christum sich beziehen;“ denn τὰ ἀόρατα spielt vielmehr auf τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς d. h. Himmlisches hin! Indem Schleierm. das θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι begreift von „der öffentlichen Macht in ihren verschiedenen Abstufungen:“ so ist das eine bloße Auffrischung der modernen und doch bereits veralteten Interpretation, nach welcher unter jenen paulinischen Redensarten verschiedene obrigkeitliche Personen, die

eine verſchiedene Gewalt beſitzen, verſtanden ſind. Eine in ſich mattherzige Expoſition, die bereits pg. 296, 297 der Lagoge widerlegt iſt.[1]) Das τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται gibt Schleierm: „Alles — fängt damit an, durch ihn vermittelt zu ſeyn, indem es anders würde eingerichtet worden ſeyn, wenn er nicht, als die Zeit erfüllet war, hätte eintreten ſollen, und alles endet damit, für ihn zu ſeyn, auf dieſe oder jene Weiſe ſein Reich zu fördern." Wir geſtehen, daß wir nicht begreifen, wie die Begriffe des Anfanges und des Endes in demſelbigen ἔκτισται enthalten ſein können. Dies ſcheint uns an eine contradictio in adjecto zu grenzen! Ein rein hermeneutiſches Intereſſe zwingt uns, dieſe geſammte Enarration von der Hand zu weiſen. Schleierm. fällt hinſichtlich der Auslegung, welche unſere Stelle „von einem Antheil Chriſti an der Schöpfung im eigentlichen Sinne" nimmt, S. 507 der theolog. Stud. das harte Urtheil: „Wo jener Saame der Entdeckungsſucht in dieſen (den) Boden der Rathloſigkeit fällt, da pflegt hermeneutiſches Unkraut reichlich aufzugehen!" Mancher orthodoxe Polemiker könnte verſucht werden, dieſes Urtheil auf die Exegeſe des ſonſt ſo ingenioſen berliner Theologen zu retorquiren!

V. 17.

Da mit der Hervorbringung des Alls durch den Sohn die Präexiſtenz deſſelben genau zuſammenhängt: ſo berührt Paulus ihn dieſelbe. Im εἶναι liegt die Fülle des Seins, der Geſammtbegriff deſſelben ſ. XI Apoc. 17; IV, 8. Theodoret (welchem Theophyl. beipflichtet,) recht treffend: „οὐκ εἶπεν αὐτὸς ἐγένετο πρὸ πάντων, ἀλλ' αὐτὸς (derſelbe, von welchem in V. 15 und 16 die Rede geweſen iſt,) ἔστι πρὸ πάντων."

„Daß πρὸ πάντων, wie anderwärts vom Vorzug zu verſtehen ſei, das ergibt ſich" (wie Schleiermach. behauptet,) „ſchon aus der Parallele dieſes Satzes mit dem Satze καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος," ſ. S. 510 der Stud. Allein ge-

1) Obrigkeitliche Perſonen haben Fleiſch und Blut; doch ſetzt Paulus Epheſ. VI, 12 τὰς ἀρχὰς und τὰς ἐξουσίας in ein antithetiſches Verhältniß zu αἷμα καὶ σάρκα. Ein Beweis, daß dort ἀρχ. καὶ ἐξουσ. nicht obrigkeitliche Perſonen bezeichnen kann, ſondern höhere Gewalten, die nicht Fleiſch und Blut haben.

setzt: es findet zwischen I Col. 15 — 17 und V. 18 — 20 eine Parallele Statt: so braucht doch nicht jegliches Wort des ersten Abschnittes eines und dasselbe zu besagen mit jeglichem Worte des letzteren Abschnittes; denn in diesem Falle hätte der Apostel füglich den einen von beiden Abschnitten ganz weglassen können. Dazu kommt, daß da das πρωτ. im πρωτότοκος V. 15 in eigentlicher Beziehung gefaßt ist, die Concinnität es erfordert, auch das πρὸ vor πάντων in dieser Beziehung zu deuten: (der Sohn Gottes) „ist vor allen" (Dingen) d. h. πρὸ καταβολῆς κόσμου (ein in I Ephs. 4 vorkommender Terminus,) während Aeschines hat: „πρὸ γενετῆς." Chrysostomus mit vollem Rechte: „τοῦτο τῷ Θεῷ ἁρμόζον."

καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Dies begreift Schleierm. von dem „Festwerden, sich Consolidiren der (irdischen) Verhältnisse und Einrichtungen" (in Christo). Indessen da συνίστημι besagt: ich bringe zum Stehen, so ist συνέστηκα: es besteht. Auch Riemer im 2. Theile seines griech. Wörterbuches s. v. συνιστάνω: „Im Medio und den gedachten Temporibus (d. i. Perf., Plusquamperf. und Aor. 2) bedeutet es: Consistenz — Bestand haben; überhaupt bestehn, — als τὰ πράγματα συνίστανται der Staat besteht." Für diese Auffassung läßt sich folgende Stelle (aus der franc. Edition der Werke Platons, S. 703) aufführen: es werde ein Betrachter der Gestirne und des Himmels glauben: „συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ." Schleierm. allegirt aus Herodian I, 9 folgendes: „θαῤῥῶν τῇ τοῦ πατρὸς ὡς ἔτι συνεστάνου δυνάμει," und entdeckt hierin den Sinn: „als ob sie (näml. die δύναμις) noch nicht zerstreut und auseinander gegangen wäre, sondern noch alle ihre Bestandtheile fest zusammenhalte;" allein ist nicht der Begriff des Bestehens, der Fortdauer des Seins selbst in diesem Sinne enthalten? Nun exponirt Este das Ganze: „Omnia per eum (für diese Deutung des ἐν sind Erasmus, Beza, Vatabl., Rosenm., Flatt, Usteri S. 315 der Entwickelung ꝛc.) consistunt. — Quod et ipsum Deo proprium est, non minus, quam per ipsum omnia creata esse; nam conservatio non aliud est quam creatio quaedam continuata" (das letzte ist eine schon bei Scholastikern vorkommende Idee). Aber es ist kein triftiges Argument vorhanden,

die Urbedeutung der Präpoſition, die ſelbſt in IV Xy. Geſch. 9, XVII, 28 und IX Matth. 34 noch ſtatthaft iſt, hier aufzuopfern: „Das All hat in Ihm ſeinen Beſtand," d. h. es dauert in der Verbindung mit dem Sohne, in der Kraft des Sohnes, unter den Influenzen, die von dem göttlichen λόγος auf das All ausgehen, fort [1]). Simplicius ſpricht das tiefe Wort aus, (obwohl natürlich nicht in Relation auf den Sohn Gottes): „ἐν τῇ μιᾷ ἀγαθότητι αἱ πολλαὶ ἀγαθότητες ἐνιδρύνονται," nachdem er zuvor geſagt: „περὶ τὴν μίαν ἀρχὴν αἱ πολλαὶ ἀρχαὶ πληθύνονται," nur daß die πολλαὶ ἀρχαὶ nicht von gleicher Dignität mit der erſtgenannten ἀρχὴ ſind.

Noch iſt ein, unſere Geſammterläuterung des V. 17 betreffender Einwand Schleiermachers zu berückſichtigen. Wir bekennen allerdings, zu denjenigen zu gehören, die da behaupten, daß (um Schleiermachers S. 512 der Stud. befindliche Worte zu gebrauchen) „jene vier himmliſchen Ordnungen (d. h. die θρόνοι, κυριότ. κ. τ. λ.) nur ein Theil des τὰ πάντα ſind, daß ſie ganz dem Himmel und dem Unſichtbaren zugehören, jenes (d. i. τὰ πάντα) aber noch das ſichtbare himmliſche und das geſammte irdiſche umfaſſe." Nun äußert Schleierm.: „Wenn wir dies hier finden wollen: ſo ſehe ich nicht ein, wie wir unſere kirchliche Lehre noch auseinander halten wollen von der Lehre des neuen Jeruſalems und unſre ganze kirchliche Praxis von der Methode derjenigen, welche, indem ſie alle ihre Gebete an Chriſtum richten, und alle Weltbegebenheiten und alle Umſtände, die in das Leben der Menſchen eingreifen, auf ſeine Regierung zurückführen, den Gott, als deſſen Ebenbild Chriſtus dargeſtellt wird, ganz in den Hintergrund ſtellen." Allein Schleierm. läßt bei dieſer Inſtanz die analogia Scripturae sacrae ganz außer Acht! Dem Paulus zufolge iſt der Gott, deſſen Ebenbild Chriſtus iſt, das Urprincip von Allem, wie das ἐξ οὗ τὰ πάντα in I Corinth. 8, 6 lehrt. Soll I Col. 17 hiemit in Harmonie bleiben: ſo iſt dieſe Stelle dergeſtalt zu begreifen, daß das All von Gott in

---

1) Einfach Theophylact: „omnia in ipso feruntur moventurque." Complicirter, wiewohl nicht ohne alle Wahrheit Theodoret: „προμηθεῖται (procurat), ὧν ἐποίησε καὶ κυβερνᾷ τὴν κτίσιν, καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ σοφίαν καὶ δύναμιν ἔστηκε."

Gemeinſchaft mit ſeinem λόγος erhalten wird. Daß das All im Zuſammenhange mit dem λόγος ſeinen Beſtand hat, ſetzt voraus, daß der Urgrund dieſes Beſtehens Gott iſt. Der λόγος iſt auch in dieſer Hinſicht das Vermittelnde zwiſchen dem All und Gott! Der bibliſche Chriſt darf nur ſo zu Chriſto beten, daß er ſeine Gebete an den in Chriſto erſchienenen Gott richtet, und nur ſo Weltbegebenheiten und Umſtände des Menſchenlebens auf Chriſti Regierung zurückführen, daß er Gott für den primus motor derſelben anſieht! Sonach werden Paulinismus und Schwedenborgianismus ſattſam auseinander gehalten!

V. 18[1]).

Da Paulus die Partikeln ἐν αὐτῷ und καὶ αὐτὸς in V. 16 und 17 bereits gebraucht hat: ſo gewinnt ſeine Rede, indem er in V. 18 nochmals ein καὶ αὐτὸς ſetzt, an Emphaſe. Wir können demnach diejenige Angabe des Zuſammenhangs nur beifallswerth finden, welche Holzhauſen proponirt: „Gottes Sohn, welcher vor Allem iſt, welcher zuerſt von dem Vater das Sein empfing, um es der Creatur mitzutheilen, und in welchem Alles fortdauert, alle Geſchöpfe den Grund ihres ewigen Lebens haben, derſelbe iſt auch das Haupt des Leibes, der Kirche.“ Indeſſen iſt hiebei anzumerken, daß der Sohn der ſecondäre (der Vater der primäre) Grund des creatürlichen Lebens iſt, und daß bloß den rationalen Creaturen eine Ewigkeit des Lebens vindicirt werden kann.

ἐστι κεφαλὴ muß nach Schleiermachers (S. 510) ausgeſprochener Behauptung „ſich zu ἐστι πρὸ πάντων gerade ſo verhalten, wie συνέστηκε zu ἔκτισται.“ Dieſe Behauptung iſt allein wahr in dem Sinne, in welchem ſie Schleierm. wohl nicht ausgeſprochen hat, d. h. wie συνέστηκε und ἔκτισται von einander differiren (inwiefern jenes auf die Conſiſtenz, dieſes auf das Geſchaffenſein ſich bezieht), ſo differiren ἐστι κεφαλὴ und ἐστι πρὸ πάντων, (denn jenes bezieht ſich auf die Menſchennatur des Sohnes, die zur Belohnung für den von ihrer Seite dem himmliſchen Vater geleiſteten Gehorſam die Oberherrſchaft über

1) Vgl. rückſichtlich der Pericope V. 18 — 23 meine Symbolae biblicae caet.

die Kirche empfing s. II Philpp. 5, 7—11, und dieses betrifft die göttliche Natur des Sohnes).

τῆς ἐκκλησίας. Schleierm. versteht darunter nach dem Vorgange des Chrysost.: „das menschliche Geschlecht, welches unter Vermittelung Christi zur Kirche gehörte." Doch weil zur Zeit der Conception dieses Br. bei weitem nicht das gesammte Menschengeschlecht dazu gehörte: so ist diese Deutung nur limitative wahr, d. h. wenn sie von einem Theile des Geschlechts genommen wird. Wir denken bei dem Terminus τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, „des Kirchenkörpers," an die Versammlung, oder Gemeinde der an die Messianität Jesu Glaubenden, sofern diese Gemeinde eine Corporation bildet. Schleiermachers Aeußerung über die kirchliche Gemeinschaft (S. 523): „durch sie werde alles andere in seinem wahren Werthe fixirt, sie bedinge die Vollendung des menschlichen Geistes," enthält ein wahres Moment, liegt jedoch in den apostolischen Worten nicht! Der Sohn Gottes aber „ist das Haupt des Kirchenkörpers," indem er seine Gemeinde vermittelst seiner, auch von den bestellten Lehrern des Evangelii gepredigten (Ephs. IV, 11) Lehre leitet, und, wenn sich die Gemeinde von dem Sohne leiten läßt, sie gegen ihre (zahlreichen) Widersacher in Schutz nimmt (I Joh. 4, 4), für sie Sorge trägt ꝛc., wie er denn seiner Gemeinde (kraft seines Geistes) immer gegenwärtig ist (XXVIII Mtth. 20). In der unsichtbaren Herrschaft des Sohnes ist seine Herrlichkeit (δόξα) enthalten. Daß Paulus jene urgirt, veranlaßt zu der Conjectur, daß die Falschapostel Colossens den ἀγγέλους zu Liebe jenes Regiment des Sohnes in Abrede gestellet haben (vgl. II Col. 19).

ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν schließt sich in dem ὅς so eng an das καὶ αὐτὸς an, daß man nicht sagen darf, es beginne erst in dem ὅς ἐστιν ἀρχὴ κ. τ. λ. eine Parallele mit dem ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ in V. 15 ff. Schleiermacher scheint das ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος als Ein Glied zu nehmen, indem er S. 534 äußert: „daß Christus der Erstling von den Todten ist." Außerdem sagt er S. 523: „Hier scheint die Sache — so zu liegen, daß, wenn man Beides zusammennimmt, wir doch dasselbe würden verstanden haben, so wohl wenn Paulus nur geschrieben hätte ὅς ἐστιν ἀρχὴ ἐκ τ. νεκρῶν, als wenn nur ὅς ἐστι πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν stände,

und daß alsdann eines von beiden überflüssig erscheint, und zwar auch insofern als in jedem von beiden schon die Voraussetzung liegt, daß auch Andere dem, der der Anfang ist oder der Erstgeborne, nachfolgen sollen." Allein der Sinn des ἀρχὴ und die Bedeutung des πρωτότοκος (Anfang und erstgezeugt) sind von der Beschaffenheit, daß sich das πρωτότοκος unmöglich als ein zum ἀρχὴ gehöriges Adjectiv vernünftiger Weise ansehen läßt. Die Thatsache, daß die Pluralität der Exegeten zwei Glieder in den Worten des Paulus wahrgenommen hat [1]), erklärt sich nur daraus, daß sie das Unnatürliche der von Schleierm. gewählten Construction in dunklem oder klarem Bewußtsein gehabt haben. Das schleiermacherſche Verfahren rührt wohl daher, daß derselbe einen strengen Gliederparallelismus hier wahrnehmen zu müssen glaubte: nämlich zwischen ἀρχὴ πρωτότοκος und dem εἰκὼν πρωτότοκος in V. 15, ohne daß sich die Strenge des Parallelismus erweislich machen läßt. Die Sache verhält sich augenfällig vielmehr so: Den dem Paulus entschlüpften dunkeln Ausdruck: „welcher (der Sohn) ist der Anfang [2])," sucht der Apostel in ein helleres Licht zu setzen mittelst des zweiten Wortgliedes: (ich meine) „der Erstgezeugte von den Todten." Wirklich stehen ἀρχὴ und πρωτότοκος, wenn sie sich auch nicht wie Substantiv und Adjectiv mit einander einigen lassen, in einem gewissen nähern (bloß substantivischen Verhältnisse); denn in der LXX sind XI. Daniel 11 ist ἀρχὴ υἱῶν ἀμμὼν das Principium, die Erstgezeugten unter den Kindern Ammon, und umgekehrt wird Genes. XLIX, 3 Ruben von Jacob zuerst πρωτότοκός μου (mein Erstgezeugter!), nachher ἀρχὴ τέκνων μου geheißen (vgl. auch Deutr. XXI, 7). Urgiren wir das im πρωτότοκος liegende bildliche Moment: so müssen wir zunächst festhalten, daß die Erde den Stoff zu den Menschenkörpern liefert und insofern ihre Mutter ist, (wie auch die Erde die in Staub sich resolvirenden Menschenkörper wieder in sich, gleichsam in ihren Leib, aufnimmt). Der Sohn Gottes war (was seinen Körper anbelangt,) zuerst aus den Todten erzeugt, d. h. zuerst aus

1) Steiner sagt freilich: principe primogenitus, Anselm principium primogenitum, sie erblicken also h. l. nur Ein Glied.

2) ἀρχὴ ist an sich nicht: „Erstling," ἀπαρχὴ, wie Schleiermacher übersetzt.

σώμ. τῆς ἐκκλ. und dem ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτ. πρωτεύων. Die Beziehung, die Schleierm. gewählt, wird um so unsicherer, als sich zwei andere nicht minder gute dem aufmerksamen Beobachter der Stelle darbieten: Entweder steht das ὅτι in Relation zu dem αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλ. — τῆς ἐκκλησ., und dann gibt Paul. mit V. 19 den Grund an, warum der Sohn das leitende, schirmende, beseligende Princip der Kirche sein könne, die in dieser niedern Weltordnung sich allenthalben hin erstreckt, ja zu welcher selbst die reinen Geister, deren Aufenthaltsstätte die höhere Weltordnung ist, gehören (Ephs. I, 10). Die Regierung und die Procura eines solchen Amtes supponirt nothwendig das Vorhandensein einer göttlichen Weisheit, Macht u. s. w. in dem Sohne als dem Oberhaupte. Oder das ὅτι bezieht sich auf das zunächst vorangestellte ἵνα γένηται — πρωτεύων, und der Inhalt des V. 19 lehrt: warum der Sohn in allen Beziehungen den Primat haben müsse!

ἐν αὐτῷ. Der Apostel wählt das αὐτῷ statt τῷ υἱῷ, weil ihm jenes im Vorhergehenden mehrmals gebrauchte Pronomen im Sinne liegt. Daß ἐν αὐτῷ in näherem Connex mit κατοικῆσαι sich befindet, leidet nach II, Col. 9, wo ἐν αὐτῷ und πεπληρωμένοι eng zusammenstehen, keinen Zweifel. Es wird in I, 19 des Effectes wegen mit an die Spitze des Satzes gesetzt [1].

εὐδόκησε. Gegen Schleierm., der S. 526 sagt, Gott sei vom εὐδόκησε das Subject [2], erklärt sich Holzhausen, indem seiner Meinung nach bei dem Worte nur allein Christus gedacht werden kann. Inzwischen werden nicht die Attribute der Gottheit in alle demjenigen, was die Verhältnisse derselben zur Menschheit betrifft, auf den himmlischen Vater im Neuen Test. zurückgeführt? Flehet nicht Paulus im V. 9 (vergl. mit V. 3) zu Ihm um der Colosser geistiges Heil immerdar? Stehet nicht der πατὴρ bei

---

1) Eine mit unserer Stellung des ἐν αὐτῷ fast gleiche Stellung des ἐν αὐτῷ s. pg. 573 der annotatt. des Raphel aus Polybius.

2) Schleierm. äußert S. 526, „kein Ausleger habe den Weg eingeschlagen, πλήρωμα für das Subject anzusehen." Diese Behauptung ist übereilt; denn nach Schmidts Ansicht war πλήρωμα Nominativ, und die Idee des Paul.: „es habe der ganzen Gottheit gefallen, in Christo zu wohnen" (vgl. noch Christoph Storr's synopsis bibliothecae exegeticae in Novum Test., Th. III, S. 270 in den Anmerk. zu V. 19).

V. 12, an welchen das ὃς ἐῤῥύσατο des V. 13 und das καὶ μετέστησεν κ. τ. λ. ibid. sich anreihet, an der Spitze dieser ganzen dogmatischen Entwickelungsreihe? Hat nicht der Apostel von V. 14 an den Sohn des Vaters charakterisirt? Demnach hat Schleierm. mit vollem Rechte Gott als das Subject des εὐδόκησε angesehen, wie bereits früherhin eine holländische, englische und die beausobresche (französische) Version. Εὐδοκεῖ in dem Sinne von bene placet alicui, volens capit aliquis consilium, wird überdieß sonst dergestalt mit dem Nominativ verbunden[1]), daß sich noch ein Infinitiv bei dem Verbo zeigt, s. I Gl. 15, 16 (εὐδόκησεν ὁ Θεὸς ἀποκαλύψαι); I Thssl. 3, 1; auch 2, 8; XV Röm. 26.

πᾶν τὸ πλήρωμα nimmt Schleierm. von „der Fülle der Heiden und der Gesammtheit Israels: es sei Gottes Wohlgefallen gewesen, daß diese in Christo wohnen, und dieses Wohnen sei ein definitiver beharrlicher Zustand" (S. 529—531). Schleierm. führt zum Erweise dieses Sinnes Röm. 11, 12 und 25 an und meint, daß unter allen paulinischen Stellen, worin das Wort vorkomme, keine der unsrigen dem ganzen Inhalte nach so nahe verwandt sei, als jene. Nun muß freilich in XI Röm. 12 πλήρωμα αὐτῶν, da in V. 7 Ἰσραὴλ genannt ist, die Fülle der Juden sein, und in V. 12 das πλήρωμα πᾶν ἐθνῶν die Fülle der Heiden; allein in I Col. 19 steht weder ein αὐτῶν (= Ἰουδαίων) noch ein ἐθνῶν bei dem πλήρωμα. Nirgend ist in diesem Passus von den Juden in specie die Rede (selbst Schleierm. deutet die Partikel τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς des V. 20 nicht von den Juden), nirgend von den Heiden in specie. Will man sagen, daß die Worte κ. μετέστησεν εἰς τ. βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τ. ἀγάπης αὐτ. (V. 13) sich auf die Versetzung der ehemaligen Juden und Heiden überhaupt „in das Reich und unter die Herrschaft des Sohnes beziehen:" so sind doch diese Worte zu weit von V. 19 entfernt, als daß sie zwingen könnten, πλήρωμα von Juden und Heiden zu nehmen. Wollte Paulus, daß beim πλήρωμα an beide von seinem Leser gedacht würde, so würde er wahrscheinlich eine nähere Bestimmung dem Terminus beigefügt haben. Holzhausen begreift ihn in einem weiteren Sinne: von der

1) In I Col. 19 würde es dem Gesagten zufolge ὁ πατὴρ sein.

ganzen vernünftigen Schöpfung.“ [1]) Er bemerkt Behufs der Begründung: „πλήρωμα bedeute den Gesammtbegriff dessen, wovon nun gerade die Rede sei, und bezeichne hier s. v. a. V. 16 τὰ πάντα τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς κ. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.“ Allein daß bloß die vernünftige Schöpfung durch diese Worte bezeichnet wird, ist weder von Holzhausen bewiesen, noch läßt es sich beweisen; denn es involvirt dieser Satz augenfällig ein Plus! Gesetzt aber, daß die rationale Schöpfung allein in dem τὰ πάντα κ. τ. λ. ausgedrückt wäre, so müßte man, weil kurz vor V. 19 von der ἐκκλησία (V. 18) die Rede ist, und weit entfernter V. 16 der rationalen Schöpfung Erwähnung gethan wäre, geneigter sein, πλήρωμα, wie so viele Interpreten gethan, von der Kirche Christi zu fassen, wenn nicht so bedeutende Momente gegen diese Exegese in die Schranken träten, s. pg. 13, 14 meiner Symbolae biblicae. Diese auf die Kirche hinzielende Exposition des πλήρωμα leuchtet noch durch bei Beausobre, inwiefern er unter πᾶν τὸ πλήρωμα (mit welcher Redeweise Paulus auf das im Munde der Gnostiker verstrende Pleroma hinsehen soll,) „alle Engel und alle Heiligen“ versteht, welche in Christo wohnen, d. i. „sich ihm wieder verbinden und gleich Brüdern bei einander wohnen sollen,“ s. Beausobre's Vorrede zu dieser Epistel. Doch gesetzt, daß das πλήρωμα im Munde der colossischen Falschapostel gewesen ist, kann Paul. nicht sehr gut diesen Terminus dergestalt sich angeeignet haben, daß er einen Begriff, welcher tiefer war als der bis dahin in dem Terminus befindliche, zum Substrate desselben gemacht hat? Und obzwar von der Verbindung der Engel und geheiligten Menschen zu Einer großen Gemeinde (= Kirche) im V. 20 gehandelt sein dürfte, so nöthigt doch der Hinblick auf II

1) Holzhausen glaubt: „V. 18 und 19 enthielten den Grund, welcher den Sohn Gottes bestimmte, in den Zustand der gefallenen Kreaturen einzutreten (?), menschliche Natur anzunehmen; es war seine unendliche Liebe, so viel selig zu machen als möglich, die ihn dazu bewog!“ Den Gesammtsinn des V. 19 faßt Holzhausen so: „es sei sein (= Christi) liebevoller Sinn gewesen, daß die ganze vernünftige Welt in ihm wohne, in inniger Gemeinschaft mit ihm fortdauern solle, so daß kein vernünftiges Wesen verloren ginge, sondern alle der ewigen Seligkeit theilhaftig würden.“ Es klingt indeß immer wunderlich, daß (nach Schleierm.) „Heiden und Juden,“ (nach Holzhaus.) die ganze vernünftige Schöpfung in Christo wohnen soll!

Col. 9, die Vergleichung von I, 19 mit II, 9, πλήρωμα nicht von Engeln und Menschen, sondern von der Θεότης zu interpretiren. Es waltet nämlich ein eminentes Verwandtschaftsverhältniß zwischen beiden Stellen ob: hie und dort lesen wir ein ὅτι, ein ἐν αὐτῷ, ein πᾶν τὸ πλήρωμα, auch das Verbum κατοικεῖν; nur daß beim πλήρωμα des II, 9 die Phrase τῆς Θεότητος beigefügt ist, wodurch gerade klar wird, an was der Apostel bei dem πλήρωμα der Stelle I, 19 von uns gedacht wissen wolle! Dazu kommt, daß er auch in I, 15—17 von göttlichen Attributen des Sohnes gesprochen hatte. Πλήρωμα besagt eingestandenermaßen die Fülle[1]), σώμα ein Begriff, unter welchen wir den von Holtzhausen angeführten bekannten Ausdruck πλήρωμα τῆς γῆς[2]) (I Cor. 10, 26) sehr wohl subsumiren können. Die gesammte Fülle der Gottheit ist natürlicher Weise die gesammte Summa göttlicher Eigenschaften, Vollkommenheiten[3]), und so fort

---

1) Auch Schleierm. überträgt S. 529 unser πλήρωμα mit „Fülle." Das מלא des Alten Test. wird in der Septuaginta z. B. 98 Ps. 12; 23 Ps. 1 mit πλήρωμα übersetzt.

2) Nach Holtzhaus. Version: „Alles was auf Erden ist," = die Fülle der Erde!

3) Der achtbare Censor der Symbol. in der Leipz. Lit.-Zeit. sagt: „πλήρωμα (schon seiner Endung nach passivisch) sei: das Vollsein, welches beabsichtet werden könne, a) von dem angefüllten Maasse, also dem Sinne nach πλήρωμα: das Angefüllte, — b) von dem gefüllt habenden (nicht erst im Anfüllen begriffenen) Stoffe, welcher als ein durch und in sich volles gedacht wird. Per accidens sei dieses — auch das Anfüllende, das ein Vollsein bedingende." — „Unsere Stelle gehört unter b): In Christo solle wohnen das πλήρωμα, das κατ' ἐξοχὴν bis zum Vollseyn Angefüllte, die absolute Vollkommenheit, wie diese sonst nur in der Gottheit angetroffen werde." Inzwischen da Rec. unter a „das Angefüllte" gesetzt hat: so gehört wohl unsere Stelle vielmehr unter a. Sofern aber der von mir zur Uebertragung des πλήρωμα gewählte Terminus „Fülle" etwas Passives ist: so gestehe ich, daß ich in πλήρωμα gleichfalls das passive Moment festhalte. Zwar meint Böhr ad II Col. 9: „daß wenigstens in den paulinischen Briefen πλήρωμα niemals passive — stehe." Doch diese Meinung wird durch I Ephes. 19 widerlegt, wo πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα — πληρουμένου als Appositon der Partikel σῶμα αὐτοῦ nichts anders vernünftiger Weise! aussagen kann, als den geistigen Christenleib, d, i. die Kirche, inwiefern sie das πλῆθος (die Menschenmasse) ist, welches angefüllt, durchdrungen ist von demjenigen, der das All erfüllt, mit seiner Kraft durchdringt, sich mit seinem Einflusse über selbi-

(in welchem die göttliche Fülle enthalten ist; und theile, sohin sie Gott gleichsam kund machen, manifestiren, im Sprachgebrauch des johanneischen Evangelii der Logos genannt werden). In diese Fassung der fraglichen Partikel eignet sich Grimm'sch

κατοικεῖν ἐν τινι

denn dieses Wort wird auf Gott mehrfach angewendet. So findet sich im Test. XII Patriarch. p. 608: „ὁ θεὸς κατοικῶν (= Gott) κατοικητήριον ἐν ἐμοί," und p. 754: „Κύριος γὰρ ἐν αὐτῷ κατοικεῖ καὶ φωτίζει φυχὴν ἀνθρώπου." Man vergl. aus dem Munde Gott. x Ap. Gesch. XVII, 24; VII, 48; Matth. XXIII, 21. In dem Satze: „daß die ganze Gottheitsfülle in ihm (nach dem ewigen Willen Gottes) gewohnt habe, ist der Begriff involvirt, daß sie den Sohn (als Menschen) auf eine bleibende Weise penetrirt habe, mit dem Sohne in dauernder Gemeinschaft stehe, (per consequens sich durch ihn permanent wirksam bewähre), sei in dem Regimente der Kirche, sei in dem Bewahren des dem Sohne in allen Beziehungen vor den Menschen eigenthümlichen Primates). Das Merkmal des Constanten inhärirt dem κατοικεῖν häufig, s. den Pauliner Lucas Act. XVII, 26; I, 19; vergl. XIII, 4. Thomas von Aquino im Allgemeinen gut: „Alii acceperunt (nämlich im πλήρωμ.) usum gratiae ad tempus, quia spiritus prophetarum non semper adest prophetis. Sed in Christo est habitualiter," (Grotius significando: „perpetuo et inseparabiliter adest," „quia semper ad votum in Christo est dominium plenitudinis." Nur irrt der Doctor angelicus, indem er πλήρωμα deutet von jenem πνεῦμα, welches nach I Joh. Evangel. auf Jesum herabgestiegen ist, während es ist von dem λόγος in Jesu σὰρξ γενόμενος (ibid. V. 14) richtig genommen haben würde.

V. 20.

Der Apostel gibt einen neuen Grund an, entweder, warum es billig sei, daß der Sohn die πεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας sei, oder: warum er habe in allen Beziehungen der πρωτεύων werden

---

gen unbestritt. Ich habe das πλῆθος Erwähnung gethan, weil Hesych. das πλήρωμα mit πλῆθος (auch durch ἀναπλήρωμα) erläutert.

2) Chrysost. und Oecumen. mit Wahrheit: „οὐκ ἦκεν αὐτὸν εἰπεῖν πλήρωμα, ἀλλ' ἡ τὴν θέλησιν τοῦ Θεοῦ. τοῦτο γάρ ἐστι, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν."

müssen. Dieser Grund besteht darin, daß der Sohn nach des Vaters gnädigem Willen mit Aufopferung seines eignen Lebens die Menschen und die Geistwesen einer sublimeren Weltordnung mit einander versöhnt, und in Eine Christengemeinde vereinigt habe. Die Structur der Anfangsworte des V. 20 ist nämlich diese: ὅτι — εὐδόκησε (sc. ὁ πατὴρ), — δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι κ. τ. λ.

ἀποκαταλλάξαι. Nach Schleierm. (S. 520) reicht es hin, über dieses Verbum im neutest. Sprachgebiet auf die Lexicographen zu verweisen, und bei Wahl a. h. v. steht: „ἀποκαταλλάσσω τινά, f. ξω (ἀπὸ et καταλλάσσω reconcilio) reconcilio.“ Diese Bedeutung erklärt sich einfach daraus, daß das Verbum genau genommen besagt: Jemanden von irgend einem Zustande weg, nach einem andern hin versetzen, z. B. aus einem Zustande des Zornes und Hasses in einen Zustand der Sanftmuth, des Wohlwollens und der Liebe, d. h. eben versöhnen. Zwar behauptet Bähr, ἀποκατ. besage hier blos „vereinigen“ wegen der Parallele Ephs. I, 10, ἀποκατ. bedeute dasselbe, was dort ἀνακεφαλαιώσασθαι.“ Inzwischen ἀποκαταλλ. ist ja auch in I Col. 21, wie aus der Antithese ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ κ. τ. λ. erhellt, versöhnen, während ἀνακεφαλαιώσασθαι nach Theophyl. vielmehr ist μίαν κεφαλὴν ἐπιθεῖναι πᾶσι τὸν Χριστὸν, nach Decumen: μίαν κεφαλὴν παρασχεῖν ἀγγέλοις κ. ἀνθρώποις τὸν Χριστόν. Wenn Bähr äußert: es könne nicht von einer Versöhnung der Engel mit Gott die Rede sein, so hat er ganz Recht; aber wohl kann von einer Versöhnung zwischen Engeln und Menschen die Rede sein, deren Resultat die Vereinigung Beider unter Christus ist.

τὰ πάντα. Heinrichs: „i. e. tam Judaeos, quam ethnicos,“ und nachher: „omnes gentes.“ Ebenso Junker. Junker provocirt, deßfalls auf I Col. 16, 17; mit Unrecht! denn dort hat τὰ πάντα einen weit universelleren Sinn (s. oben). Heinr. und Junker berufen sich auf II Ephs. 16; allein nicht diese Stelle, wo man τοὺς ἀμφωτέρους lieset, sondern I Ephs. 10, wo, wie in I Col. 20, τὰ πάντα mit den etwas anders als h. l. geordneten Partikeln τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς sich findet, bildet die im Allgemeinen treffende Parallele zu I Col. 20. Da nun Schleierm. sehr richtig gesehen hat, daß

unſer τὰ πάντα in τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zerfällt, und da τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς unmöglich die Juden bezeichnet,[1]) wie auch das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς nicht bloß die Heiden, ſo iſt die heinrichsſche Expoſition des τὰ πάντα als ungenügend zurückzuweiſen. Bleiben wir zunächſt dabei ſtehen, daß dieſes bedeutet: das Alles d. h. das, was auf der Erde und das, was in dem Himmel iſt.

εἰς αὐτὸν lieſet der Cenſor der Symbol. in der Leip. Lit. Zeit., und meint, es „werde in der Formel ἀποκαταλλ. εἰς αὐτ. bezeichnet eine Verſöhnung und Einkehr in ihn (d. h. nach dem folgenden: den Vater). Dieſe ſei den Menſchen nur nach einer Verſöhnung mit ihm vergönnt geweſen. Es liege demnach in den Worten ἀποκαταλλ. εἰς αὐτ. die Prägnanz verſöhnen (nämlich das mit ihm Entzweite, alſo nur τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; und einführen) in ihn hinein τὰ πάντα (d. i. εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γῆς, εἴτε τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς). So ſei der Vater durch den Sohn der gewordene, in welchem und in welchem ſich Alles (ſei es abgefallen geweſen oder nicht,) concentrirt, gleichſam der Kern und Stern, in welchen die Radien zurück- und einkehren." Allein da in V. 16, 17, 18, 19 das Pronomen αὐτὸς in den Formen des Nominatives, Datives und Accuſatives immer mit dem Spiritus lenis ſteht, ja ſtehen muß, da ſogar im V. 20 ein δι' αὐτοῦ dem εἰς αὐτὸν vorausgeht, und ein δι' αὐτοῦ demſelben folgt: ſo muß, falls man conſequent ſein will, εἰς αὐτὸν (mit einem Spiritus lenis) geleſen werden. Die Stelle II Cor. 5, 18 und 19 beweiſet nichts für εἰς αὐτὸν (mit dem Spir. aſper), obſchon dort ἑαυτῷ wahrgenommen wird; denn dort iſt in den Umgebungen des ἑαυτῷ kein δι' αὐτοῦ und ſo fort, befindlich. Geſetzt aber, man wollte gleichwohl εἰς αὐτὸν ſchreiben, ſo iſt es immer gewagt und kühn, in dem ἀποκαταλλάξαι εἰς αὐτὸν jene Doppelbedeutung des Verſöhnens und Einführens in Gott anzunehmen, die der geehrte Cenſor ſtatuirt. Daher ſpricht auch Schneckenburgen, wiewohl auch er ſich für εἰς αὐτὸν erklärt, nicht von einer Prägnanz des ἀποκαταλ. εἰς αὐτ., ſondern ſagt

1) Denn was haben die Juden, damals eben ſo ſchlecht wie die Heiden, für ein Recht, die im Himmel Seienden zu heißen, während die Heiden ſich mit der Erde begnügen ſollen?

simpliciter: das εἰς αὐτ. „scheine doch — ein καταλλάσσειν als Wiederherstellung der Harmonie zwischen jenen himmlischen Wesen und Gott selbst anzudeuten, von welchem sodann das Friedemachen zwischen Himmel und Erde Folge wäre." Indessen dieser Auffassung beizupflichten, vermögen wir auch nicht aus Gründen; denn die Wiederherstellung der Harmonie zwischen himmlischen Wesen und Gott würde eine Disharmonie zwischen beiden voraussetzen, die nur aus einer Sünde oder aus Sünden der himmlischen Wesen entstanden[1]) sein könnte, d. h. es würde hier an böse Engel gedacht werden müssen! Dagegen streitet indessen der Terminus τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, welchen auch Dr. Schneckenburger von himmlischen Wesen deutet, offenbar. Hätte der Apostel auf böse, erlösungsbedürftige Engel hier hindeuten gewollt, so würde er, wie er Ephs. VI, 12 gethan, τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας haben schreiben lassen. Wollte man (willkührlich genug!) οὐρανὸς von der Luft fassen (vgl. Koppe ad Ephes. VI, 12), und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς von Wesen, die in den Lüften, in luftigen Regionen verstren, d. i. von bösen Geistern, deren Wohnsitz man sich in der Luft gedacht habe, wie ja in II Ephs. 2 der Ausdruck τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος vorkomme: so ist zu erwidern, daß die heilige Schrift von einer durch Christus wiederherzustellenden Harmonie zwischen den bösen Geistern und Gott kein Jota berichte, und daß es gefährlich sei, ein Dogma in die Schrift hineinexegesiren zu wollen, zu welchem die prima

1) Nur die Möglichkeit der Sünde kann ich bei den Engeln d. h. den guten, zugeben. Will man z. B. in XV Hiob 15 unter den „Heiligen" (בִּקְדֹשָׁיו) solche Engel (nach XXXIII Deuteron. 3) verstehen: so besagt das erste Hemistich des V.: „Gott könne nicht die Zuversicht haben, daß seine heiligen Engel immer gut bleiben," (in der LXX lautet es: κατὰ ἀγγέλων οὐ πιστεύει,), weil sie nämlich, obzwar sie heilig sind, sündigen können. Will man ferner im zweiten Hemistiche unter dem Himmel (וְשָׁמַיִם) Himmelsbewohner, Engel metonym. verstehen: so ist der Sinn des zweiten Hemistiches: „daß die Himmelsbewohner insofern nicht rein in den Augen Gottes sind," als sie die Möglichkeit der Sünde in sich tragen. Calvin ad Col. I, 20 von den Engeln treffend: „Quum creaturae sint, extra lapsus periculum non erant." Die Auslegung des zweiten Hemistiches ist durch die Auffassung des ersten bedingt. Es versteht sich übrigens von selbst, daß nur Gott absolut vollkommen ist, die Engel relativ vollkommen sind.

stamina bei den heil. Schriftstellern nicht vorhanden sind. Eher streitet II Hebr. 16 dagegen! Auch diesen Schwierigkeiten entgehen wir, indem wir dem Zusammenhange nach εἰς αὐτὸν[1]) setzen: Es ist das Wohlgefallen des himmlischen Vaters gewesen, das Alles zu versöhnen durch ihn in Beziehung auf ihn[2]), d. i. das Irdische und das Himmlische (was in Zwiespalt mit einander gewesen sein muß,) durch den Sohn in ein solches befreundetes Verhältniß zu einander zu bringen, daß sie alle den Sohn verherrlichen[3]), in ihm ihr beiderseitiges Oberhaupt erkennen, seinen Willen ausüben u. s. w. Das εἰς ist zu nehmen wie in V. 16[4]). Wir sind nicht im Stande einzusehn, wie dadurch, daß man εἰς αὐτὸν von Christo faßt wegen des vorstehenden δι' αὐτοῦ eine — widrige Härte entsteht, — dies ist Junkers Ansicht! — denn es ist ja dem Paulus eigenthümlich, dergleichen Pronominalformen in Einem Satze zu häufen, s. V. 16. Ingleichen sehen wir nicht ein, warum, wenn sich εἰς αὐτὸν auf

1) So auch die lachmannsche Edition, natürlich der Concinnität halber.

2) Ganz verfehlt, erörtert Heinr. das αὐτὸν mit διδαχὴν αὐτοῦ.

3) Bähr sagt: das „Wohnen der Fülle in Christo — werde ihm Ephes. 1, 20—23 deutlich erst als dem Auferweckten und zur Rechten Gottes Erhöheten zugeschrieben." Unrichtig! denn dort wird ihm dem Auferweckten und Erhöheten, bloß das zugeschrieben, daß Gott Alles unter seine Füße gethan, ihn zum Haupte der Kirche gegeben habe, und daß er (Christus) alle Dinge allenthalben erfülle. Wenn Johannes I Evgl. 14 lehrt, ὁ λόγος (der nach V. 1 θεὸς ist) σὰρξ ἐγένετο, muß da nicht das Wohnen der Gottheitsfülle in Christo der Auferweckung und Erhöhung seiner menschlichen Natur vielmehr voraufgegangen sein? Wenn Bähr das ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτ. durch καὶ verbunden sein läßt mit κατοικῆσαι τὸ πλήρωμα ἐν αὐτῷ, und in beiden den göttlichen Rathschluß (εὐδόκησε) bestehen läßt: so ist von selbst klar, daß das ἀποκαταλλ. Folge der Menschwerdung des Sohnes Gottes gewesen, mithin dem Stande der Erhöhung voraufgegangen ist, und nicht, wie Bähr will, erst eine Folge des Standes der Erhöhung ist. So hindert uns nichts, das ἀποκατ. von „dem Acte der Versöhnung durch den Opfertod" zu deuten.

4) Auffallender Weise bringt Wahl in: clavis N. T. sub v. unser εἰς αὐτὸν unter die Rubrik: „εἰς cum Acc. circumscribit Dativum." Thomas Aquin. läßt noch das in des εἰς durchblicken, sagend: „In reconciliatione — sunt — considerando: in quo conveniunt, qui reconciliantur; discordes enim diversas habent voluntates. Reconciliati autem consentiunt in aliquo uno, et sic voluntates prius discordes concordant in Christo," (besser in Christum = Christi respectu).

Christum bezieht, das δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν zusammenstehen müssen (wie Junker meint), da es doch einem ingeniösen Autor erlaubt sein muß, in der Stellung der Wortglieder abzuwechseln und ein großer Geist sich leicht eigene Bahnen bricht.

εἰρηνοποιήσας. Der Apostel entwickelt die anbetungswürdige Art, wie jene Versöhnung realisirt worden sei: εἰρηνοποιεῖν ist hinsichtlich des Neuen Test. ein ἅπαξ λεγόμενον, weil es noch in der Septuagint. X Sprüchw. 10 gelesen wird. Chrysost.: „τὸ μὲν τὴν ἐχθρὰν δείκνυσι τὸ καταλλάξαι, τὸ δὲ τὸν πόλεμον τὸ εἰρηνοποιήσας" Inzwischen weil εἰρηνοποιεῖν die εἰρήνη und das ποιεῖν zu seinen Grundelementen hat, mithin pacem facere bedeutet: so ist es mit ἀποκαταλλ. ziemlich identisch [1]). Wer ist aber der εἰρηνοποιήσας? Flatt erklärt: es sei „möglich," das Particip auf Gott den Vater zu beziehen, nur sei das nicht „wahrscheinlich." Allein wir müssen diese Relation für die einzig richtige halten, weil in diesem Contexte zunächst kein Nominativ voraufgeht, als der von dem Apostel still gedachte (καὶ εὐδόκησεν) ὁ πατὴρ; und weil das ἀποκαταλλάξαι von Gott dem Vater ausgesagt ist. Der Vater ist Urprincip des Friedens [2]) in Betreff der τὰ πάντα, d. h.

1) Bähr behauptet: „Sollte ἀποκαταλλ. die Behauptung aussöhnen haben, so wäre das Wort „Friede machen," als ganz dasselbe bezeichnend, überflüssig und tautologisch." Mit nichten! Der Apostel setzt εἰρηνοποιήσας, weil, falls er es nicht gesetzt hätte, die Phrase διὰ τοῦ αἵματος κ. τ. λ. hätte mit τὰ πάντα εἰς αὐτὸν verkehrter Weise verbunden werden können, während das διὰ τοῦ αἵματος nothwendig auf das Versöhnungs- und Friedenswerk sich bezieht. Außerdem will Paulus durch das deutlichere εἰρηνοποιεῖν das weniger deutliche ἀποκαταλλξ. illustriren. Dabei läßt sich εἰρηνοποιήσας immer mit „nachdem" resolviren.

2) Bähr glaubt: „daß das Friedemachen hier als eine Handlung Gottes selbst durch Christum dargestellt wird, spreche gegen die Lehre von der satisfactio vicaria, nach welcher auch in Gott Feindschaft sei, und Christus durch seinen blutigen Tod den erzürnten und feindlichen Gott versöhnt, ihn zum Frieden mit den Menschen bewogen habe." Wir können dieser bährschen Ansicht nicht beistimmen: Kraft seiner Heiligkeit mußte Gott von der sündigenden Menschheit entfremdet sein, d. i. anthropopathisch ausgedrückt: Feindschaft gegen die Menschheit hegen. Kraft seiner Gerechtigkeit mußte Gott die Sünden der Menschheit strafen, diese Strafgerechtigkeit heißt in der heil. Schrift Zorn, und insofern war Gott erzürnt. Kraft seiner Liebe und Gnade hat er Christum in den blutigen Tod dahingegeben, damit Christus anstatt der Menschheit der göttlichen Gerechtigkeit durch seinen in dem blutigen Tode

zwiſchen τοῖς πᾶσιν, zwiſchen den irdiſchen und den himmliſchen Dingen, er iſt ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (ein in XV Röm. 33; XIII Hbr. 20 vorkommender Ausdruck), der Sohn iſt der lebendige Vermittler des Friedens (er wird der Friedensfürſt שַׂר־שָׁלוֹם in IX Jeſaj. 6. genannt).

διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Αὐτοῦ iſt nicht mit εἰρηνοποιήσας zu conſtruiren, wie Storr, welchem Flatt folgt, will, indem er ſagt: „per suum ipsius sanguinem in cruce effusum;“ ſondern mit τοῦ σταυροῦ, weil dieſes unmittelbar voraufgeht. Auch irren beide mit Holzhauſen darin, daß ſie αὐτοῦ zu leſen ſcheinen, während nach Analogie der obigen δι αὐτοῦ, εἰς αὐτὸν u. ſ. w. hier der Spiritus lenis auf dem υ ſeinen Platz haben ſollte. Paulus lehrt I Epheſ. 7, daß die Chriſten durch das Blut Jeſu die ἀπολύτρωσις, d. i. die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν empfangen haben, und der apoſtoliſche Autor des Br. an die Hebr. IX, 22, daß ohne die Vergießung des Blutes keine ἄφεσις zu Theil werde, und nach dem Geſetze Alles im Blute gereinigt werde. Wie nun? wenn ein Zwieſpalt unter den πᾶσι dadurch entſtanden iſt, daß das Irdiſche mit Sünden ſich beſchmutzte, während das Himmliſche als ſolches von der Sünde relativ rein iſt, und dieſelbe perhorreſcirt[1]). Dieſes iſt eine Hypotheſe, die aber in der Natur der Sache gegründet iſt. Der himmliſche Vater hat die Harmonie zwiſchen dem Irdiſchen und Himmliſchen durch das Blut, das an dem Kreuze floß, an welchem ſein Sohn hing, inſofern bewirkt, als er um dieſes Blutes (oder blutigen Opfers V Epheſ. 2,) Willen dem Irdiſchen ſeine

---

bewieſenen abſoluten Gehorſam genug thäte, d. h. um anthropopathiſch zu ſprechen, den Zorn Gottes ſühnte, und die begnadigte und geheiligte Menſchheit mit dem heiligen Gott in eine innige Gemeinſchaft verſetzte, oder zwiſchen beiden Friede machte. Auf dieſe Weiſe können die Idee, daß Gott durch Chriſtum Friede macht, und die Lehre von der satisfactio vicaria ſehr wohl zuſammen beſtehen.

1) Es iſt merkwürdig, daß nach der bildlichen Darſtellung der Geneſis III, 18 Gott Cherubim (τὰ χερουβίμ ſind nach einer von Theodoret zu Col. I, 16 ausgeſprochenen Obſervation durch die θρόνοι dieſes B. bezeichnet,) mit flammendem (blinkendem) Schwerte vor die Morgenſeite des Gartens Eden geſtellt hat, um vor den daraus vertriebenen Menſchen den Weg zum Lebensbaume zu bewahren. Man erwäge, daß auch im Bilde eine Idee enthalten iſt!

Sünden vergeben, es von Sünden gereinigt, und ſo geheiligt hat, wie das Himmliſche heilig iſt. In dieſer gedrängten Expoſition iſt die Antwort enthalten auf folgende Frage Schleiermachers (S. 532.): „Wie ſollten wir uns denken, daß eine ſolche Verſöhnung bedingt ſei durch eine Friedensſtiftung vermöge des Kreuzes?“

δι' αὐτοῦ wird in der äthiop., ſahid., armen. Verſ., in der Vulgt., Ital., beim Cyrill von Alex., Victorin., Hilar., Ambroſſt., Hieron. u. a. Kirchenvätern, in Da pr. m., F, G, 10, 31, 47, 73 u. a. Handſchr. ausgelaſſen, vielleicht, weil das δι' αὐτοῦ für etwas Pleonaſtiſches angeſehen wurde, wie es denn noch von Junker als ſolches angeſehen, und von Schleiermacher (S. 529) für ſehr unwillkommen erachtet iſt[1]). Inzwiſchen vermögen wir nicht, es unter die Abundanzen verweiſen; denn es kann ſehr gut die Tendenz haben, die Coloſſer mit der Idee deſto vertrauter zu machen, daß Chriſtus, ja nur Chriſtus das vermittelnde Princip des großen Friedenswerkes und Verſöhnungsactes ſei, und deſto mehr die Lehrmeinung der Falſchapoſtel, nach welcher die ἄγγελοι, asketiſche Exercitien u. ſ. w. die εἰρήνη vermittelten, zu Boden zu ſchlagen. Es herrſcht in dieſem V. augenfällig ein gewiſſer Climax der Rede, den inſonderheit Chryſoſt., mit welchem Oecumen. zuſammentrifft, richtig erkannt hat: „μέγα μὲν τὸ καταλλάξαι, τὸ δὲ καὶ δι' αὐτοῦ μεῖζον. καὶ τὸ τούτου μεῖζον, τὸ διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. καὶ οὐχ ἁπλῶς αἵματος, ἀλλὰ καὶ τὸ τούτου μεῖζον, διὰ τοῦ σταυροῦ.“

εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Umſtand, daß die Worte εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵμ. τοῦ σταυρ. αὐτ. jenen zuerſt genannten immediate voraufgehn, könnte Anlaß geben zu der Vermuthung: es ſei der Geſammtſatz εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γῆς, εἴτε κ. τ. λ. mit dem εἰρηνοποιήσας κ. τ. λ. zu verknüpfen. Allein die Conſtruction εἰρηνοποιεῖν εἴτε-εἴτε iſt doch gar zu unnatürlich und ſeltſam! Seine Zuflucht zu ſelbiger zu nehmen, hat der Interpret um ſo weniger nöthig,

1) Nachläſſige Librarien mögen um ſo eher die Omiſſion des δι' αὐτου ſich haben zu Schulden kommen laſſen, weil ſie, das vorhergehende δι' αὐτοῦ im Gedächtniß habend, und das αὐτοῦ hinter τοῦ σταυροῦ im Sinne behaltend, meinten, die Partikel δι' αὐτοῦ realiter ſchon geſetzt zu haben.

als sich hier eine zweite, sehr natürliche darin darbietet, daß sich das εἴτε-εἴτε κ. τ. λ. dem ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα einfach anschließt, in welchem Falle die Worte εἰρηνοποιήσας bis δι' αὐτοῦ freilich mit Commaten umgeben werden müssen. Diese Auffassung und Beziehung wird sichtlich bestätigt durch I Ephes. 10, sofern dort ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα (ἐν τῷ Χριστῷ), τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς κ. τὰ ἐπὶ τ. γῆς gelesen wird. Was den Sinn der Redensarten betrifft, so versteht Schleierm. unter τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς das, was auf das Himmelreich sich bezieht, also: „alle gottesdienstlichen Verhältnisse und die darauf sich beziehenden Gemüthsrichtungen" (S. 532.), unter τὰ ἐπὶ τ. γῆς „alles was zu irdischen Reichen, zur bürgerlichen Ordnung und rechtlichen Zuständen gehört" (S. 516). Die Idee des Ganzen faßt Schleierm. (S. 533,) folgendermassen: „Ueber die himmlischen Dinge und über die irdischen Dinge waren Juden und Heiden verfeindet, und sollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτόν), nachdem er Frieden gemacht hatte, durch das Kreuz des Sohnes, zusammengebracht werden. — Die bürgerliche Feindschaft war thätig in den Hellenen, denn auf den Juden ruhte das odium generis humani, weil sie sich von Allen absonderten; die religiöse Feindschaft war in den Juden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Greuel war und die Heiden daher Unreine. Sollten nun beide Theile Christen werden, so mußte sowohl das Irdische versöhnt werden, als auch das Himmlische." Eine ziemlich contorte Exegese! Hätte Paulus Dinge, die sich auf das Himmelreich beziehen, andeuten gewollt: so würde er gesagt haben τὰ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, wie er in V. 13 die Phrase εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ gebraucht, und nicht das weit unbestimmtere τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς benutzt haben. Eben der paulinische Wechsel dieser Redeformen ist ein Argument dafür, daß er in V. 16 und 20 etwas Anderes im Auge hat, als in V. 13. Ueber das Falsche der schleiermacherschen Fassung des τὰ ἐπὶ τ. γῆς s. unsere Bemerkungen zu V. 16. Es ist durchaus keine Nöthigung zu dieser Deutung vorhanden. Bei wem aber wird jemals das ἀποκαταλλάξαι von der Versöhnung gewisser Zustände, Einrichtungen und drgl. nicht concreter Dinge gebraucht? Wo ist also „die grammatische Richtigkeit" dieser Exegese? Wie viel verliert die tiefsinnige Stelle

an Innerlichkeit und Kraft, wenn man sie bloß von der Versöhnung aller gottesdienstlichen Verhältnisse ꝛc. mit demjenigen, was zu irdischen Reichen ꝛc. gehört, begreift! Um der richtigen Auslegung auf die Spur zu kommen, ist festzuhalten, daß im Neuen Test. die guten Engel häufig in Beziehung zu dem Himmel gesetzt werden, z. B. nachdem Petrus I Br. 3, 22 Christum genannt hat: *πορευθεὶς εἰς τὸν οὐρανὸν*, so fügt er alsbald hinzu: *ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων κ. ἐξουσιῶν κ. δυνάμεων*. Lucas stellt in II Evang. 13 mit einem *ἄγγελος* zusammen *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*, und sieht den Himmel als Wohnsitz der Engel an, indem er V. 15 äußert: *ἀπῆλθον εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι*. *Ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ* sind von Marcus XIII, 32, und *ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς* von demselben XII, 25 erwähnt. Nach der Ueberzeugung des Theologen Johannes gehören *ὁ Μιχαὴλ κ. οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* dem *οὐρανὸς* an, wie aus XII Apoc. 7 ersichtlich[1]). Hinsichtlich des Verhältnisses der *ἄγγελοι* zum *οὐρανὸς* vergleiche man[2]) noch Lucas XXII, 43; Apocal. X, 1; XIII, 1. Was bedürfen wir mehr, um anzunehmen, daß unser *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* jene höheren Geister bezeichnet, welche in dem Himmel wohnhaft sind? In der Verbindung mit dieser Phrase kann *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* hier nicht wohl etwas anderes bedeuten als Geistwesen, die auf der Erde verfiren[3]). Die Formel *ἐπὶ τῆς γῆς* wird mit Bezug auf die Menschen als Erdenbewohner mehrmals im Neuen Test. gebraucht: XI Hbr. 13; VI Epheſ. 3; VI Apoclyſ. 10 (*ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς*), auch III, 10. „Aber

1) Will man hier moniren, daß dieſer apocalypt. Stelle zufolge *ὁ δράκων καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* auch als in dem *οὐρανὸς* Seiende gedacht werden; ſo ziehe man V. 8 in Erwägung, wonach: *καὶ οὐκ ἰσχυσεν, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ*. Will man die Partikel *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* in Epheſ. VI, 12 urgiren; ſo iſt zu erwidern, daß die Conſtruction des *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* mit *πνευματ. τῆς πονηρ.* nicht abſolut gewiß iſt.

2) Die in pg. 20 der Symbolae citirten Bibelſtellen werden hier übergangen, um Geſagtes nicht nochmals zu ſagen.

3) Daß wir in V. 20 *τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς* und *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* bloß von den rationalen Creaturen, alſo enger als in V. 16 faſſen, erklärt ſich daraus, weil vernünftiger Weiſe nur unter dieſen das *ἀποκαταλλάξαι* Statt haben kann.

fragt Schleierm. S. 532, warum sollte Paulus, die Bewohner von Himmel und Erde meinend, das Neutrum gebraucht und dadurch seine Leser irre geführt haben" (!!)? Höchstwahrscheinlich, um desto significanter die Allgemeinheit der Versöhnung darzustellen [1]). Daß das Neutrum dem Paulus zur Bezeichnung der guten Engel und der Menschen eigenthümlich ist, beurkunden I Ephes. 10, II Phlpp. 10 [2]). Auch in der Apocal. XIX, 14 werden mit τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ gute Geister der höheren Weltordnung ausgedrückt. Das εἴτε-εἴτε ist keineswegs: „sowohl als auch," wie Holzhausen sagt, sondern auch h. l. sive-sive, s. noch II Thss. 2, 15; II Cor. 1, 6; XII Röm. 6—8; I Ptr. 2, 13 und 14; vgl. über die conjunctio disjunctiva des. Glassius philolog. sacr. Lips. 1705, pg. 1106, 1107. So ist denn die Rede von einer durch den Sohn Gottes zu Stande gebrachten Versöhnung Aller, mögen es himmlische (vollkommene), mögen es irdische (unvollkommene) Geistwesen sein. Auf diese Art erlaubt (was Schleierm. S. 532 in Abrede stellt), die Structur, an eine Versöhnung der Himmlischen mit den Irdischen zu denken. Treffend äußert Flatt zur Parallele I Ephes. 10: „Sie (d. h. die Bewohner der Erde aus allen Nationen) werden schon jetzt mit ihnen (den Bewohnern des Himmels) vereinigt, sofern diejenigen, welche das Evangelium von Herzen annehmen, Mitglieder sind derselben seligen und heiligen Gemeinschaft von Verehrern Gottes und Christi, zu der die heiligen Engel gehören. Die ächten Christen stehen schon jetzt in unsichtbarer geistiger Gemeinschaft mit den höheren Geistern, — durch das Band gemeinschaftlicher Ehrfurcht, Liebe, Folgsamkeit gegen Gott und Christus, den gemeinschaftlichen Herrn der Engel und der Menschen." Kurz und schön heißt es in dem Br. an die Hebr. (dessen dogmatischer Ideencyclus mit dem paulinischen

1) Wenn Christus (VI Mtth. 10) seine Jünger also beten heißt: γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς: so kann es schwerlich etwas anderes meinen, als, daß auf der Erde durch die Menschen der Wille des himmlischen Vaters so realisirt werden möge, wie in dem Himmel durch die Engel.

2) In III Ephes. 16 hat Paul. freilich den Ausdruck πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς κ. ἐπὶ γῆς, welcher bedeutet: „Jede Gottesfamilie im Himmel und auf Erden," sowohl die in Engeln bestehende, als auch diejenige, die in Menschen besteht.

harmonirt): „προσεληλύθατε Ἰερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ (= dem vorhergehenden πόλει Θεοῦ ζῶντος,), καὶ μυριάσιν ἀγγέλοις“ (Cap. XII, 22). Desgleichen werden die ἄγγελοι, von welchen I, 4—13 gehandelt worden, im V. 14 genannt: „λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν.“ So waltet also exegetisch-dogmatisch kein Zweifel mehr ob, daß nach der paulinischen Glaubenslehre die Engel in ein, wenn auch nicht in das sinnliche Auge fallendes, doch wirkliches Freundschaftsverhältniß zu den begnadigten Gläubigen (welche das ewige Heil von Gott dereinst empfangen worden), getreten sind[1]). Wenn nun Schleierm. (S. 536) „aus des Apostels Maxime, nicht in das Werk eines Andern einzugreifen,“ und aus der Lage der Colosser die höchste Wahrscheinlichkeit herleitet, „daß diese Gemeine wenigstens mittelbar paulinischen Ursprungs[2]) und also auch auf seinen Lehrtypus gegründet war,“ so sieht man nicht ein, wie Schleierm. S. 536, 537 äußern kann: „Was hier von höheren Geistern (nämlich unserer Exegese zufolge) gesagt sein soll (d. i. von dem Versöhntsein derselben durch den Sohn), das hätte an und für sich den Lesern völlig unverständlich sein müssen;“ denn der paulinische Lehrtypus, auf welchen die Col. gegründet waren, enthält ja gerade diese pneumatologische Lehre. Wenn Schleierm. S. 537 hinzufügt, daß sie „ohne allen Einfluß auf den weitern Inhalt des Br.“ sein würde, so ist auch dieses unrichtig; denn nach II Col. 18 herrschte zu Colossen eine θρησκεία τῶν ἀγγέλων, und die in I, 20 ausgesprochene Lehre: es seien die höheren Geister mit den Menschen durch den Sohn dergestalt zu Einem Reiche mit einander verbunden, daß beide dem Sohne, als der κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας (V. 18), die wahre θρησκεία darbrächten (εἰς αὐτὸν), mithin dem Sohne inferieur wären, — sollte die Colosser veranlassen, sich nicht durch abgöttische Verehrung von Geschöpfen zu entehren, vielmehr den Sohn anzubeten und darin sich selbst zu ehren. Liegt in der Vereinigung mit geheiligten Menschen und in der gemeinschaftlichen Verherrlichung des Sohnes Gottes ein

1) Viele hieher gehörige Bemerkungen s. in den Symbolis pg. 21—25.

2) Dies ist schon vor Schleierm. in der genannten Ispgoge cast. pg. 41, 42 vorgetragen.

geistiger Vortheil, — und den wird kein ächter Christ, der das Beseligende dieser Vereinigung an sich empfunden hat, in Abrede stellen[1]), — so haben nach unserer Exegese des V. 20 allerdings auch „höhere Wesen von der durch Christus gestifteten Versöhnung“[2]) Vortheil gezogen, obschon sie des Prärogatives der idololatrischen Huldigung von Seiten gewisser Menschen verlustig gegangen sind.

Fünfte Section V. 21—23.

Der großartige und universelle (d. h. alle Gläubige) betreffende Gedanke des V. 20 wird im Folgenden insofern specialisirt, als gelehrt wird: daß der Vater die Colosser mit der höheren Geisterwelt zu Einer Gemeine geeinet habe, wiewohl die Col. hinsichtlich ihrer geistig sittlichen Beschaffenheit dieser Wohlthat nicht würdig gewesen, und daß die Tendenz jener väterlichen Gutthat die vollendete Heiligkeit der Col. sei, welche freilich durch gewisse (positive und negative) Prästationen der Col. bedingt werde. Eigenthümlich ist Calvins Inhaltsangabe: „Ad experientiam eos revocat, ut in se agnoscant redemptionis[3]) beneficium, cujus meminerat, ac si diceret: Vos ipsi documentum estis ejus gratiae, quam ego per Christum hominibus esse exhibitam praedico.“

V. 21.

ὑμᾶς nach Flatt: „die Heiden,“ was wohl heißen soll: die Christen aus den Heiden. Allein es ist kein stringentes Argument, um dessent Willen die speciellere und eben darum eindringlichere Relation auf die Colosser preiszugeben ist, vorhanden.

ποτὲ ist quondam, aliquando III Col. 7; V Ephs. 8; II, 2. Es betrifft diejenige Zeitperiode, in welcher die Col. noch Heiden und χωρὶς Χριστοῦ (II Ephs. 12) waren, und ist, in-

1) Freilich „qui expertus non fuerit, non intelliget:“ Worte aus der anselmischen Schrift Pros. I de fide trinit.

2) Ausdrücke Schleiermachers S. 531.

3) Calvin hat das positive Moment: die reconciliatio bei der Aufführung der negativen redemtio vergessen.

dem es mit ὄντας zusammengereihet erscheint, ein sattsamer Beweis, daß dieses ein Particip des Imperfectes ist.

ἀπηλλοτριωμένους. Rücksichtlich der negativen Beziehung, welche dieses Particip haben muß, sind die Interpreten divergirender Ansicht, s. des Matth. Polus synopsis criticor. caet. ad h. l. Der Wahrheit kommen wir durch grammatische und neuelle Akribie am besten auf die Spur. Ein ἀλλότριος ist nach der Bemerkung des Etymolg. magn.: „ὁ ἄλλων ὁρίων ὑπάρχων", mithin ein peregrinus [1]). Beim Matthäus werden die υἱοὶ und ἀλλότριοι einander entgegengestellt (s. Cap. XVII, 25, 26), so, daß die letzteren sein müssen: ii, qui extra familiam versantur (gleichsam die extranei). Bei dem Josephus geschieht ἀπαλλοτριωθησομένων τοῦ πλήθους (a multitudine populari) Erwähnung, s. archaeol. jud. XI, 11, 4. Da nun I Col. 21 vermittelst der Worte καὶ ὑμᾶς-ἀποκατήλλαξε in engem Zusammenhange mit V. 20 steht, so werden die Col. hier als solche charakterisirt, die einst entfremdet gewesen sind von den himmlischen Dingen (τοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς), und von dem πατὴρ εἰρηνοποιήσας, eben deshalb auch entfremdet von der βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (V. 13), folglich Genossen der in V. 13 genannten ἐξουσία τοῦ σκότους. Doch das positive Element gibt Paulus selbst an die Hand in dem Beisatze

ἐχθροὺς: Die Col. standen sogar in einem feindseligen (Oppositions-) Verhältnisse zu den himmlischen Dingen, zu dem himmlischen Vater. Einer ἐχθρὰ εἰς Θεὸν (für die beiden letzten Worte sagt Jacobus in IV Br. 5 τοῦ Θεοῦ,) gedenkt Paulus VIII Röm. 7, vgl. XV Evgl. Joh. 25. In Starkes synopsis caet. befindet sich der richtige Gedanke: „Zwischen den Menschen — könne zwar jemand dem andern — fremde, aber dennoch nicht feind sein; aber in Ansehung Gottes könne keiner von Gott entfremdet sein, der nicht zugleich sein Feind sei."

τῇ διανοίᾳ. Weil das ἀπηλλωτριωμ. und ἐχθροὺς sehr genau durch das καὶ mit einander verbunden sind, demnach das διανοίᾳ auf beide Worte sich beziehen muß: so zeigt Pau-

1) Im Hebräerbr. wird ἀλλότριος von dem Lande gesagt, von der γῆ τῆς ἐπαγγελίας, εἰς ἣν πίστει παρῴκησεν (Abraham) s. Cap. XI, 9.

lus mit τῇ διανοίᾳ κ. τ. λ., wodurch die Coloſſer von den himmliſchen Dingen ꝛc. entfremdet und Widerſacher derſelben waren. Storr hat die Anſicht, es ſei διανοίᾳ geſetzt ſtatt des Infinitives διανοεῖσθαι, und der Sinn laute: „propterea quod meditati fuerant peccata, h. e. propter παραπτώματα (Col. II, 13) Colossenses fuisse hostes numeratos in civitate Dei, — seu ab ἁγιοις, in quorum numerum nunc adscripti sint (Col. I, 22. 12 s.).“ Auch Michaelis als Paraphraſt denkt an „vorſätzliche und recht überdachte Sünden.“ Allerdings lieſet man beim Sirach XXXIX, 1 διανοεῖσθαι ἐν νόμῳ ὑψίστου, und VI, 37: διανοεῖσθαι ἐν τοῖς προστάγμασι τοῦ κυρίου; beides in der Bedeutung meditari. Inzwiſchen abgeſehen davon, daß die LXX da, wo διάνοια bedeutet meditatio, es mit ἐπί τι conſtruiren, z. B. VIII Geneſ. 21, ſo nimmt man keinen dringenden Grund in I Col. 21 wahr, die Subſtantivbedeutung des τῇ διανοίᾳ aufzuopfern. Immerhin mögen Luther, Roell, Aretius darin, daß ſie das Wort mit Vernunft [1]) überſetzt haben, fehl gegangen ſein; lobenswerth iſt ihre Bewahrung des Subſtantivſinnes. Τῇ διανοίᾳ dürfte hier (vgl. auch in II Eph., 3 den Satz ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς κ. τῶν διανοιῶν,) dem Germaniſchen Denkungsart, Sinnesweiſe, Willensmeinung am eheſten correſpondiren. Weil dieſe Sinnesweiſe in den böſen (d. i. ungöttlichen, unſittlichen, verkehrten) Handlungen [2]) hervortrat, folglich ſelber eine böſe

1) d. i. intellectus, intelligendi facultas. Dies mag das in Rede ſtehende pauliniſche Wort wohl VIII Hbr. 10; IV Epheſ. 18; I Joh. 5, 20 bedeuten.

2) Paulus beſchreibt die ἔργα πονηρὰ nicht näher. Hingegen werden ſelbige von Crocius ſpecialiſirt: „Non solum externa intelligit opera, sed etiam interna, ut sunt falsae opiniones, dubitationes, incredulitas, diffidentia erga Deum, judicium de eo erroneum, fiducia sui donorumque suorum, idololatria, philautia, — impatientia, vindictae cupiditas, odium inimicorum, amor mendacii, contemptus divinae veritatis et ipsius Dei, sinistrae suspiciones, invidia, quibus accesserunt manifesta opera carnis, ira et idololatria crassa, comessationes, adulteria, ebrietates, lites, blasphemia, adeoque quidquid pugnat cum lege Dei.“ Wohl mögen manche von dieſen ἔργοις πονηροῖς den Coloſſern, als ſie noch Heiden waren, inhärirt haben (vgl. IV Epheſ. 18, 19); allein ob alle dieſe ἔργα den Col. eigen geweſen, läßt ſich jetzt nicht entſcheiden. Deſto mehr befremdet, daß der crocius'ſchen Aeußerung ein: „Haec negare non poterant,“ beigefügt iſt.

war, — denn von der Qualität der Früchte eines Baumes läßt sich auf die Qualität der Baumwurzel füglich ein Schluß machen, — so bildete diese Sinnesweise eine Scheidewand zwischen den Colossern und den himmlischen Dingen [1]).

νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν. Diese Worte stehen in antithetischem Verhältnisse zu dem ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμ. καὶ ἐχθρ., (sie schildern nämlich das Große, was mit den Colossern in demjenigen Zeitpuncte, worin sie durch die evangelische Predigt gläubige Christen geworden waren, vorgegangen war,) und Grot. urtheilt übereilt: „Abundat hic δὲ," was auch in Ephes. II, 4 (welche Stelle Grot. allegirt,) nicht der Fall ist: δὲ ist dort contra; vgl. II Jac. 10; I Tim. 4, 8; XII Ap. Gesch. 9. Hinter dem νυνὶ δὲ in I Col. 21 liefert Lachmanns Edition ἀποκατηλλάγητε, wonach die Partikel καὶ ὑμᾶς ποτὲ bis πονηροῖς von dem ἀποκαταλλάξαι des V. 20 abhängig werden würde. Indeß die Reception des ἀποκατηλλάγητε ist sehr kühn; denn dadurch, daß diese Lesart den cod. B zur Stütze hat, ist sie noch keineswegs als ächt constatirt. Dazu kommt, daß Stellen, wie II Cor. 5, V. 18 und 19; II Ephes. 16 für die active Form ἀποκατήλλαξεν sprechen dürften, von welcher das καὶ ὑμᾶς κ. τ. λ. dependent ist. Weil aber in V. 20 das Versöhnungswerk als ein von dem Vater durch den Sohn vollendetes characterisirt ist: so müssen wir ἀποκατήλλαξεν dahin verstehen, daß der Vater auch (καὶ) die Colosser mit den himmlischen Dingen versöhnet, vereinigt, zu Mitgenossen der großen Christusgemeinde gemacht hat. Es ist freilich nicht consequent, doch (als Anerkennung der Wahrheit) rühmenswerth, daß Bähr in Bezug auf das ἀποκατ. äußert: „hier tritt wieder mehr die erste Bedeutung: versöhnen, in ihre Rechte ein.".

V. 22.

Paul. gedenkt, wie in V. 20, der Hingabe des Sohnes Gottes in den Tod als der causa meritoria und mediatoria

1) Eine gewisse Wahrheit enthält Calvins Anmerkung: „Quod de Colossensibus hic dicitur, ad nos quoque pertinet; natura enim nihil differimus. Hoc tantum interest, quod alii vocantur statim ab utero matris, quorum malitiam antevertit Deus, ne in fructus manife-

dieſer Verſöhnung der Coloſſer. Zunächſt pflichten wir hier dem Lachmann bei, indem er, nach dem Vorgange des Grot., Wolf, Heumann hinter τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς ein αὐτοῦ ſetzt; denn augenfällig betreffen dieſe 4 Worte den Sohn, der im Vorhergehenden ſtets αὐτὸς genannt iſt. Junker überſetzt ohne Tadel: „in dem Leibe ſeines Fleiſches," interpretirt jedoch ungenau: „in ſeinem Daſeyn auf der Erde, welches er der Realiſirung jenes erhabenen Zweckes, der Menſchenverſöhnung mit der Gottheit, mit göttlicher Kraft und Würde gewidmet hat." Denn die Appoſition διὰ τοῦ θανάτου, welche der Apoſtel ſelbſt gemacht, vindicirt der Phraſe ἐν τῷ σώμ. τῆς σαρκ. αὐτ. eine andere Relation. Ingleichen hat Junker zu erweiſen nicht vermocht, daß dieſe fünf Worte ſ. v. ſind als ἐν ἑαυτῷ „er ſelbſt in ſeiner Perſon." Geſetzt, daß der Hebräer ſich ähnlich ausdrückt (vgl. pg. 808 der ſchöttgenſchen hor. hebr.), ſo iſt doch ungehörig, da Hebraiſmen zu ſuchen und zu ſtatuiren, wo man ihrer beim Interpretiren ganz entrathen kann, und mit dem helleniſchen Idiome auskommt. Wir exponiren demnach lieber: Der Vater habe die Col. verſöhnt in [1]) dem Leibe, den das Fleiſch (und die Gebeine) des Sohnes bilde, (nämlich) dadurch, daß dieſer fleiſchliche Leib des Sohnes dem Tode (d. h. der Scheidung von der Seele) unterworfen ward. Dieſer Tod des Sohnes war das summum jener ὑπακοὴ des Sohnes, die V Röm. 19 erwähnt iſt. Durch Imputation dieſer ὑπακοὴ wurden auch die Col. von Seiten des Vaters objective zu δικαίοις gemacht gleich vielen anderen Chriſtusgläubigen (ſ. V Röm. 19), und als δίκαιοι waren die Col. zum Antheilnehmen an der auch im Himmel verſirenden Gottes- und Chriſtusgemeinde qualificirt (I Col. 12; ſ. auch V Röm. 17). Nun meinen Grell, Flatt u. a., es ſtehe das σῶμα τῆς σαρκὸς im Gegenſatze gegen den verherrlichten Leib Chriſti, alſo (wie Starke ſich ausdrückt,) „gegen jenen verklärten und geiſtlichen, — damit er droben im Himmel triumphirt, Röm. VI, 9, 10; I Cor. 15, 44." Inzwiſchen könnte die Lehre, daß der Sohn einen fleiſchlichen (weſentlich menſchli-

---

stos erumpant; alii, postquam errarunt bonam partem, in ovile redeuntur." Zu den letzteren gehören die Coloſſer.

1) Ueber ἐν vergl. I Ptr. 2, 24.

chen, eigentlichen) Leib, ein σῶμα σαρκικὸν [1]) zum Beſten der Menſchen (in specie der coloſſiſchen) geopfert hat, vielleicht ein in Coloſſen von den Falſchapoſteln verbreitetes Dogma deſtruiren ſollen, welchem zufolge das σῶμα des Sohnes ein uneigentliches, ätheriſches, kurz von dem gewöhnlichen phyſiſchen Organismen abweichendes geweſen. Haben die Falſchapoſtel nach II Col. 23 die ἀφειδία σώματος geübt: ſo haben ſie ſonder Zweifel die craſſe Materie geringſchätzt, und ſind deſto geneigter geweſen, ſelbe von dem meſſianiſchen Organiſmus fern zu halten [2]). Wahrſcheinlich hat auch Marcion wegen des in dem apoſtoliſchen τῆς σαρκὸς gegen den Doketiſmus involvirten Gegenſatzes dieſe Phraſe aus dem Texte eliminirt. Die letztere Relation des τῆς σαρκὸς erſcheint uns als die angemeſſenere.

παραστῆσαι. Grot., Roſenmüll., Heinr., Junker, Bähr ſupplíren vor dieſem Infinitive εἰς τό, (Bähr bringt auch ὥστε in Vorſchlag). Dieſes Supplement iſt nicht erforderlich. Das von dem ἀποκατήλλαξε abhängige παραστῆσαι iſt ein ſogenannter Infinitiv der Abſicht (um zu), der (was Winer in der Grammat. ꝛc. erſt. Bändch. S. 134, zweit. Bändch. S. 112 an vielen, bei Winer nachzuleſenden Beiſpielen gezeigt hat), nach den Zeitwörtern der Bewegung, Erwählung und ähnlichen, mit oder, (wie in I Col. 22,) ohne τοῦ folgt. Das παρίστημί τινι gibt Heinr. mit „designo aliquem alicujus ministerio.“ Allein die von ihm citirten Stellen Eph. V, 27, Rom. 12, 1 empfehlen vielmehr, im Zuſammenhange gefaßt, die naturale Bedeutung des mit ἵστημι componirten Verbi παρίστημι: sistere, praestare, vgl. Matth. XXVI, 53. Daß Paulus davon den Infinitivus nicht des Präſens, ſondern des Aoriſtes gewählt hat, ſollte nicht auffallen, weil der Infinitiv im Dependenzverhältniſſe von dem ἀποκατήλλαξε ſteht (vgl. über den Infinit. des Aor. und Präſ. Winers Gr. erſt. Bändch. S. 137—139, zweit. Bändch. 115). Durch dieſe Wahl gewinnt die apoſtoliſche Rede zweifelsohne an Correctheit.

---

1) In Hebr. II, 14 ſteht σαρκὸς καὶ αἵματος.

2) Der ſcharfſinnige Schneckenburger bemerkt als Cenſor der Symbolae: „Je mehr der Erhöherwürde des Herrn durch Verehrung von Engeln, als Mittlern, bei den Coloſſern Eintrag geſchah, deſto glaublicher iſt, daß auch ſeine Perſon den Engeln an die Seite geſtellt, alſo doketiſch gefaßt wurde.“

ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους. Junker bezieht das erste Adjectiv auf das Innere des Menschen, das zweite auf den Lebenswandel, und das dritte erklärt er für synonym mit den vorhergehenden. Diese Enarration ist in Einzeltheilen nicht sattsam begründet. Am besten exponiren wir: ἅγιος bezeichnet positiv denjenigen, der in Betreff des Sinnes und Wandels heilig (V Ephs. 27) ist, wie auch Gott in Ansehung seiner Gesammtnatur heilig ist (I Ptr. 1, 16); ἄμωμος bezeichnet negativ denjenigen, der hinsichtlich seines ganzen Wesens ohne Tadel und Makel ist (I Ephs. 4, desgl. V. 24 des Br. Judä, an welchem Orte die alexandr. Handschr. statt ἀμώμους ein ἀμέμπτους darbietet, womit Hesych. das ἀμώμους gleichfalls erläutert); ἀνέγκλητος ist gleichsam die negative Folge aus den beiden. Wie es das ἀ privativ. und ἐγκαλεῖν zu seinen Urelementen hat: so wird es gesagt von demjenigen, der nicht um irgend etwas an ihm haftenden Bösen Willen vor Gericht gerufen werden kann, also (s. I Tit. 6, 7) unanklagbar ist. Oecum. gibt ἀνεγκλήτους nicht ganz befriedigend mit μηδὲ λαβὴν (ansam) ἁμαρτίας δεδωκότας, besser Hesych. mit ἀνεύθυνους. So hatte denn der himmlische Vater bei der Versöhnung der Colosser mit den himmlischen Dingen die herrliche Absicht, die Col. als heilige und untadelhafte und unanklagbare gleichsam hinzustellen vor die Augen desselben, d. h. des Sohnes [1]). Demzufolge ist vollendete Heiligkeit, die als solche von dem Sohne anerkannt wird, (und die mit der Heiligkeit durch innerliche Nothwendigkeit verknüpfte Seligkeit,) das einstige Resultat der Einverleibung der Colosser in das Reich des geliebten Sohnes (vergl. noch V Ephs. 27). Mit dieser ἁγιότης dürfte die gepriesene der hebräischen Nation eine Parallelisirung nicht aushalten! Mehrere Gottesgelehrte, als Hunnius, Crocius, Hedinger entdecken hier nicht blos die Lehre von der subjektiven Heiligkeit, sondern auch das Dogma von der objectiven Heiligsprechung des Sünders durch Gott, d. h. von der Rechtfertigung, Sündenvergebung, völligen Straferlassung. Das ist dem Zusammenhange nicht gemäß; denn die Sündenvergebung muß der Versöhnung mit den himmlischen Din-

1) Wir lesen κατενώπιον αὐτοῦ. Böhr αὐτοῦ, was auf den Vater sich beziehen würde. Doch ist dieses inconsequent, weil der Sohn im Vorigen durch das Pronomen αὐτὸς bezeichnet ist.

gen und der Genoſſenſchaft am Himmelreich nothwendig vorausgehen[1]) Wir dürften die Worte παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους κ. τ. λ. nur dann von der objectiven Heiligſprechung des Sünders begreifen, wenn ſie dem V. 20, der von jener Verſöhnung handelt, voraufgeſtellt wären.

V. 23.

Εἴγε iſt nach III Glt. 4; IV Ephſ. 21 unſer: „wenn anders," nicht aber das bloße nisi des Heumann. Wir ſchließen das εἴγε füglich demjenigen an, was ihm das Nächſte iſt, d. h. dem zweiten Hemiſtiche des V. 22, und faſſen demzufolge den Ideennexus: Ihr werdet dort mit der vollendeten Heiligkeit erfreuet werden, wenn ihr anders hier in dem Glauben und in der mit dem Glauben ſo nahe verwandten Hoffnung (alſo im ächten Chriſtenthume,) bleibet. Die mittelbare Paräneſe, in dem Glauben ꝛc. beharrlich zu ſein, wird ein Anlaß zu der Conjectur: es habe der Apoſtel die Beſorgniß gehegt, daß ſeine Leſer vermittelſt der Umtriebe gewiſſer Falſchlehrer von dem rechten Gnadenſtande abgezogen (II Col. 8) werden möchten.

ἐπιμένετε τῇ πίστει. In dem ethiſchen Sinne des permanere in aliqua re wird ἐπιμένειν gewöhnlich mit dem bloßen Dativ verbunden, ſo mit ταῖς σπονδαῖς beim Xenophon hist. gr. III, 4. 6, mit τῇ χρηστότητι (scil. τοῦ Θεοῦ bei Paul. in XI Röm. 22, vgl. VI Röm. 1.[2]) Deshalb iſt die hieſige Compoſition des ἐπιμέν.[3]) mit τῇ πίστει nicht befrem-

1) Wenn Bähr äußert: „Daß dies παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους κ. τ. λ. durch Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti geſchehe, davon ſtehe nichts hier," ſo hat er Recht; indem er aber beifügt: „wie ſonſt nirgends:" ſo möchte er dieſen zweiten Satz nicht beweiſen können, da mehrere Stellen, z. B. II Cor. 5, 21, gegen ihn ſprechen.

2) Ἐπιμένουσι ταῖς ἀδικίαις findet ſich in Testam. XII patriarch. pg. 549.

3) Rückſichtlich der calviniſchen Aeußerung zu dem ἐπιμέν.: „est hortatio ad perseverantiam, qua admonet, irritum fore quidquid hactenus gratiae illis collatum erat, nisi maneant in sinceritate evangelii," ſagt Bähr, „Calvin ſcheine ſelbſt ſeiner Prädeſtinationslehre zu widerſprechen." Allein das würde dieſer tiefe Denker nicht zugeben, ſondern erwidern: ſo rede Paulus vom relativen Standpunkte aus, während er von dem abſoluten aus keine hortatio an die Col. ausgeſprochen haben würde.

bend, obwohl dieſer Dativ zugleich mit den beiden nächſtfolgenden Participien concatenirt iſt. Welches iſt das Object dieſer πίστις? Nach Flatt: „Gott und Chriſtus.“ Indeß da ſich das κατενώπιον αὐτοῦ des V. 22 auf Chriſtus bezieht[1]): ſo muß auch bei τῇ πίστει nur an Ihn gedacht werden. Ueber den Glauben an den Chriſt iſt das zu V. 4 Bemerkte zu vergleichen und hinzuzufügen, daß in IV Evgl. Joh. 42 das ὁ Χριστὸς unmittelbar auf ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου folgt, wodurch Jeſus als der Erretter der Menſchenwelt von der Sünde (von der Schuld und Strafe der Sünde) dargeſtellt wird. In der Behauptung aber hat Flatt richtig geſehen, daß „Paulus hier einen ſolchen Glauben verſtehe, — der einen fortdauernd wirkſamen Einfluß auf Wollen und Handeln, Urtheilen und Fühlen habe.“

τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι. Jener ſchöne Ausdruck, der dem römiſchen fundati entſpricht (vgl. VI Luc. 48), lehrt, es habe ſich der Apoſtel den Glauben als ein Fundament (θεμέλιος, Grundſtein, θεμέλιος λίθος bei Profanſchriftſtellern!) vorgeſtellt, auf welchem das chriſtliche Sein und Leben der Coloſſer gleichſam aufgebaut, (τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς), in welchem es deſto ſtabiler werden ſolle. Das ἑδραῖος erörtert Heſych. mit dem negativen ἀσάλευτος, nur daß der Terminus, welcher von ἕδρα sella abſtammt, urſprünglich etwas Poſitives, den sedentarius bedeutet. Der sedentarius iſt natürlich in unſerem Zuſammenhange (eben ſo wie in I Cor. 7, 37: ἑστηκεν ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ) in moraliſcher Beziehung zu begreifen: „beharrlich in dem Glauben.“ Indem Paul. ſomit in I Col. 23 zwei ſehr verwandte Termini zuſammenreiht: ſo wird die größte Feſtigkeit im Glauben von ihm poſtulirt, deren Antitheſe das ἀσθενεῖν τῇ πίστει in IV Röm. 19. Solche Stellen, wie die unſrige, ſind ſchlagende Beweiſe, daß es in des Evangeliums heiliger Sache vornämlich auf die ächte πίστις ankommt.

καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου. Μετακινεῖν gehört zu der anſehnlichen Maſſe pauliniſ-

1) Freilich meint Flatt (ohne hinlänglichen Grund!) es ſei zweifelhaft, „ob man αὐτοῦ oder αὐτοῦ leſen ſolle.“ Inzwiſchen wird das erſtere durch die meiſten ſchon oben erwähnten Argumente empfohlen.

ſcher ἅπαξ λεγόμενα [1]), während es von den LXX mehrmals benutzt wird, z. B. zur Verſion des moſaiſchen יסף in XIX Deuter. 14, obwohl auch von Claſſikern, z. B. dem Demoſthenes. Bei dieſem heißt es „τὴν πάτριον πολιτείαν μετεκίνησεν," pg. 688 edit. Reiske. Seiner Geneſis nach betrifft μεταχινεῖσθαι einen ſolchen, der auf die Art bewegt wird (κινεῖσθαι), daß er (von irgend etwas weg ἀπὸ) nach etwas anderm hin (μετὰ) verſetzt wird, es iſt etwa transmoveri. Sonach ſollen die Coloſſer Perſonen ſein, die ſich nicht (durch die theoſophiſchen Täuſchereien der Falſchapoſtel, II Col. 4) von der ἐλπὶς abbringen und zur Verzweiflung an demjenigen, was für den Menſchen vorzüglich wichtig iſt, hinführen laſſen. Wir faſſen die desperatio als Antitheton der spes. Unter ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου kann Paul., wie aus der zweiten Hälfte des V. 22 erſichtlich iſt, nur diejenige Hoffnung verſtehen, welche, von dem Evangelio den Coloſſern mitgetheilt, darauf Bezug hat, daß ſie als Mitgenoſſen des Gottesreiches, welches der Sohn Gottes regiert, einſt jene Heiligkeit und Untadelhaftigkeit vor dem Richterſtuhle des Sohnes haben werden, deren conſtante Begleiterinn die ζωὴ ἀθάνατος und αἰώνιος iſt. Heum., Gill, Starke, Flatt berückſichtigen den Nexus mit dem Obigen nicht, und gerathen daher in Einſeitigkeit, ſofern ſie hier bloß an die Seligkeit, an das ewige Leben, als Hoffnungs-Object denken. Im Uebrigen iſt Paul. ſelbſt ein glänzendes Beiſpiel, daß der ächte Chriſt, welcher die Hoffnung hegt, dort vor Chriſto als ein Heiliger zu erſcheinen und die Seligkeit davonzutragen, ſich ſchon im zeitlichen Daſein eifrig bemüht, in der Heiligung fortzuſchreiten, ſ. III Philpp., 12—14.

οὗ ἠκούσατε. Bähr: „sc. ἀπὸ Ἐπαφρᾶ." Dies Supplement iſt unnöthig, weil es ſich nach I Col. 7 von ſelbſt verſtand, es meine Paulus, daß die Col. das Evangel. von Epa-

---

1) Die gleichzeitigen Epiſteln an die Epheſ. und Coloſſ. enthalten nach der Ausſage des Heinr. Plank (S. 52 der Bemerkungen über den erſt. Br. an den Timoth.) 143 ἅπαξ λεγόμ., die an die Galat. 57, an die Philipp. 54. Gleichwohl iſt die Hypercritik, z. B. Eichhorns, ſo weit gegangen, die Authentie anderer pauliniſcher Briefe, wo gleichfalls ἅπαξ λεγόμ. vorkommen, auch deshalb anzugreifen!

phras gehört hätten, und weil die von V. 15 an und wohl schon vorher gegen die Falschapostel geführte Polemik des Paul. zeigte, er behaupte nicht, daß das aus dem Munde der Falschapostel vernommene Evangelium das Princip der colossischen ἐλπὶς sei. Dadurch, daß Paulus ἀκούειν im Sinne von audire mit dem accusativ. rei in I Col. 6; I Ephs. 13 (τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας), III, 2; IV Glt. 21; I Cor. 2, 9 verbindet, könnte man veranlaßt werden, in dem auf das τοῦ εὐαγγελίου sich beziehenden οὗ eine Attraction des Relativpronomens zu entdecken, über welche Winer. S. 67 des ersten Bändch. der Gramm. zu vergl. Doch der Umstand, daß jenem Verbo bisweilen der genitivus rei beigeordnet wird, (s. unsere Annotate zu V. 4, auch VII Ap. Gesch. 34), macht jene Entdeckung problematisch. Gewiß ist hier nur so viel, daß das epaphratische Evangelium darin, daß es die ἐλπὶς erzeugte, ein Merkmal seiner Wahrheit hatte, und deshalb höher zu schätzen war, als die φιλοσοφία (II, 8) der Falschapostel! Christi Wort: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς (Mtth. VII, 16), findet auch auf Lehrtypen seine Anwendung.

τοῦ κηρυχθέντος. Häufig ist dieses Verbum gebraucht von der Ausrufung, d. i. lauten Bekanntmachung der christlichen Lehre, Marc.[1]) XIV, 9; XIII, 10; Mtth. XXIV, 14, II Timth. 4, 2 (τὸν λόγον sc. τοῦ Θεοῦ). Auf die göttliche Wahrheit des epaphrat. Evangelii durften die Colosser um so mehr bauen, als selbiges schon weit und breit durch begeisterte Herolde öffentlich verkündiget war. Chrysost. treffend: „οὐ λέγει τοῦ κηρυττομένου, ἀλλὰ κηρυχθέντος, ὅπερ καὶ ἀρχόμενος ἐποίησεν, ἀπὸ τῆς τῶν πολλῶν μαρτυρίας καὶ τούτους στῆσαι βουλόμενος.“

ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Hinsichtlich des ἐν (apud, inter,) s. I Thss. 5, 12; I Röm. 5; VII Ap. Gesch. 44; IV, 34; II, 29. Das vor κτίσει hergebrachte τῇ — es wird in den Editionen Griesbachs, Schotts, Tittmanns und in dem bährschen Commentare conservirt, — dürfte gestrichen werden müssen, weil es von Chrysost., von A, B, C, D,

1) Marcus stellt in I, 45 das κηρύσσειν mit διαφημίζειν zusammen.

F, G und 17, 37, 39, 80 nicht geliefert wird, und seine nichtpaulinische Genesis dadurch sich erklärt, daß Jemand I Col. 23 der Stelle XVI Mrc. 15 zu conformiren suchte. *Κτίσις*, mit *πηρυχθέντος* zusammengestellt, kann lediglich die lebendige und intelligente Creatur bezeichnen, und zwar, da selbige sich dem *ὑπὸ τὸν οὐρανὸν* zufolge „unter den Himmel hin," d. h. auf Erden (IV Apstl. 12) befindet, den Menschen, wie bei Marcus loco cit. Kein besonnener Exeget wird noch jetzt die Worte: das Evangelium sei bei jeglicher Creatur ꝛc. promulgirt, haarscharf nehmen, indem über die damalige Ausbreitung des Evangelii z. B. in Americas nördlichen Ländern, aus der bewährten Kirchenhistorie nichts constirt, was auch immer beim Davenant dafür gesagt sein möge. Vielleicht liegt in dem *πάσῃ κ. τ. λ.*, daß das Evangelium Israeliten und Heiden sonder Differenz (in Canaan, Arabien, dem Römerreiche u. s. w.) mitgetheilt worden ist, nur daß Paulus in den folgenden Worten auf die Heiden speciellere Rücksicht nimmt.

οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος. Hinsichtlich des *διάκονος* s. nicht bloß I Col. 7, sondern auch III Ephs. 7, wo dem dort vorkommenden *ἐγενόμην*, was = *ἐτέθην* II Timoth. 1, 11[1]), die Worte *κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ* beigefügt sind. Die Antithesis des *διάκονος* faßt Erasm. Sarcerius richtig: „Ministrum se dicit, non dominum, ut in fidem dominetur, exemplo falsorum doctorum." Da Er d. i. Paul. vermöge der unverdienten göttlichen Gnade ein Diener, d. h. Prädicant[2]) eben des Evangelii geworden war, welches die Colosser aus dem Munde des Epaphras gehört hatten, so waren das epaphratische und paulinische Evangelium identisch, und das epaphratische auch darum der vollkommenen Beachtung werth. In dieser Beziehung und mittelbaren Andeutung lag der trifftige objective Grund für Paulus, seine Person (*ἐγὼ*) zu erwähnen.

---

1) Theodoret: „*αὐτὸς* (Paul.) — *τῶν ἐθνῶν ἐπιστεύθη τὴν γεωργίαν.*"

2) *κήρυξ*, wie Paulus sich I Tmth. 2, 7 nennt.

Sechste Section, V. 21—29.

Der Apostel erklärt: er habe als διάκονος des Christenthumes Drangsale zu dulden; inzwischen seien ihm dieselben aus gewichtigen Gründen lieb, und er stehe dessenungeachtet seinem Amte auf das eifrigste vor.

V. 24.

Die Lesart ὃς νῦν hat den Beza zu ihrem Apologeten, und wird in einer englischen Version aufrechtgehalten. Allerdings ist sie auf äußeren Argumenten, die nicht zu verachten sind, basirt, z. B. auf der Vulgt. und Ital., dem Ambrst., auf Da pr. m.[1]), E, F, G. Gleichwohl tragen wir Bedenken, dem Beza beizupflichten; denn wir hegen den Verdacht, daß eine fremde Hand das ὅς dem Texte inserirt hat, damit ein desto engeres Verhältniß zwischen dem V. 24 und 23 obwalte[2]), obschon dieses Verhältniß durch den Schlußsatz des V. 23 und den Anfangssatz des V. 24 eng genug gestaltet ist, inwiefern beide Sätze auf die Eine Person des Paul., als des διάκονος τοῦ εὐαγγελίου, sich beziehen! Auch Lachmann hat das ὅς klüglich nicht recipirt.

Dem νῦν χαίρω schließt das exeget. Handb. (auch Junker,) die Phrase ὑπὲρ ὑμῶν an: „Jetzt freue ich mich in meinen Leiden über euch, daß ihr zum Christenthum seid gebracht worden," oder (nach Junker) „wenn ihr euch immer mehr vervollkommnet in Erkenntniß und Ausübung desselben." Das Sprachrichtige dieser Relation läßt sich nicht leugnen, s. II Cor. 7, 4; 1, 7. Man findet auch im libr. II histor. Polyb. 37: „ὑπὲρ ὧν σαφέστερον δηλώσομεν," (super quibus alio loco clarius exponemus). Allein weil Paul. nachher in V. 24 schreiben läßt: τῶν θλίψεων-ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, und vorher ibid. die Partikel ἐν τοῖς παθήμασι zwischen χαίρω und ὑπὲρ

1) Nicht D (simpliciter), wie Bähr sagt.

2) Schon früh mochte man wahrgenommen haben, was der gelehrte Theolog bemerkt: „Paulum tum in hac epistola, tum in ea, quam scripsit ad Ephesios, perpetua quadam oratione periodos inter se connectere, quem orationis characterem Graeci πνευματικὸν appellant," und deshalb an solchen Stellen, wo dieser nexus äußerlich nicht angedeutet war, Flickwörter Behufs der äußeren Signification desselben einschieben.

ὑμῶν ſtellt: ſo iſt gerathener, das ὑπὲρ ὑμῶν mit dem ἐν τοῖς παθήμασι zu verknüpfen, während dieſe Worte zum χαίρω gehören. Zwar meint Bähr, man könne nach dem παθήμασι τοῖς ergänzen; indeſſen iſt τοῖς zum Verſtändniſſe eben ſo wenig erforderlich, wie in den von Bähr aus 2 Kor. 7, 7 citirten Worten τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲ ἐμοῦ ein τὸν hinter ζῆλον. Die Beziehung des νῦν vor χαίρω faſſen Storr und Flatt tief und ſchön, z. B. der letztere: „Indem ich mir im Geiſte das erhabene Ziel vergegenwärtige, zu dem Gott die Chriſtengemeinde führen will, indem ich an Gottes außerordentliche Veranſtaltungen zur Gründung einer Chriſtengemeinde und zur Beſeligung derſelben denke [1]), indem ich an Chriſti Leiden für dieſen großen Zweck mich erinnere, denke ich mit Freuden an die Leiden, die ich trage, um mitzuwirken zur Beförderung dieſes Zweckes.“ Bei Flatts Worten: „die ich trage,“ iſt zu bemerken, daß ein μου hinter παθήμασι von Wolf und Whitby wirklich geleſen iſt! Nun aber liefern die Peſchito und copt. Verſ., die Vulgt. und Ital., Theodoret, Photius, der Ambrſt., Auguſt., Pelag., Vigil. A, B, D, E, F, G, 17, 31, 37, 46, 74, 80 u. a. crit. Auctrtt. das μου nicht. Selbiges trägt einen gloſſematiſchen Character an ſich. Das bloße ἐν τοῖς παθήμασι iſt lectio difficilior. Inzwiſchen wird dadurch, daß wir das μου dieſer Gründe halber aus dem Texte entfernen, der Sinn der Stelle nicht alterirt, weil Paulus ſelbſt das Hauptſubject hier iſt. Die Leiden des Paulus waren Leiden für ſeine Leſer (ὑπὲρ ὑμῶν), d. i. ſie ſollten den wahren geiſtlichen Nutzen derſelben herbeiführen (vergl. über ὑπὲρ in der Bedeutung ad utilitatem, in favorem (alicujus) II Cor. 1, 6; I Tmth. 2, 2; V Mtth. 44). Der Apoſtel hegte den Wunſch, daß die Empfänger der Epiſtel durch die Geduld und Standhaftigkeit, Tapferkeit und Glaubensfreudigkeit, mit welcher er ſeine Leiden trug, veranlaßt würden, eine gleiche Geduld, Standhaftigkeit, Tapferkeit und Glaubensfreudigkeit in denjenigen Widerwärtigkeiten, von welchen ſie um des Chriſtenthumes Willen getroffen wurden, an den Tag zu legen [2]). Er wollte, daß ſeine Leſer ſo auf Anlaß ſeines herr-

1) Man erinnere ſich hiebei an des Chryſoſt. Wort: „πρὸς τὴν ἐλπίδα τὴν μέλλουσαν ἀφορῶν!“

2) Vgl. Calovii biblia illustrata ad h. l., desgl. III Ephſ. 13.

lichen Beispieles τῆς σωτηρίας τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου (wie er selbst II Tmth. 2, 9 positiv christlich sich ausdrückt,) theilhaftig würden. Calvin mit Wahrheit: „Non vulgari pignore suum adversus eos amorem testatum reddit, dum se libenter eorum causa afflictiones, quas sustinet, perferre asserit.“

καὶ nimmt Bähr, vor ihm Heinrichs, für καὶ γάρ; „ut (wie dieser sagt,) rationem contineat, cur Apostolus gaudio sibi vincula sua ducat.“ Diese Fassung ist nicht nöthig; denn die ratio gaudendi ist in V. 21—23 und in dem παθήμασι ὑπὲρ ὑμῶν angegeben. Καὶ ist h. l. die gewöhnliche Redecopula.

ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Da ἀνταναπληροῦν augenfällig die Präposition ἀντὶ vice, vicissim und ἀναπληροῦν (d. i. nach I Corinth. 16, 7 supplere[1])) zu seinen Urbestandtheilen hat: so muß es bedeuten: vicissim implere, explere. So heißt es bei Apollonius Alexandrinus: „ἀνταναπληροῦσα τὴν θέαιν;“ vgl. den Dio Cassius libr. XXXXIV S. 266: „ὅσον καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἐνέδει (quantum cuilibet eorum deerat), τοῦτο ἐκ τῆς παρὰ ἄλλων συντελείας ἀνταναπληρωθῇ“ (tantum e collatione caeterorum vicissim [dargegen] expleretur). Anlangend die Redensart τὰ ὑστερήματα κ. τ. λ.: so treffen wir I Thess. 3, 10 den Ausdruck an: τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν ea, quae deficiunt fidem vestram (καταρτίσαι resarcire, supplere), II Phlpp. 30: τὸ ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας (id, quod deest ministerio mihi per vos praestando). Beide Stellen sind brauchbare Parallelen zu der unsrigen, deren Sinn, da θλίψις bedeutet afflictio (s. II Thess. 1, 6; II Cor. 1, 8; XI Ap. Gesch. 19), lauten muß: id quod deest (reliquum est ex) afflictionibus Christi. Um Licht zu erhalten über das τοῦ Χριστοῦ: so wollen wir abstrahiren von dem berühmten

Will man mit Hedinger die Erbauung der Colosser als dasjenige betrachten, um weß Willen Paulus alles ertrage, so läßt sich, dafern der Begriff Erbauung richtig gefaßt wird, dagegen nichts einwenden.

1) Zwar meint Erasmus, ἀνὰ sei das lat. re und ἀναπληροῦν quasi redimplere (nach Cornel. a Lapide rursum et frequenter implere); allein, daß ἀνα (= in) πληροῦν bei Paulus besage implere oder adimplere, bezeugt II Phlpp. 30; I Cor. 14, 16, wo an ein rursum nicht zu denken ist.

Ausspruche des Marc. Tullius: „quae (= furiae) dies noctesque parentum poenas (= poenas propter necatos parentes luendas) a conscelleratissimis filiis repetant“ (s. ep. 24 pro Rosc. Amerin.), und folgende neutest. Stellen in Obacht nehmen: Philem. V. 13: τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου („vinculis evangelii causa mihi injectis,“ nach Storrs richtiger Uebersetzung[1]), II Cor. 1, 15 παθήματα τοῦ Χριστοῦ (calamitates ob Christum perpetiendae); XI Hebr. 26: ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ (contumeliam propter Messiam, ut praesulem ac gubernatorem ecclesiae judaicae, sufferendam). Diesen Beispielen zufolge ist das τοῦ Χριστοῦ in I Col. 24 ein Objectsgenitiv[2]). Wir denken uns Zusammenhang und Idee des Ganzen am natürlichsten folgendermassen: Bis auf den Zeitpunct der Conception dieses Br. hatte der Apostel schon viele Drangsale Christi halber, d. h. weil er Christum der jüdischen, vornämlich der heidnischen Welt gepredigt, sein Reich in der Menschheit ausgebreitet und fester begründet hatte, — erduldet (vgl. die in der Ap. Gesch. enthaltene Biographie des Paulus, und den Catalog seiner Widerwärtigkeiten in II Cor. 11, 23—33, der mehreres, was die Ap. Gesch. nicht berührt hat, andeutet). Aber der Apostel konnte schon von menschlichem Standpuncte aus voraus wissen, daß noch ein gutes Quantum von Drangsalen ὑπὲρ Χριστοῦ für seine Person übrig sei[3]) z. B. die Fortdauer der römischen Fesseln, worin er noch lag, das Märtyrerthum und die von den ἄπιστοις herrührende Schmach, die damit zusammenhing. Nun hatte der Sohn Gottes die schweren Kreuzesleiden erduldet und sein theures Blut vergossen, um der mit Sünden behafteten Menschheit, also auch dem Paulus, die ἀπολύ-

1) s. die opuscul. academ. in volum. II, pg. 234.

2) Bähr gesteht: „es könne die Uebersetzung propter Christum weder von Seiten der Grammatik oder des Sprachgebrauchs, noch von Seiten des Zusammenhanges als geradezu unzulässig betrachtet werden,“ stellt indessen in Frage, „ob es nöthig sei, zu einer solchen immer etwas seltneren und ungewöhnlicheren Bezeichnung des Genitivs die Zuflucht zu nehmen.“ Allein die Nothwendigkeit davon wird daraus evident, daß die anderen Exegesen dieser Stelle, die wir nachher referiren werden, unstatthaft sind.

3) Theodoret gibt ὑστερήματα nicht übel durch λειπόμενον. Auch ist bemerkenswerth, daß in VII judic. 6 gelesen wird יִתְרַ֣ הָעָ֔ם reliquiae populi, das übrige Volk (welches kniend getrunken hatte).

τρωσις (Erlöſung) zu erwerben (ſ. I Ephſ. 7). Dieſer unſchätzbaren Wohlthat eingedenk (I Col. 14, vgl. V. 22) äußert der Apoſtel: Ich fülle dagegen (ἀντὶ = in dankbarer Geſinnung für dieſe Wohlthat Chriſti) das, was den an meinem Körper um Chriſti Willen zu erduldenden Trübſalen noch fehlt[1]), dergeſtalt aus, daß ich dem geiſtlichen Leibe Chriſti wahrhaft nütze (ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ), die Tugend und den Glauben der Kirche fördere, eben dadurch Chriſtum verherrliche. So paßt auf unſere Stelle vorzüglich, was Theophylact nach dem Vortritte des Chryſoſt. ſagt: „Videtur ostentationis atque arrogantiae hic sermo esse; atqui non est, enimvero multa refertus est erga Christum dilectione“ (Chryſoſt.: φιλοστοργίας).

Berückſichtigen wir jetzt critiſch andere Enarrationen dieſer dunklen Stelle: Heinrichs (der zu ſeinem Commentare unſeres Br.[2]) einen beſonderen excursus: „De Paullo quoad παθήματα etc. Christo se comparante ad Col. 1, 24 [Phil. 3, 11] etc. geliefert hat), behauptet, „ἀνταναπληρ. (esse) pro simplic. ἀναπληρ.,“ und ſtimmt in dieſem Puncte überein mit Grot., Clarius, Vatabl., Eſte, Trigland, Elsner, Heum., Zachariä, Roſenmüll., dem exeget. Handb., Schleusner, Wahl[3]). Ferner nimmt Heinr. an (und in dieſer Beziehung harmonirt er mit Joh. Crell fol. 531 der opp. omnia exegetica deſſelben,), τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψ. τοῦ Χρ. ſei alles dasjenige, was denjenigen Leiden fehle, „quas Christus perpessus sit.“ Heinr. ſagt: Jeſus habe nur in Judäa Leiden und Tod erduldet, durch Jeſu παθήματα ſei nur den Juden (?) bekannt geworden, daß er der von Gott Geſendete ſei, aus ſeinem in Judäa erduldeten Tode hätten bloß die Juden erſchloſſen, daß das meſſianiſche Reich auch den Heiden offen ſtehe: das ſeien die

1) Cornel. a Lap. wendet ein: „si hoc voluisset Paulus, clare dixisset: Adimpleo ea, quae desunt passionibus meis, quas patior propter Christum;“ er würde aber dieſen Einwand nicht gemacht haben, falls er ſich der analogen Stellen, die wir oben citirt, erinnert oder ſelbige richtig verſtanden hätte.

2) Vgl. pg. 313, 314 meiner Isagoge cael.

3) Sogar einige Handſchr., zu welchen F, G gehört, bieten ἀναπληρῶ dar, vermuthlich als Interpretament des ἀνταναπληρῶ.

Defecte (!!) der Leiden Jesu gewesen [1]). Diese Defecte ergänze Paulus gewissermassen [2]) an seinem Körper, insofern als er „coram ethnicis ubique dispersis et nunc in urbe, totius orbis capite," Leiden erduldе, als durch seine παθήματα die „divina Christi legatio et doctrina omni orbi" bekannt werde, und als man aus seinen allenthalben erduldeten Drangsalen das μυστήριον ἀποκεκρυμμένον (I Col. 26) lerne: „non jam Judaeos solum, non circumcisionem etc., sed omnes probas (?) gentes [3]) gratas Deo esse et acceptas, omnibusque missum esse coelitus Jesum Messiam." Inzwischen muß jeder Unbefangene eingestehn, daß das, was Heinr. hier dem Apostel als Sinn und Beziehung seiner Worte unterschiebt, gar nicht eigentliche Supplemente der Leiden Christi als solche waren; sondern daß selbiges lediglich in Folge der Leiden Christi, nachdem die Erlösung und Versöhnung der Menschheit durch die Leiden Christi objectiv zu Stande gebracht waren, geschehen ist. Die παθήματα, welche Christus gelitten, haben, obgleich er sie in Judäa erduldet hat, einen welthistorischen Character, eine die gesammte Sünderwelt umfassende Tendenz [4]), und wiefern die Heiden solches nicht erkannten, nicht wußten, war dieses freilich ein Defect, nur nicht der objectiven παθήματα Christi [5]), sondern

1) Sonderbarer Weise rechnet Crell noch dazu, daß Christus „caerimonias legis, dum in terris ageret," nicht abrogirt habe.

2) Diesem „gewissermassen" entspricht im griechischen Text kein Jota.

3) Christlicher drückt sich Crell aus: „gentes sine operibus legis et caerimoniis, sola in Christum fide" caet. Man vergl. nicht bloß die paulinischen Schriften wie III Röm. 25, sondern auch die johanneischen z. B. III Evgl. 16 rücksichtlich der fides.

4) Es heißt in XXVI Matth. 28: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, — τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

5) Der erleuchtete Augustinus wirft zum 68 Psl. unter anderen Fragen auch diese auf: „Numquid — aliquid praetermissum (dieses Terminus correspondirt dem θλίψις, augustine,) decrat in illo homine, qui factum est verbum Dei, natum ex Maria virgine"? und antwortet sehr gut: „Passus — est, quicquid pati debuerat, et videtur, quod omnia (ps. passus est). In cruce enim positus accepit acetum in ultimo, et ait: „Perfectum est", et inclinato capite emisit spiritum. Quid est: perfectum est? Jam de mensura passionum nihil deerat, quia omnia, quae de me scripta sunt, completa sunt. Ergo implebat etiam omnes passiones, sed in capite" (d. h. insofern der Sohn Gottes z. B. nach I Col. 17 die „re-

der subjectiven Kunde, welche die Heiden überhaupt von den göttlichen Dingen hatten. Außerdem ist im Contexte durchaus kein tüchtiger Grund wahrnehmbar, das ἀνταναπληρ. dem ἀναπληρ. gleich zu stellen; ja dies ist um so willkührlicher, als das ἀντὶ in dem Zusammenhange aufgefaßt, einen schönen Gedanken an die Hand gibt [1]). Man braucht noch gar nicht ein Buchstabenknecht zu sein, wenn man die kleinsten Wörter der heiligen Autoren nicht vernachlässigt, sondern in Wahrheit achtet; denn auch im kleinsten Gliede des Körpers manifestirt sich der Geist. — Eine andere Exegese haben Augustinus [2]), Gregor der Große [3]), Chrysost., Theophylact, Oecumen., Pseudoanselm, Nicol. von Lyra, Cajetan, Erasmus, Melanthon, Calvin, Beza, Clarius, Davenant., Hunnius, Grot., Justinian, Este, Calov, Vitringa [4]), Vorst., Lange, Whitby, Dav. Michaelis [5]), Kistemaker u. a. vorgetra-

---

φαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας" ist). Derselbe Kirchenlehrer bemerkt vortrefflich: „Sicut solus Dei filius factus est filius hominis, ut nos faceret Dei filios, ita etiam pro nobis solus suscepit sine culpa poenam, ut per ipsum sine meritis consequamur indebitam gratiam" (s. libr. IV ad Bonifacium). Von dieser ächt biblischen Theorie sind manche römisch catholische Gottesgelehrte abgewichen, indem sie die Behauptung aufgestellt haben: „es finde in den Leiden Christi selbst ein gewisser Defect Statt; denn jenen valor plenus et sufficiens, kraft dessen sie erst die ganze Welt erlösen könnten, erhalte Christi Passion durch die Supplemente der Märtyrer und Heiligen." Doch gegen diese, mit dem wahren Christenthume nicht harmonirende Lehre haben sich selbst catholische Theologen erklärt, wie denn Este sagt: „quod impium est sentire," noch mehr evangelische, z. B. der leipziger Ittig, s. die Abhandlung: „de residuo passionum Christi, quod Paulus in carne sua, ecclesiae causa, cum gaudio adimplevit."

1) Zwar äußert Heinrichs: „auch ἀνταποδίδωμι; ἀνταποκρινομαι" stehe pro simpl., und weiset hin auf Fischer ad Welleri grammat. gr. p. 369. Allein ἀνταποδίδωμι kann XI Röm. 35; XII, 19 den Begriff des vicissim involviren und wiedervergelten bedeuten. Ebenso braucht man bei dem ἀνταποκρίνεσθαι in IX Röm. 20 (wo es an contradicere grenzt), XIV Luc. 6 diese Beziehung nicht aufzugeben. Man vgl. beim Petrus I Epist. 2, 23 das ὃς (Christus) λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, ingleichen das der Partikel τῷ κεκληκότι entsprechende ἀντικαλέσωσι des Lucas XIV Evgl. 12.

2) S. die enarratio des 61 Pfl.

3) In den berühmten moralibus, dem 11 Capit. des 3 Buches.

4) pag. 144, des 2 Buchs der observat. sacrae.

5) Whitby (welcher einen Commentar zum Colosserbr. ausgearbeitet

gen. Man geht nämlich von der Wahrheit aus, daß die Kirche der geistliche Leib sei, in welchem Christus (der Geist Christi) sei und wohne, lebe und sich wirksam erweise, kurz: mit welchem Christus auf innige Weise vereiniget sei. Man erinnert daran, daß nach XXV Mtth. 40 dasjenige, was an den Gliedern dieses geistlichen Leibes Gutes gethan werde, an Christo gethan werde, und daß nach IX Ap. Gesch. 5 diejenigen Verfolgungen und Leiden, die den Gliedern widerfahren, Verfolgungen und Leiden Christi genannt werden. Leo der Große bemerkt ächt christlich: „Passio Domini ad finem perducitur mundi, et sicut in sanctis suis ipse honoratur, ipse diligitur, et in pauperibus ipse pascitur, ipse vestitur: ita in omnibus, qui pro justitiâ adversa tolerant, ipse compatitur“ (s. Leos letzten serm. de pass. Domini). Beza gibt als Tendenz davon, daß Christus „in suis etiam membris affligatur,“ passend und geschickt an: „non ut ecclesiam redimat, quam sanguine suo jam sibi acquisivit et semel una oblatione in aeternum sanctificavit, sed ut virtutem suam (i. e. δύναμιν) in quotidiana suorum infirmitate exerat, denique pro totius corporis consolatione ac salute.“ Demnach soll der Sinn von I Col. 23 lauten: Noch seien Leiden übrig, welche Christus (nach dem Willen des himmlischen Vaters) in seinem mystischen Leibe zu ertragen habe, d. h. Leiden, welche dieser geistliche Leib, die Kirche Christi, zu erdulden habe. Paul. ergänze seinerseits dieses Residuum, d. h. er ertrage an seinem Körper seinen Theil (suam mensuram, quandam partem,) von diesen für Christi Leib noch restirenden Leiden geduldig, während es den andern Gliedern des geistlichen Leibes (d. i. den übrigen Gläubigen, Dienern des Evangelii

---

hat,) und Michaelis (in den Anmerk. für Ungelehrte zu seiner Uebersetzung des Neuen Test., S. 31 des 4ten Theiles) observirt: „Die Juden hatten die Leiden oder Schmerzen des Messias (חבלי משיח) in 3 Theile getheilt: 1) Leiden, die den frommen Alten aus dem Volke Gottes widerfahren sind, 2) Leiden, welche die Juden damals, als Jerusalem verwüstet ward durch Titus, erdulden mußten, bei welchen sie selbst vertilgt sind, 3) Leiden des Volkes Christi d. i. derjenigen, die bei dem Erscheinen des Messias an Ihn glauben werden.“ An die letzte Classe von Leiden, die nach der Meinung der Juden die schwersten sind, welche je in die Welt gekommen, denkt hier (nach Whitby's und Michaelis's Ansicht) der Apostel!!

u. ſ. w.) ihrerſeits obliege, ihre Antheile an dieſen Leiden zu übernehmen und zu erdulden." [1]) Dieſe Interpretation iſt bei aller Tiefe der mit ihr verzweigten Ideen gekünſtelt und willkührlich. Hätte der Apoſtel von Leiden, die Chriſtus in den Gliedmaſſen ſeines ſpirituellen Leibes erdulde, ſprechen gewollt: ſo würde er zweifelsohne ſich deutlicher ausgedrückt haben, wie Lucas in IX Ap. Geſch. 4 mit Σαοὺλ, τί με διώκεις; gethan. Wenn Calvin äußert: „Scimus, tantam capitis et membrorum esse unitatem, ut nomen Christi totum corpus interdum comprehendat:" ſo iſt zu erwidern, daß der Terminus Χριστὸς dieſe metonymiſche Bedeutung erſt durch den Zuſammenhang, durch eine beſtimmte Parallele (ſ. I Cor. 12, 12) ꝛc. erhält, daß aber in II Col. 24 dergleichen Impulſe, den Sinn des perſönlichen Χριστὸς zu modificiren, nicht Statt finden. Endlich möchte dieſe Expoſition der von uns gewählten an Klarheit und Simplicität ſo ſehr nachſtehen, daß man ſich verwundern muß, wenn jene von Bähr für die „unſtreitig beſte" erklärt wird. — Am wenigſten empfiehlt ſich freilich die von Bolten gelieferte Erklärung: „Jetzt macht ihr mir in meinen Leiden Freude, und für die Trübſale Chriſti, welche ich ſelbſt (ἐν τῇ σαρκί μου) erleide, habe ich einen Erſatz an ſeinem Körper, ich meyne an der Kirche." Zwar bemerkt Heinrichs: „quae quidem ipse non satis intelligo." Doch will wohl der altonaer Kompaſtor ſagen: „Die Freude, welche ihm die Kirche durch ihren Glauben ꝛc. mache, ſei ihm ein Erſatz für ſeine um Chriſti Willen erduldeten Leiden." Allein wie kann χαίρω beſagen: ihr macht mir Freude? wie ἀνταναπληρῶ: ich habe Erſatz? warum iſt ὑστερήματα nicht überſetzt? was entſpricht im Originaltexte dem boltenſchen Ausdrucke: „an ſeinem Körper?" [2])

ἐν τῇ σαρκί μου. Ueber den Begriff der σὰρξ geben II Col. 5; II Epheſ. 11; II Cor. 4, 11; II Röm. 28; I Ptr. 3, 8 u. a. Stellen Aufſchluß: es bezeichnet den menſchlichen Organiſm., wiefern das Fleiſch ein Haupttheil deſſelben iſt. Wir

1) ſ. auch Arnauld S. 497 ff. ſeiner fortgeſetzten Vertheidigung der franzöſiſchen Ueberſetzung von Mons.

2) Hinſichtlich der bisher exegeſirten ſchwierigen Worte vgl. des Witſius miscellanea, S. 99 des 2ten Theiles, des le Clerc ars critica, part. II, sect. 1, cp. 12.

ſchließen das ἐν τῇ σαρκί μου der Partikel τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ (in dem bereits oben angedeuteten Sinne) an, weil jenes dieſer Partikel von Paulo ſelbſt beigeſellt iſt. Hierin liegt zugleich eine Zurückweiſung der heinrichs'ſchen und junker'ſchen Anſicht, welcher zufolge ἐν τῇ σαρκί μου zu dem ἀνταναπλ. gehören ſoll.

ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ſ. hinſichtlich der Idee dieſer Worte dasjenige, was zu dem ὑπὲρ ὑμῶν oben geſagt iſt. Leo Magnus ſehr richtig: „De fortitudine fidelium nata sunt exempla patientiae.“

ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Ἐκκλησία, iſt, wie es mit ἐκκαλεῖν evocare zuſammenhängt, ſo der coetus Christianor., ad Deum in Christo domino colendum ex mundo immundo per doctrinam evangelicam evocatus. Heinrichs nennt die Explication des σώματος, die Paulus mit dem ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία gegeben, „aesthetices quidem regulis non respondens;“ aber Heinrichs iſt uns den genügenden Beweis für dieſe Behauptung ſchuldig geblieben. Sie erſcheint uns übereilt. Wenn Theophylact auch hier eine Relation auf die coloſſ. Angelolatrie wahrnimmt (— „si — corpus Christi ecclesia est, eique conjuncta est, qui caput est, quomodo vos angelos in medium profertis, dissecatisque unitatem“?): ſo will zwar Paulus durch das ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλ. zunächſt einem Mißverſtande des τοῦ σώματος αὐτοῦ vorbeugen, inzwiſchen iſt jene von Theophyl. angenommene Relation wegen der polemiſchen Farbe des Geſammtbriefes zugleich wohl denkbar.

V. 25.

Mit derſelben Demuth, mit welcher der Apoſtel in V. 23 ſich den Titel eines διάκονος τοῦ εὐαγγελίου zugeeignet hatte, legt er ſich jetzt das Prädicat eines διάκονος τῆς ἐκκλησίας bei, und zwar nach dem Muſterbilde Jeſu, der in XX. Mtth. 28 erklärt: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — ἦλθε — διακονῆσαι. Jeſus ſtellt als Tendenz ſeines Auftretens in der Welt, und als Exegeſe des Terminus διακονῆσαι dar, das δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Paulus diente dagegen der Kirche dadurch, daß er ihr das Evangelium verkündete, hie-

durch für ihre Fortexistenz Sorge trug, aber auch immer neue Individuen aus der Heidenwelt zu ihr hinzuthat (II Ap. Gsch. 41).

κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. Este exponirt nach dem Vorgange der Vulgata: (Factus sum ego minister) „secundum — providam dispensationem patrisfamilias Dei, suum unicuique officium distribuentis.“ Darnach scheint das οἰκονομία active Bedeutung zu haben, etwa die fürsorgende Verwaltung Gottes; jedoch dieser Sinn paßt nicht wohl zu dem Beisatz τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς! Freilich drückt οἰκονομία, wie es an οἶκος und νέμειν tenere, regere [1]) erinnert, so ursprünglich (z. B. XVI Evgl. Luc. 4, 3) die Administration eines Hauses, einer Hauswirthschaft (die διοίκησις nach Zonaras und Hesychius,) aus, welche mit der Aufsicht über die Ausgabe und Einnahme verbunden ist. Der paulinischen Ueberzeugung zufolge ist die christliche Kirche ein geistliches Haus, dessen Eigenthümer und Gebieter der himmlische Vater ist (s. von den Pastoralschreiben II, 3, 20; besonders I Timth. 3, 14 und 15; II Ephs. 22) [2]), welcher gleichsam geistliche Haushälter (I Tit. 7) einsetzt, d. i. Individuen, die dadurch die Kirche regieren [3]) und für die Kirche sorgen, daß sie die μυστήρια τοῦ Θεοῦ, die dem Menschengeiste ehedem verborgenen Wahrheiten Gottes, an deren gläubige Annahme göttliche Gnadenwohlthaten geknüpft sind [4]), der Kirche predigen, s. I Corinth. 4, 1; I Ptr. 4, 10. Auf diese Art erklärt es sich, warum mehrere Gelehrte, deren bereits Heinrichs gedenkt, obschon er sie nicht namentlich aufführt, z. B. Theodoret, Hedinger, Heumann, Storr, Rosenmüll., un-

1) Im Neuen Test. ist οἰκονομεῖν (das Hauswesen verwalten) ἅπαξ λεγόμ., nämlich bei Lucas in der bekannten Parabel von dem ungerechten Haushalter. Eine „historico — critica explicationum parabolae — descriptio“ ließ Schreiter a. 1803 zu Leipzig an das Licht treten, nur daß sich manche Nachträge zu dieser Schrift machen lassen möchten.

2) Auch den Br. an die Hebr. III, 6; X, 21.

3) Ein Regieren der Kirche ist in gewisser Hinsicht zugleich ein der Kirche Dienen.

4) Obzwar Theophylact in der Auslegung des in Rede stehenden Terminus hin und her schwankt, so spricht er doch den treffenden Gedanken aus: „Non opera quaesivit, neque virtutes, sed fidem et baptisma. — Quis enim servatus esset, si opera quaererentur?“ Menschliche opera und virtutes sind unvollkommen.

ter Haushaltung Gottes in 1 Col. 25 das göttliche Predigtamt [1]) verſtehen, *τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν* (I Cor. 9, 17). Deſſenungeachtet müſſen wir Junkers Ableitung des *διάκονος* für verfehlt halten, indem derſelbe behauptet: „*διάκονοι* — gleichſam *δια οικου ων* (contrah. in *διακονος*, daher der Accent auf *ά*) = einer, der durch das (überall beſtehende) Haus (Gottes) hin das ihm zuerkannte Amt verrichtet, ein Diener in Abſicht des göttlichen Wortes.“ Das Seltſame und Verkehrte dieſer Etymologie leuchtet ohne weitſchweifige Widerlegung ein. Weit natürlicher verharren wir bei der Derivation des *διάκονος* von *κόνις* (Staub), welcher zufolge der *διάκονος* ein Menſch iſt, der durch den Staub rennt, das Amt eines missus [2]) zum Beſten Jemandes übernommen hat, folglich in condicione famuli (sive ministri) versatur [3]).

εἰς ὑμᾶς. Die Ueberſetzung „in vos,“ welche von der Vulgt., dem Cornel. a Lap., Bengel gegeben wird, iſt zwar wortgetreu, allein vieldeutig. Die Phraſe *εἰς ὑμᾶς* erhält erſt aus dem Zuſammenhange ihre nähere Determination. Verbinden wir ſelbige mit *τὴν δοθεῖσάν μοι*: „Ich bin der Diener der Gemeinde Chriſti geworden, dem Amte gemäß, das mir von Gott gegeben iſt rückſichtlich eurer d. h. (da Paul. nach XXII Ap. Geſch. 21 *εἰς ἔθνη* geſendet iſt, und, wie aus I Röm. 5 erhellt, die *ὑπακοὴ πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν* herbeiführen ſollte), gegeben zu dem Ende, daß ich nicht bloß euch Coloſſern! ſondern euch, ihr Gläubigen aus der Heidenwelt überhaupt! die wahre Wohlfahrt vermittelſt meiner evangeliſchen Predigt verſchaffe, vgl. über dieſen Sinn des *εἰς ὑμᾶς* [4]) die Partikel *διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους* II Cor. 9, 1; 8, 4; auch IX

---

1) Der Ausdruck *τῆς ἰδίας οἰκονομίας ἐπιμελεῖσθαι* iſt dem Diodorus von Sicilien zugehörig.

2) Missi hießen im Mittelalter die Abgeordneten, deren Carl der Große Behufs der Juſtiz-Adminiſtration in den der römiſchen Kirche zugehörigen Landſtrichen ſich bediente.

3) Es iſt indeß möglich, daß *διάκονος* deshalb Bezeichnung eines servus geworden iſt, weil das nächtliche Ruhen „*ἐν κόνι ἄγχι πυρὸς*“ (um mich der Worte eines alten Poeten zu bedienen,) Gewohnheit der servi war.

4) Schott hat in ſ. Verſion des Neuen Teſt. (edit. III) geradezu pro vobis, was dem Sinne nach gut iſt.

Evgl. Luc. 13. In geringerem Grade als dieſe Conſtructionsweiſe ſpricht eine zweite an, nach welcher das εἰς ὑμᾶς mit πληρῶσαι verknüpft wird. Für ſie ſtimmen Zachariä („unter euch"), der altenburger Bibelcommentar („euch"), Bolten, Heinrichs, Junker (dieſer exponirt: „bis zu euch hin").

πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Grot. ſupplirt vor πληρῶσαι ein εἰς τό, Bähr: εἰς. Wir können dieſer Supplemente entrathen; denn πληρῶσαι an ſich iſt, gleich dem παραστῆσαι in V. 22, ein Infinitiv der Abſicht. Paulus macht mit den fraglichen Worten die Mediat-Tendenz der Verleihung ſeines apoſtoliſchen Amtes namhaft. Die Vulgt. überſetzt: „ut impleam verbum Dei" wörtlich, jedoch unklar! Wenn ſie damit meint: verbum plene (= tanquam plenum, absolutum) docere: ſo dürfte ſie Recht haben; denn dafür ſpricht augenſcheinlich XV Röm. 19. Zwar übertragen Storr, Schleusner, Flatt das πληροῦν mit dem Simplex: tradere, docere [1]), und Flatt erklärt es für zweifelhaft, ob jene Emphaſe, d. h. der Nebenbegriff der Vollſtändigkeit, bei dem πληροῦν anzunehmen ſei. Allein für dieſe Annahme iſt offenbar der Conner des πληροῦν mit πλήρης plenus, desgleichen der Umſtand, daß die Hebräer den zweiten Theil des Thalmud, ſofern derſelbe eine Vervollſtändigung dieſes Rieſenwerkes war, גמרה nannten. Und ſagt nicht der Apoſtel zu den πρεσβυτέροις der epheſiniſchen Gemeinde, (Heumann meint fälſchlich: zu einer chriſtlichen Gemeinde (überhaupt); vgl. dagegen XX Ap. Geſch. 17) οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην, haud me subduxi, non subterfugi) τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ (V. 27, vgl. V. 20). Sonach lehrt Paulus hier: ſein Apoſtelamt ſei ihm dazu gegeben, das Wort Gottes in ſeiner Vollſtändigkeit zu predigen. Zwar obſervirt Calov gegen ſchweizeriſche Gottesgelehrte, die überſetzt haben: „ad perfecte tradendum verbum evangelii," folgendes „id ante Paulum non imperfecte fuit traditum." Indeß, daß es vor Paulus von jedem non imperfecte vorgetragen iſt, läßt ſich nicht bündig beweiſen, und geſetzt, es wäre vor Paul. von jedwedem Lehrer des Chriſtenthumes vollſtändig geprediget worden, mußte es nicht ganz beſonders dem Apoſtel der Heidenwelt obliegen, Gottes Wort in ſeiner Vollſtändigkeit zu verkündigen? —

1) vgl. auch S. 300 der opuscula sacra des Pet. Zorn.

Dagegen überträgt Este, welchem Gill sich anschließt, die Worte so: „ut omnia loca impleam verbo Dei.“ „So habe — sagt man, — der Apostel gethan, da er von Jerusalem und rund umher bis Illyricum den Geruch der Erkenntniß Christi an allen Orten ausbreitete.“ Doch hätte Paulus dieses ausdrücken gewollt, so würde er anstatt des τὸν λόγον den Genitiv gewählt, und zur Bezeichnung des omnia loca den Accusativ des Plurales von πᾶς und τόπος benutzt haben, wie Lucas in V Ap. Gsch. 28 hat: πεπληρώκατε τὴν Ἰερουσαλὴμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν. — Endlich übersetzt Beza: „ad praestandum sermonem Dei, sermonem Dei vocat promissiones partim de Christo in genere, partim de vocatione gentium. Dominus praestitit misso ad gentes apostolo.“ [1]) So Gomar., Vatablus, Calov, Heinrichs (wiefern dieser an ein „exsequi des decreti div. de gentilibus quoque admittendis“ denkt). Das in V. 26 folgende τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον κ. τ. λ. könnte diese Deutung wohl empfehlen; inzwischen enthält doch das Folgende keinen Grund, der, zu dieser Deutung seine Zuflucht zu nehmen, den Interpreten zwänge; denn es ist sehr möglich, daß Paul., nachdem er mit dem λόγῳ τοῦ Θεοῦ (דבר אלהים) auf die christliche Gesammtlehre, als eine von Gott gleichsam ausgesprochene (d. i. revelirte), wie gewöhnlich von neutest. Autoren geschieht, hingedeutet hat (s. I Corinth. 14, 36; IV Ap. Gsch. 31; V Evgl. 1), im Folgenden insbesondere einen speciellen Theil dieser Gesammtlehre hervorhebt.

V. 26.

Chrysost. richtig: „εἰπὼν (nämlich Paul.) ὧν ἐτύχομεν, καὶ δείξας τοῦ Θεοῦ τὴν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν τιμὴν τῷ μεγέθει τῶν δοθέντων,“ (in den δοθέντων ist auch die dem Paul. zu Theil gewordene οἰκονομία τοῦ Θεοῦ begriffen, welche für die Menschenwelt so segensreich gewesen ist,) „πάλιν ἑτέραν ἐπίτασιν (amplificationem) εἰσάγει, ὅτι οὐδὲ πρὸ ἡμῶν τις αὐτὸν (wie dieses αὐτὸν zu verstehen sei, zeigen die

1) Die bähr'sche Aeußerung: „Von P. werde nirgends gesagt, daß er die Weissagungen erfülle. Er habe vielmehr ihre Erfüllung verkündiget,“ würde den Beza nicht widerlegen.

Endworte des V. 25) ἔμαθον· ὃ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ποιεῖ λέγων· οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαὶ, οὔτε ἄλλη τις κτιστὴ δύναμις, ἀλλὰ μόνος ὁ Θεὸς ἤδει“ (Chryſoſt. hat wohl III Epheſ. 5 und 9 vor Augen). Was bedeutet τὸ μυστήριον? Nach Gills Meinung kann es auf das Geheimniß des Evangelii überhaupt bezogen werden, als welches zuerſt in Gottes Gedanken und Vorſatze, hernach unter den feyerlichen Gebräuchen und Schatten des Geſetzes [1]) und während derſelben, vor den Heiden ganz und gar verborgen, von den Juden aber nur zum Theil und nur von wenigen dunkel erkannt war“ ꝛc. Vorher hatte Gill geäußert: „Das Evangelium befaſſe Dinge in ſich, welche, ob ſie gleich geoffenbaret worden, — für einen natürlichen Menſchen Geheimniſſe ſeien.“ Calvin [2]), Heinrichs, Flatt, Junker theilen jene Anſicht des Engländers, μυστήρ. auf die chriſtliche Religion beziehend. Inzwiſchen iſt dieſe generale Expoſition hier ſehr unwahrſcheinlich. Schon die Worte des V. 27: τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστι (wie die recepta lautet,) Χριστὸς ἐν ὑμῖν, bei welchen nicht der Juden ausdrückliche Erwähnung geſchieht, obſchon auch vielen Juden das Evangelium mit glücklichem Erfolge geprebigt iſt (vgl. II Ap. Geſch. 41, 47; VI, 1), — dürften auf eine ſpecielleren Interpretation des μυστήριον hinleiten [3])! Aber ein

1) Gills frommer Sinn macht von bibliſchen Ausdrücken gern Gebrauch, vgl. über die hier gebrauchten II Col. 17; X Hebr. 1.

2) Calvin ſagt noch: „Non abs re Paul. toties evangelium quam maximis potest laudibus extollit; videbat enim, Judaeis esse scandalum, Graecis stultitiam. — Paul., ut tam iniqua et perversa judicia refutet, magnifice extollit evangelii dignitatem, quoties fert occasio.“

3) Es iſt hier nicht am Orte, weitläuftig auseinanderzuſetzen, wie das nichtchriſtliche und chriſtliche Alterthum den Terminus μυστήριον genommen habe, vgl. in dieſer Hinſicht des Caſaubonus exercitat. Antibaronian. XVI N. 43, und die i. J. 1771 zu Quedlinburg ed. Schrift des Sam. Köhn de voce μυστηρίου. Bloß in Abſicht der Geneſis des Ausdrucks ſei Folgendes geſagt: „Derivant — bemerkt Bretſchneider im lexico s. h. v., — vel a μύεσθαι, vel a μυστὴρ i. q. μύστης initiatus, Sap. 8, 4, vel ab hebr. מסתר.“ Doch der hebräiſchen Ableitung können wir füglich entbehren, weil μυστήριον ohne Zwang von μυέω ſich derivirt läßt, d. h. arcanum aliquod alicui aperire, arcanis sacris (veluti eleusinis, cf. IV Diodor. Sicul. 25) initiare. Auf dieſes μυέω kann auch μύστης zurückgeführt werden.

besonderes Moment für die speciellere ist, daß Paul. in I Ephs. 9 (wo dem μυστήρ. sogar das Wort θελήματος beigesetzt ist); III, 3 und 6; VI, 19 (wo εὐαγγέλιον von μυστήριον absichtlich geschieden wird), XVI Röm. 25, 26 durch μυστήρ. den ehedem geheimen Willen des Allerhöchsten bezeichnet, auch die Götzendiener nicht nur zum Bekenntnisse der Religion Jesu zu berufen (wie Este, Zanchius, Davenantius wollen), sondern sie auch (gleich den Hebräern,) zu Genossen seiner Kirche und zu Theilnehmern an den himmlischen Wonnen, die in der wahren Kirche Gottes zu finden sind, durch das, was sein Sohn gethan und gelitten hat, zu erheben. Wie groß die innere Wahrheit dieser Enarration des μυστήρ. sei, ist daraus ersichtlich, daß sogar Heinr., Junker, Flatt (s. ihre Commentare zu diesem Br.), diese Erklärung mit jener allgemeinen verbunden haben. Im Uebrigen steht die Partikel τὸ μυστήρ. eben so, wie das τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ des V. 25, im Verhältnisse der Dependenz vom πληρῶσαι.

τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ γενεῶν. Grot.: „Idem significant γενεαὶ (generationes) — quod αἰῶνες (saecula), pro eodem ponuntur γενεαὶ αἰώνων (generationes saeculorum) et sic αἰῶνες καὶ γενεαὶ (secula et generationes)." Diese Worte hat Rosenm. mit wenigen Auslassungen in den scholiis ad h. l. ausgeschrieben und hiemit zu den seinigen gemacht, auch Heinr. sagt: „αἰωνων et γενεων synonym." [1]) Zu diesen Begriffsvermischungen können wir uns aus triftigen Gründen nicht bekennen: Αἰὼν [2]), in dem Munde des Römers aevum lautend, erinnert an das aleï (continenter) helleniſcher Poeten [3]). Daher die Bedeutung: eine (wenn auch nicht immer, doch) sehr lange währende Zeitperiode. Eine solche war diejenige, die der Ertheilung des mosaischen Gesetzes voraufging, und diejenige, die auf diese Legislation folgte, oder (umetwas anders einzutheilen), diejenige, die der noachitischen Ueber-

Μύστης oder μυστὴρ bildet gewissermassen das Mittelglied zwischen μυέω und μυστήριον.

1) Storr übersetzt das Ganze: „per omnia retro tempora (ebenso Flatt), quavis aetate."

2) Vgl. rücksichtlich dieses (im Neuen Test. mehrdeutigen) Wortes die adversaria sacra Fesselii libr. III, cp. 2.

3) Man componire selbiges mit ὤν, um αἰὼν zu erhalten!

ſchwemmung voraufging, und diejenige, die der „Sündfluth" folgte. Genug! αἰὼν iſt IX Joh. Evgl. 32; I Luc. Ev. 17; I Cor. 10, 11 alibi: tempus longissimum [1]), χρόνος αἰώνιος XVI Röm. 25; II Tmth. 1, 9 [2]). Hingegen bezeichnet γενεὰ, als zuſammenhängend mit dem ungebräuchlichen γένω (gigno), urſprünglich: die Erzeugung, Geburt, vgl. das ἀπὸ γενεᾶς des Xenophon in I Cyropäd. 2, 13 [3]). Hieher gehört, wiewohl nicht gewiß, der bei Matth. I, 17 vorkommende Satz: πᾶσαι γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαβὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες. Denn drückt γενεὰ intelligente Erdenbewohner, wiefern ſie auf natürlichem Wege erzeugt ſind, aus, oder das einem gewiſſen αἰὼν angehörige Geſchlecht von Erdenbewohnern [4]), ſ. vornämlich die 3 erſten Evangelien, z. B. XXI Luc. 32; XVII, 25; XIII Mrc. 30; XXIV Mtth. 34; XVII, 17, doch auf den Paul. II Phlpp. 15. Dem דּוֹר (populus), welcher Ausdruck im XX. Levitic. 18 vorkommt, correſpondirt in der alexandr. Verſ. γενεά [5]). Beweiſes genug, daß die Begriffe αἰώνων und γενεῶν ſich ohne Künſtelei dialectiſch ſcharf auseinander halten laſſen [6]). Indem Paul. lehrt: Jener erhabene, in Beziehung auf den Sohn gefaßte, geheime Heilsplan des Vaters mit den ſündhaften Erdenbewohnern ſei ſeit ſehr langen Zeiträumen [7]) und Geſchlechtern der Menſchen (Generationen) verborgen geweſen, ſo könnte man

1) Selbſt der Römer urgirt ſein aeternum nicht immer, ſo nicht Horatius in dem Verſe: „serviet aeternum, qui parvo nesciet uti."

2) Bähr überträgt die Redeweiſe ἀπὸ τῶν αἰώνων zu frei: „ſeit es eine Zeit gibt;" denn auch in den Stellen, die Bähr allegirt, „Ap. Geſch. 3, 21.; Joh. 9, 32; Luk. 1, 70" kann αἰὼν ſehr gut: de tempore longissimo begriffen werden.

3) Den römiſchen Terminus, der dem γενεὰ entſpricht, liefert der ältere Plinius in: „Generatio avium simplex videtur esse."

4) Man leſet in dem Etymologico magno: „γενεὰ — ἐπὶ — τοῦ πλατεῖος τῶν ἀνθρώπων γένους."

5) Hinſichtlich der Sinnerklärung des γενεὰ vergl. noch S. 38 der lection. Hesiod. des Grävius.

6) Bähr: „γενεὰ — überhaupt unbeſtimmt aevum, tempus, saeculum." Dadurch coindicirt im Grunde γενεὰ ſeinem Begriffe nach mit αἰὼν, ſofern auch dieſes die Zeit betrifft; allein zu Bährs unbeſtimmter Faſſung fehlt hier die rechte Befugniß.

7) Nicht übel Theophylact: „Quod ait a saeculis, perinde est ac si dicat: a principio."

die Instanz dagegen machen: es seien Schriften des Alten Bundes, mosaische und prophetische, ein Zeugniß, daß Patriarchen, Propheten u. a. Individuen dieses Bundes von jenem messianischen Plane gewußt hätten. Diese Instanz verliert ihre Kraft durch die Wahrnehmung, daß doch sehr viele Genossen der αἰῶνες und γενεαὶ von jenem göttlichen Plane gar keine Kunde, und die Patriarchen und Propheten keine deutliche Intuition des Planes gehabt haben, wie sich die gläubigen Theilnehmer an dem Neuen Bunde einer solchen erfreuen. Stellen, wie XI Ap. Gsch., geben zu der Conjectur Veranlassung, daß viele Hebräer diejenigen Bücher des A. Testam., welche auf jenen Heilsplan Bezug nehmen, nicht begriffen hätten.

Im Folgenden wird die Lesart φανερωθὲν durch Beza in Schutz genommen, die Lesart ἐφανερώθη durch Wetstein, Schott, Tittmann u. a. Allerdings schließt sich das (νυνὶ δὲ) φανερωθὲν dem vorhergehenden τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον grammatisch vortrefflich an, während das (νυνὶ δὲ) ἐφανερώθη seiner Form nach abrupt da steht, und man Behufs der Verbindung dieser Partikel mit dem Vorigen ein ὅ vor ἐφανερώθη im Geiste ergänzen muß [1]). Befragen wir das christliche Alterthum: so erklären sich D, E gr. für φανερωθὲν; inzwischen, von der Wenigkeit dieser critischen Zeugen abgesehn, so waltet der gegründete Verdacht ob, daß Librarien das ἐφανερώθη in φανερωθὲν (mit leichter Mühe) umgestaltet haben, damit Paul. von sprachlichen Anomalien freier, und sein Idiom der regulären Diction conformer werden möchte. Wir halten daher das ἐφανερώθη für das Aechte. Crell treffend: „tam accuratam sermonis, ubi sensus manifestus est, rationem apostolus non habet.“ Diese Behauptung wird durch die Schriften des Paulus erhärtet, deren Göttlichkeit durch die etwaigen grammatischen Irregularitäten keineswegs gefährdet wird; denn die ἀποκάλυψις, welche dem Apostel auch bei der Conception seiner Br. zu Theil geworden ist, bezog sich lediglich auf den Sinn dieser Schriften, sofern er dogmatischer und ethischer Natur ist. Ferner stellen F, G ein ἀποστό-

1) Flatt bringt nach Grotius noch ein αὐτὸ in Vorschlag, Camerarius ἐκεῖνο; indeß empfiehlt sich ὅ zumeist durch seine Kürze und Füglichkeit. Wirklich liefern der alex. Clemens, die armen. Vers., die codd. 10, 23, 57, 80 ὃ νῦν ἐφανερώθη, doch offenbar per correctionem.

λοις vor ἁγίοις. Nun ſind wir fern davon, ἀποστόλοις um jener crit. Auctoritäten Willen, deren Zahl gering iſt, für genuin zu halten; indeſſen da in III Epheſ. 4 von dem oben beſprochenen μυστήριον geſagt wird: νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, mithin ſich annehmen läßt, daß Paul. unter den ἁγίοις in I Col. 26 die Apoſtel und (neuteſtamentiſchen) Propheten verſtanden hat, ſo iſt die Lesart von F, G als ein ſchätzbares Interpretationsmedium, obſchon von fremder Hand, zu betrachten. Faſſen wir das νυνὶ δὲ ἐφανερώθη κ. τ. λ. als Antitheſis der Phraſe τὸ ἀποκεκρυμμένον: Vor der Erſcheinung Chriſti in der Welt, war jener Heilsplan Gottes relativ unbekannt. Die menſchliche Intelligenz vermochte nicht, aus ſich ſelbſt und aus der den Menſchen umgebenden äußern Natur zu erkennen, es ſei der Wille der väterlichen Gottheit, daß nicht bloß Iſrael, ſondern auch die Götzenknechte vermittelſt des innigen Sichanſchließens an den auf Golgatha zu kreuzigenden Menſchen- und Gottesſohn die Seligkeiten des Himmelreiches erlangen ſollten. Denn dieſes θέλημα iſt, obzwar kein antirationales, doch ein ſuprarationales, und — wie jeden Unbefangenen die Selbſterfahrung noch jetzt lehren kann, — ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ. Allein jetzt, nachdem Chriſtus in der Welt erſchienen [1]), und von ſeinem Geiſte an die Auserwählten Mittheilung gemacht iſt, — iſt den Apoſteln und den bei aller perſönlichen Beſonnenheit gottbegeiſterten Ausſprechern der chriſtlichen Wahrheiten [2]), die eine heilige Geſinnung in ſich tragen und Gott angehören (τοῖς ἁγίοις

1) Hunnius faßt den Sinn des νυνὶ δὲ ſo: „nunc post exhibitum et glorificatum Dominum Jesum et Evangelium ejus in orbe sparsum", was in gewiſſer Beziehung gleichfalls paſſend iſt.

2) Der Begriff des προφήτης iſt in der gelehrten Welt häufig ventilirt worden, was folgende Schriften documentiren: van Dale's Dissertation de vera prophetia sub Vet. et Nov. Test., des trefflichen Witsius miscellanea, in deren erſt. Theile de Prophetis et Prophetia gehandelt wird; des ſinnigen v. Mosheim's Exercitation de illis, qui prophetae vocantur in Nov. Test., welche 1732 in Helmſtädt zum zweitenmale herausgekommen iſt; des wittenberger Dresde's Arbeiten de notione prophetae in codice sacro, welche 1788 an das Licht getreten ſind, endlich das volum. VI des Novi Test. a Koppio illustrati, wo unter dem Titel excursus III ein zwar kleiner, doch gründlicher Aufſatz de prophetis inter primos Christianos befind-

αὐτοῦ), jener geheime Heilsplan geoffenbart, d. h. mittelst der Influenzen des göttlichen Geistes kund gemacht worden. Der Apostel setzt absichtlich τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, zur Andeutung, ein geheiligter und göttlicher Sinn bilde die rechte Empfänglichkeit für die θεῖα, welche der Mensch zu erkennen begehre; denn nur an Verwandtes knüpft das Verwandte an. Calov treffend: „Sanctis — patefactum dicitur, non quod ad alios non penetrarit Evangelium“ (auch dem Verräther Judas und Juden, welche während des irdischen Daseins Jesu lebten, ist ja das Evangelium gepredigt!); „sed quod tenebrae non apprehenderint lucem Joh. I et III, et quod Deus hujus saeculi excaecaverit mentes infidelium, ne Evangelii lucem viderent, 2 Cor. IV, 4 [1]). Die Falschapostel Colossens mögen von diesem Mysterio eine historische Notiz gehabt haben, nicht aber eine practische, göttliches Leben in ihnen producirende Erkenntniß; denn sonst würde es nicht in moralischer Hinsicht mit ihnen so traurig bestellt gewesen sein (II Col. 18, 23).

V. 27.

Οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς κ. τ. λ. Die Colosser konnten die neugierige Frage aufwerfen: „Warum denn Gott gerade τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ seinen Heilsplan manifestirt habe?“ Und der Apostel würde in diesem Falle mit der Hinweisung auf den freien Willen Gottes (der immerdar ein wahrhaft rationaler ist,) diese unbescheidene Frage zurückweisen. Calvin äußert insofern: „Hic — frenum injicit hominum audaciae, ne plus sapere vel inquirere sibi permittant, quam oportet; sed hac uno contenti esse discant, ita Deo placuisse. Dei enim voluntas abunde sufficere nobis debet pro causa.“ So nehmen auch Chrysost., Theophyl., Beza, Davenantius das οἷς ἠθέλησεν. Jedoch konnten die Col. das τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ auch

lich ist. Die großentheils unbefangene Exegese, deren Koppe sich befliß, ließ ihn hinsichtlich des dem προφήτης inhärirenden Begriffes manche richtige Bemerkung machen.

1) Aussprüche dieser Art sind Zeugnisse, daß in Calov und anderen orthodoxen Theologen des 17ten Säculi, wiewohl sie sich in der Entwickelung der Theologie scholastischer Begriffsformen gern und häufig bedienten, doch das innige christliche Leben durchaus nicht erstorben war.

dahin verſtehen, das ἅγιον εἶναι der Apoſtel und der neuteſtamentiſchen Propheten ſei die verdienſtliche Urſach geweſen, um deret Willen ſelbigen die Offenbarung des Heilsplanes zu Theil geworden ſei; wiewohl die heilige Geſinnung dieſer Männer keineswegs abſolut heilig, eben darum auch kein Verdienſt war! Es iſt möglich, daß Paulus ſolchen von ihm befürchteten Mißverſtandes halber den (Gnaden-) Willen Gottes als Grund dieſer Offenbarung namhaft macht. Calvin ſagt angemeſſen vom οἷς ἠθέλησεν: „hoc praecipue dictum est ad gratiam Dei commendandam, quia innuit Paulus, — ipsum sponte huc adductum (scil. ut homines hujus arcani participes faceret), et quia voluerit.“ Sehr richtig fügt der Reformator hinzu: „Vulgare enim est apud Paulum, Dei beneplacitum quibuslibet hominum meritis et externis causis opponere.“ Calvin hätte Stellen, wie IX Röm. 15, 16, 18, 23, inſonderheit I Epheſ. 9 allegiren können, wo diesen verbis ſteht: γνωρίσας [1]) ἡμῖν τὸ μυστήριον — κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ. Dem hermeneutiſchen Principe zufolge, daß die heilige Schrift aus ſich ſelbſt zu erklären iſt, müſſen wir der letzteren Beziehung des οἷς ἠθέλησεν den Vorzug vor der erſteren vindiciren.

γνωρίσαι. Willkührlich behauptet Bähr, γνωρίσαι ſei hier „etwas mehr, etwas weiteres“ als φανερωθῆν. Wenn Bähr äußert, daß im φανερ. der Begriff des Enthüllens jenes Geheimniſſes liege, γνωρ. das völlige Bekanntmachen mit dem Weſen deſſelben bezeichne: ſo vermiſſen wir den ſtringenten Erweis der Wahrheit dieſer Aeußerung. Inſofern φανερ. iſt offenbaren (was Niemand bezweifeln wird): ſo involvirt es auch die völlige Bekanntmachung des Weſens eines Objectes, vgl. III Röm. 21; I Cor. 4, 5; II Timoth. 1, 10. Der Apoſtel wechſelt bloß in V. 26 und 27 mit den Terminis zur Verdeutlichung Eines Begriffes.

τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου iſt die vulgäre Lesart, auch Griesbachs. Bähr gibt das τίς mit

1) Γνωρίζειν = φανερωθῆν. Sogar die versio philoxen. hat ſtatt des ἐφανερώθη in I Col. 26, ein ἐγνωρίσθη als Marginal-Interpretament. Vgl. über den Sinn des γνωρ. noch XVI Röm. 26 (oder nach Griesbach XIV, 25), III Epheſ. 10 (Lucas II Ap. Geſch. 28).

quis. Hingegen lautet eine Variante: τι τὸ πλοῦτος κ. τ. λ. Freilich liegt der Einwurf gegen die Variante nahe: πλοῦτος sei lediglich männlichen Geschlechtes, mithin das τί und τὸ ein augenfälliger Verstoß gegen die Grammatik und daher von der Hand zu weisen. Allein es hat den Anschein, daß Paul. nicht bloß ὁ πλοῦτος (s. IX Röm. 23; I Timth. 6, 17 al.), sondern auch τὸ πλοῦτος im Munde geführt hat, vgl. IV Phlpp. 19; III Ephs. 16; II, 7, wo τὸ πλοῦτος durch vortreffliche kritische Auctoritäten als ächt documentirt ist. Folglich konnte der Apostel in I Col. 27 τί τὸ πλοῦτος ganz gut setzen. Dazu kommt, daß diese Lesart beim alexandr. Clem., Euseb., Theophyl., Oecumen., in den codd. A, B, D, E und in mehr denn 20 Minuskelhandschr. (s. Wetsteins Nov. Testam.) sich vorfindet [1]). Wir dürfen diese lectio um so eher für genuin ansehen, weil das τίς ὁ πλοῦτος wahrscheinlich solchen Lesern seinen Ursprung verdankt, die den Paulus zum classischen Autor gestalten wollten, vielleicht die geschlechtliche Duplicität, welche πλοῦτος bei dem Apostel hat, nicht einmal kannten. — Die Phrase τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου gibt darüber Aufschluß, daß bei πλοῦτος durchaus nicht an materiellen Reichthum zu denken sei, sondern an einen immateriellen, überirdischen, an eine affluentia spiritualis, wie oft, z. B. II Col. 2, III Ephs. 16; I, 7; II Röm. 4. Daß dieser sublime Sinn des πλοῦτος auch classisch ist, beweiset die platonische Stelle: „τοῦ πλούτου τῆς σοφίας.“ [2]) Calvin treffend: amplitudo [3]). Was besagt aber τῆς δόξης in diesem Contexte? Viele Interpreten begreifen's adjectivisch, und referiren es entweder zu dem πλοῦτος, so hat Erasmus als Paraphrast: „patefacere, quam gloriosa sit illius (Dei? Christi? evangelii?) in nos opulentia,“ so Luther, Lange: „der herr-

1) Wolf sagt bloß „codices nonnulli“; denn die Variante war ihm nicht willkommen! — Vier Minuskelhandschriften liefern in I Col. 27 πλάτος, und Michaelis übersetzt danach: „was für eine herrliche Breite dieses Geheimniß hat, das sich auch über die Heiden erstreckt!“ Doch ist πλάτος um so weniger für ächt anzusehen, als es wahrscheinlich aus III Ephs. 18, wo τί τὸ πλάτος befindlich, von einem Leser hier inserirt ist.

2) s. Cap. 13 des durch Fischer herausgegebn. platon. Eutyphron.

3) Theodoret: φιλοτιμία. Soll dies etwa dem magnificentia entsprechen?

liche Reichthum"; oder zu dem τοῦ μυστηρίου so hat der altenburger Bibelcommentar: „ein Geheimniß, das höchst erhaben ist," und Junker: „die herrliche Geheimnißerkenntniß" (der Christusreligion). [1]). Allein es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, das substantivische Moment des τῆς δόξης preiszugeben, und dem Apostel „eine hebr. Construct." [2]) aufzubürden. Kein Wunder also, daß andere Gelehrte die substantivische Beziehung reserviren, obschon sie in der Bestimmung ihres materiellen Sinnes differiren. Hammond sagt in der Paraphrase: „Deus — **insignem suam misericordiam** tam diu occultam patefieri vult atque exhiberi gentibus," während Gomarus nicht nur der „gloriosa misericordia" gedenkt, sondern auch der „potentia et sapientia Dei, quam exerat in vocatione gentium" (um das, was Gomar. dieser Deutung des τῆς δόξης sonst beifügt, für jetzt zu übergehn). Zum Vortheile der hammondschen Exegese kann bemerkt werden, daß Paulus in II Ephs. 7 von einem ὑπερβάλλων πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ (= τοῦ Θεοῦ) spricht (vgl. I, 7), und in II Röm. 4 mit dem πλοῦτος die Phrase χρηστότητος αὐτοῦ concatenirt. Zum Besten der gomarischen aber, daß die δόξα τοῦ Θεοῦ (Evgl. Joh. XI, 4, 41), die Herrlichkeit Gottes, aus den andern Eigenschaften Gottes resultirt oder in selbigen besteht [3]). Indessen selbst in diesen Expositionen brauchen wir nicht zu acquiesciren; denn es gibt eine dritte, im neutestament. Sprachgebrauche sehr begründete, und uns zumeist ansprechende, nach welcher die Partikel τῆς δόξης (mit Beibehaltung des substant. Momentes) bezeichnet: den splendor internus der wahren Christusjünger, das mit moralischer Würde gepaarte Christenglück, das Heil derselben, welches, weil es in der Verbindung des innern Menschen mit Gott enthalten ist, ehrenvoll ist, vgl. II Hbr. Br. 10; I Cor. 2, 7; II Cor. 4, 17; II Tmth. 2, 10. Hinsichtlich des Nächstfolgenden ist anzumerken, daß sowohl der Ambrst. und die Ital., als

1) Vgl. Bahrdts Uebersetzung von I Col. 27.

2) Worte Junkers! Er citirt noch IX Röm. 23; aber daß dort ein hebräischer Idiotismus Statt habe, ist nicht ausgemacht.

3) Sehr angemessen definirt Reinhard S. 132 seiner dogmat. Vorlesungen die gloria Dei (interna) durch: „complexus omnium perfectionum, quae sunt in infinita Dei natura."

auch F, G ſtatt des τούτου ein τοῦ Θεοῦ leſen, welches vermuthlich das Interpretament eines Leſers iſt, aus H Col. 2, wo Pauli ſelbſt τοῦ Θεοῦ hat, entlehnt. Wie in den Worten des Herrn εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου (XXV Mtth. 34) der Genitiv ſeine Urbedeutung hat, ſo auch im τοῦ μυστηρίου τούτου. Es iſt die Rede von einer Offenbarung darüber, von welcher Art und Beſchaffenheit [1]) die Maſſe derjenigen Herrlichkeit [2]) ſei, die dieſer einſt verborgne Urplan Gottes in den Heidenvölkern hervorgerufen habe. Der Plan Gottes von der Beſeligung der geſammten Sünderwelt nicht durch äußern Ritualdienſt, ſondern durch den in der Liebe thätigen Glauben an Chriſtus, erzeugte nämlich in denjenigen Götzenverehrern, welche dieſen Plan wahrhaft kennen gelernt, Erkenntniß des Einen wahren Gottes (Theodoret paſſend: „τὰ ἔθνη ἐν σκότῳ καθήμενα τὸν τῆς θεογνωσίας ἐδέξατο πλοῦτον“), der göttlichen Vaterliebe und Gnade, Erkenntniß der Perſon und des Werkes Chriſti, Dankbarkeit gegen Gott und Chriſtum, Befolgung der durch Chriſtum geoffenbarten Gottesgebote, innern Frieden und eine Seligkeit, die hier beginnend, dort in der engern Gemeinſchaft mit Chriſto ihren Culminationspunct erreichen [3]) ſollte. Dieſer Specification zufolge war die Art und Beſchaffenheit dieſer Maſſe

1) Wir nehmen τί, das indirecte Interrogativum, in dem Sinne von quid, quale, ſ. VIII Röm. 27. Dagegen übertragen Vatabl., Heumann, Heinr. das τίς, was ſie leſen, mit quantus! Und die Fülle der herrlichen Segnungen des poſitiven Chriſtenthumes iſt in Wahrheit groß! Nur hätte Heum. zur Beſtätigung ſeiner Verſion nicht I Ephſ. 18 anführen ſollen, wo der Sinn ſchwankend iſt, noch weniger VIII Joh. Vogl. 53, wo τίνα σεαυτὸν ποιεῖς ganz gut bedeuten kann: Quem (= qualem) te ipsum facis? (man denke an das „ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστε“ in der Odyſſee γ, V. 71); eher läßt ſich anführen: VI Joh. 9 und XXVI Mtth. 15, wo τίς wahrſcheinlich quantus iſt. Inzwiſchen iſt die Bedeutung quid, quale ſo ſchicklich, daß wir nicht nöthig haben, zu der zweiten die Zuflucht zu nehmen.

2) Dieſe Deutung iſt genauer, als die des Chryſoſt.: gloria permagna, πολλὴ δόξα, wiewohl Bähr dem Chryſoſt. beipflichtet.

3) Flatt hat bei den fraglichen Worten des Apoſt. einzig lich an die künftige Herrlichkeit oder Seligkeit der Chriſten gedacht, den Sinn ſo angebend: „welche ausnehmend große Herrlichkeit die Heiden zu erwarten haben.“ Dieſe Deutung iſt zu beſchränkt, und um ſo weniger abſolutes Erforderniß, als δόξα im Neuen Teſt. auch auf dasjenige ſich bezieht, was in dem gegenwärtigen Leben befindlich iſt, ſ. II Hbr. 10; IV Mtth. 6.

eine geistige, überirdische! Die Doxa, welche den Heiden durch jenen Heilsplan zu Theil geworden war, muß desto mehr geschätzt und bewundert werden, wenn man in Erwägung zieht, in welchem traurigen Zustande die Heiden vor ihrer Bekehrung zu Christo gewesen sind, wie viele Ursache vorhanden gewesen, an ihnen von menschlichem Standpuncte aus zu verzweifeln. So sagt Chrysost.: „ὅρα γὰρ τοὺς λίθους προσεκύνουν καὶ τὴν γῆν, ἔμαθον (nämlich als Bekehrte) ὅτι καὶ οὐρανοῦ κ. ἡλίου ἀμείνους εἰσὶ, κ. ὁ κόσμος ἅπας αὐτοῖς δουλεύει. αἰχμαλωτοὶ κ. δεσμωταὶ ἦσαν τοῦ διαβόλου, ἀθρόον γεγόνασιν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς ἐπάνω, καὶ ἐπέταττον αὐτῷ καὶ ἐμάστιζον αὐτόν. — Οὐδὲ, τί ἐστι Θεὸς, εἰδότες, γεγόνασιν ἐξαίφνης καὶ σύνθρονοι τοῦ Θεοῦ.“ Es versteht sich aber von selbst, daß es τοῖς ἁγίοις τοῦ Θεοῦ oblag, die ihnen verliehene Kunde von der Qualität des Reichthumes der den Heiden mitgetheilten evangelischen Segensgüter, auch andern Christen zu communiciren, was Paulus wohl gethan haben dürfte, s. XIV Ap. Gsch. 27.

ὅς ἐστι ist lectio recepta. Der Glaube an die Aechtheit derselben wird durch das ὃ erschüttert, was nicht allein in den von Junker aufgeführten Hdschr. A F G, sondern auch in cod. 17, der Vulgt., Ital. und beim Hilar. angetroffen wird. Freilich stimmt Bähr dem Lambert. Bos bei welcher vom ὃ äußert, es sei „verae lectionis interpretamentum;“ doch diese Behauptung ist unerweislich. Ja ὃ im Verhältnisse zu dem später folgenden Χριστὸς möchte eine schwierigere Lesart sein, als ὅς. Indem ὃ ursprünglich im Texte stand, ist es wohl durch Librarien darum in ὅς verwandelt, weil sie vorher πλοῦτος als Masculinum faßten, und nachher Χριστὸς wahrnahmen. Fragen wir nach der Construction, so vereinigen Luther, Beza, Hunnius, Cornel. a Lap., Este, Calixt, Crell, Lange, Wolf, Bengel, Heinr., Rosenm., Junker, Flatt das ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν (wie sie noch lesen,) mit τοῦ μυστηρίου. Daher ist nach Flatt die Idee des Apostels: „welches (Mysterium) ist die Lehre von Christo[1]) (de Christo vgl. 2 Kor. 1, 19; 1 Kor. I, 17), als der Hoffnung

1) Auch Beausobre und Heumann (um von Heinr. und Rosenm. zu abstrahiren,) begreifen Χριστὸς von dieser Lehre, ohne daß der hier herrschende Zusammenhang irgend ein Befugniß dazu gäbe.

eurer Herrlichkeit;" nach Junker: „dieses Mysterium ist Christus, der Messias, = von ihm ging (und geht) dieses Mysterium aus nach dem göttlichen Rathschlusse, er sollte es den Menschen offenbar machen [1]), in ihm besteht dasselbe, auf ihn bezieht sich dies alles, weil er der Anfang (die Grundlage) und das Ende (Ziel, Zweck) dieser göttlichen unter euch (ἐν ὑμῖν) bewirkten Religionseinrichtung ist;" nach Cornel. a Lap. (und Kistemaker): „Quod (mysterium) circa Christum versatur, cujus objectum est Christus" [2]). Dagegen construirt Schmid das ὅς ἐστι Χριστὸς κ. τ. λ. mit τῆς δόξης (was an sich nicht unmöglich ist, weil die Relativpronomina sich in Absicht ihres Geschlechtes oft nach dem später gesetzten Substantive, das hier Χριστὸς ist, gestalten) [3]), und sagt: „quae gloria Christus est." Und sind nicht die durch jenes Mysterium mitgetheilten herrlichen Segnungen gewissermassen in Christo, in der Gemeinschaft mit Christo concentrirt? Indessen da in dem Satze τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν das πλοῦτος Hauptsubject ist, so ist am gerathensten, das ὅ ἐστι Χριστὸς auf πλοῦτος zu beziehen, was nicht unnatürlich ist: „Welcher Reichthum Christus ist" d. h. (nach einer Metonymie, zu welcher das Neue Testam. Analogien genug an die Hand gibt [4]), der Urheber dieser Fülle von herrlichen Segnungen, die in (und bei) den Heiden sich entdecken lassen, ist Christus [5]). Aber steht nicht

1) Falls die Worte: „er sollte — — offenbar machen" eine Exegese der vorhergehenden: „von ihm ging und geht dieses Mysterium aus" ꝛc. sein sollen: so sind diese vorausgehenden richtig. Sonst hat der himmlische Vater dieses μυστήριον ursprünglich gefaßt, II Col. 2.

2) Eben so Bähr: „dessen Inhalt Christus ist."

3) Vos erinnert geschickt an das bekannte: „Est locus in carcere, quod Tullianum appellatur." Man sehe noch das τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστὸς in III Glt. 16.

4) So ist in I Joh. Evgl. 4, 9 φῶς Bezeichnung des göttlichen λόγος in Jesu, sofern er für die Menschen Autor des Lichtes, Spender der Erkenntniß von den Θείοις ist: eine auch in dem φῶς τῶν ἐν σκότει des II Röm. 9 durchblickende Metonymie. So ist bei XI Joh. 25 Christus mit ζωὴ als Urheber des wahren, ewigen seligen Lebens bezeichnet, wie aus dem Vorhergehenden ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις (resurrectionis causa) erhellt.

5) Wenn Bähr gegen die von uns gewählte Beziehung bemerkt: πλοῦτος „vertrete dem Sinn nach nur die Stelle eines Adjectives", so ist diese Behauptung falsch.

dieſe Idee in Widerſpruch mit der oben erwähnten, daß jener Urplan Gottes dieſe Fülle erzeugt habe? Keineswegs! Denn wie das Chriſtenthum überhaupt nur in Verbindung mit der ihm inhärirenden Gotteskraft ſich wirkſam erweiſet (ſ. z. B. I Röm. 16), ſo konnte jener Urplan nur in Verbindung mit Chriſtus, mit dem Geiſte Chriſti, eine Fülle von Herrlichkeit den Heidenvölkern mittheilen. Selbſt die Erfahrung, die das gläubige Individuum an ſich macht, iſt ein Zeugniß dafür, daß Lehre als ſolche und Geiſt der Lehre in engem Connexe mit einander ſtehen.

ἐν ὑμῖν. Bahrdt läßt dieſe Worte, weil ſie ihm in Verbindung mit Χριστὸς vielleicht zu myſtiſch klangen, unüberſetzt. Was diejenigen Interpreten anbelangt, welche das ὅς ἐστι Χριστ. mit τοῦ μυστηρίου conſtruiren, ſo hat Flatt: „Chriſtus in Beziehung auf euch" oder „Chriſtus inwiefern er für euch die „Hoffnung der Herrlichkeit" iſt (d. i. Fundament dieſer Hoffnung); Junker: „unter euch"[1]), d. i. „auch zu euch kam dieſe Geheimlehre des Chriſtenthums durch Kundmachung derſelben, ſo daß Chriſtus unter euch iſt, wie unter den Juden;" Cornel. a Lap.: „Christus est — is, per quem futuram gloriam vitae aeternae speratis et exspectatis." An dieſen Deutungen iſt die Ausſtellung zu machen, daß ſie ſich von der Originalbedeutung des ἐν (in) ohne Noth entfernen, obſchon ſelbe in unſerm Contexte ſtatthaft iſt, und einen tiefen Gedanken darbeut: „Der Urheber jener Herrlichkeitsfülle iſt Chriſtus, der in euch iſt[2]), d. h. mit euch vereinigt iſt, und (wie es in III Ephſ. 17 ſchön heißt,) διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κατοικεῖ, mithin jene Herrlichkeitsmaſſe euch deſto leichter ſchon in dieſem Leben hat mittheilen können (ſ. I Col. 14). Calvin gut: „Addit: in vobis, quia nunc Christum possident, a quo nuper alieni erant, ut nihil supra." Chryſoſt. macht von den Worten des Paul. eine practiſche Application, die der polemiſchen

1) Ebenſo Pagnini, Piſcator, Heum., Zachariä, das exeg. Handb., der altenburg. Bibelcomm., Kiſtemaker, Bähr.

2) Eine von dem roſtocker Prof. Fecht angefertigte, zu Roſtock 1703 edirte Abhandlung de Christo in vobis, iſt mir nicht zu Händen gekommen. Wolf, der ſie in den curis allegirt, äußert, es habe Fecht den „abusum phrasees, inter fanaticos admodum frequentatum", entfernt, und freilich liegt ihr Mißbrauch der ſittlich verderbten Menſchennatur ſehr nahe.

Tendenz der Epistel nicht repugnirt: „εἰ — ἐν ὄρει ἐστε[1]), τί ἀγγέλους ζητεῖτε διδασκάλους τοῦ μυστηρίου παύονος — ὃ οὐδεὶς οἶδεν, ὃ ἐστι θαυμαστὸν, ὁ παρὰ τὴν κοινὴν προσδοκίαν.“

ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Obwar Luther, Hedinger übersetzen: „der da ist die Hoffnung“ ꝛc., so leuchtet doch von selber ein, daß sie sich darum Christum hier nicht als den ἐλπίζων vorgestellt haben. Vielmehr kann ἐλπὶς, indem es an Χριστὸς angeschlossen ist, vernünftiger Weise nur genommen werden de eo, qui spem dat, instillat: eine Deutung, die durch I Thssl. 2, 19, vorzüglich I Tmth. 1, 1 (wo ja τῆς ἐλπίδος ἡμῶν von Χριστοῦ Ἰησ. abhängt,) sattsam gerechtfertigt wird[2]). Τῆς δόξης begreifen Erasm., Menochius, Clarius, Wahrdt, das exegt. Handb. in der adjectivischen Bedeutung von ἔνδοξος. „Spes nostra celebris, quae nos non pudefaciat, — so lieset man bei Theophylact, — sit Christus!“ Und einige von Este citirte Gelehrte gehen als Grund, daß Christus die „spes gloriosa“ der Colosser ist, an: „tum quia in eo vobis gloriandum est, tum quia ab eo et per eum futuram gloriam exspectatis.“ Inzwischen auch an dieser Stelle ist kein rechtes Hinderniß vorhanden, den substantivischen Begriff der Partikel τῆς δόξης, nämlich gloria, salus, felicitas, zu bewahren. Das beigefügte ἡ ἐλπὶς zeigt hinlänglich, daß an eine zukünftige gloria gedacht werden muß, wie II Thssl. 2, 14; VIII Röm. 18 (wo μέλλουσα dabei steht); V, 2 (wo mit δόξης ein τοῦ Θεοῦ verbunden ist). Daher gestaltet sich die apostolische Idee: Der mit euch vereinte Christus hat euch die Hoffnung eingeflößt[3]),

---

1) Wenn der K. B. sagt: man müsse lernen, „ὅτι ὁ πάντων ἀνώτερος καὶ ὁ ἀγγέλων ἄρχων, καὶ τῶν ἄλλων ἁπασῶν δυνάμεων κρατῶν κατέβη κάτω, κ. ἄνθρωπος γέγονε, κ. μυρία ἔπαθε, κ. ἀνέστη:“ so liegen freilich diese christologischen Momente nicht in den apostolischen Worten κατὰ ῥητὸν; indessen bildeten sie mit die condicio sine qua non des Seins Christi in den Colossern, und sind insofern nicht ganz unpassend.

2) Wahl in sein. clav. s. v. ἐλπὶς faßt auch das ἡ ἐλπὶς Ἰσραὴλ in Act. XXVIII, 20 de auctore spei. Doch scheint uns, daß durch diese Phrase der Messias eher als derjenige, auf welchen die Hoffnung der Israeliten basirt sei, charakterisirt wird.

3) Um den ehemaligen Gegensatz der Col. gegen das Christliche mehr

daß ihr (natürlicher Weise als Christusgläubige I Röm. [1]) 16,) die (himmlische I Col. 5) Herrlichkeit in ihrer Vollendung (oder das absolute Heil) [2]) in einer bessern Welt (von Gott) empfangen werdet. Sehr richtig nennt Calv. das ein „admirabile Dei opus, quod in vasculis testaceis et fragilibus resideat spes coelestis gloriae.“ Und Bengel, bei welchem das Christenthum Saft und Kraft geworden war, bemerkt: „Christus in nobis par et laetissimum, sed multo laetius respectu eorum, quae revelabuntur c. III, 4, Ephes. I, 18.“

V. 23.

Ὅν. Balten und das exeget. Handb. deuten es vom Christenthume. Freilich findet sich in 1 Corinth. 9, 14 τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλειν. Allein hier steht ὅν augenscheinlich in Relation zu dem Χριστὸς des V. 27, welches Wort ziemlich nahe dem ὅν vorangeht. Ὅν mit „Christenthum“ zu übertragen, ist um so bedenklicher, als man, wenn man den Terminus „Christenthum“ im Munde führt, bisweilen die Lehrsätze der sogenannten religio naturalis von Gott, Tugend, Seelenunsterblichkeit, ohne weitere Bezugnahme auf die Person Christi, darunter versteht. Fassen wir daher hier (wie I Philpp. 15, 18, wo diserte verbis τὸν Χριστὸν κηρύσσειν, καταγγέλλειν steht,) den Gedanken so, daß Paulus Christum predige, und zwar (der Pericope von I Col. V. 13 ff zufolge,) als den Sohn Gottes, Welt-Schöpfer und Regierer, als das Oberhaupt der christlichen Gemeinde, aber auch (nach V. 26, 27, V. 20 ff) als denjenigen, der nach dem ehemals verborgenen Rathschlusse der väterlichen Gottheit den Heiden und Juden das ewige Heil habe verschaffen sollen, und die Menschheit durch sein Leiden und Sterben mit den himmlischen Dingen in neue Gemeinschaft gesetzt habe. Sagt doch Paulus in I Cor. 2, 2 selbst: οὐκ — ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν, κ. τοῦτον

---

ins Licht zu stellen, nennt sie Hannius nicht mit Unrecht: „ex rerum omnium desperatione revocatos.“

1) Hannius bemerkt nach ächt lutherischer Dogmatik: „beneficio meriti illius — apprehensi.“

2) Selbst bei der zuvorgenannten δόξα τοῦ μυστηρίου genossen die Col. einen Vorschmack von der herrlichen Seligkeit des Jenseits.

ἐσταυρωμένον. Calvin gut: „Hue — tendit, ut suum apostolatum ornet.“ Dieser Christus des Paul. hatte wohl den Moses, welchen die Theosophen Colossens in das Christenthum und die christliche Kirche einzuführen gedachten, zur Antithesis.

ἡμεῖς. Das exeget. Handb. bezieht dieses auf mehrere Lehrer, Junker namentlich auf Paul., Timotheus, Epaphras; Bengel verweiset auf V. 1, wo jene beiden angeführt sind. Indeß, daß wir solche paulinische Pluralformen allein von dem Heidenapostel deuten müssen, ist in der Isagoge §. XIV gezeigt worden. Hier ist dies pflichtgemäß, da V. 29 gelesen wird: κοπιῶ ἀγωνιζόμενος und ἐν ἐμοί.

καταγγέλλομεν. Theophyl.: „significanter — dixit denunciantes, a supernis (d. i. wahrscheinlich e coelo) ipsum deducentes.“ Hieraus, ingleichen aus dem ἄναθεν αὐτὸν φέροντες des Chrysost. ist ersichtlich, daß beide Väter die eigentliche Bedeutung des κατὰ deorsum [1]), welche die bloße Präposition auch im Neuen Test. zuweilen hat (s. VIII Luc. 33), premiren. Doch vermissen wir den streng philologischen Beweis, daß die mit ἀγγέλλειν componirte Präposition irgendwo bei den heil. Autoren die von den Vätern angeführte Specialbeziehung involvire. Stellen, als XVI Ap. Gsch. 21; XVII. 13; XIII, 8 beurkunden, daß καταγγέλλειν besage denuntiare, womit es von der Vulgata übersetzt ist. Dazu kommt, daß es vom Hesych. mit κηρύσσειν simpliciter erläutert ist. Wenn Michaelis, Heinr. u. a. behaupten, καταγγ. bezeichne ein öffentliches Verkündigen Christi: so sehen wir nicht ein, warum nicht zugleich der Begriff der Privatverkündigung desselben in dem Worte liegen soll, zumal da der Weltap. auch die letztere geübt (vgl. die Pastoralschreiben), und in XX Ap. Gsch. 20 ein ἀναγγεῖλαι — καὶ διδάξαι — δημοσίᾳ κ. κατ' οἴκους sich beigelegt hat.

νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον. Die Vulgt., Grot., Hammond geben das Particip mit „corripientes.“ Este äußert: „Erat — totum genus humanum in peccatis et ignorantia

---

1) Wir erinnern an das homerische, auf einen Gott sich beziehende Wort: „βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων,“ und an das josephische: „κατὰ τῶν κρημνῶν ἐῤῥίπτουν ἑαυτούς“ (s. de bell. judaic. I, 8, 5). Vgl. auch Casaubon. zu der allmelov. Ausgabe des Strabo S. 233.

daß ihr (natürlicher Weise als Christusg[illegible]m." Mit dieser Fas-
die (himmlische I Col. 5) Herrlichkeit [illegible]sammen, der hinzufügt:
das absolute Heil)[2]) in einer besser[illegible]nt, ut judaicorum magi-
werdet. Sehr richtig nennt C[illegible], — eos corrigebat aposto-
opus, quod in vasculis test[illegible]ετεῖν in einem gewissen Redezu-
caelestis gloriae." Und [illegible]ben; wie das hebr. נִסַּר nicht bloß
Saft und Kraft geworden [illegible]astigare, παιδεύειν, s. I Kön. 12,
per se laetissimum, se [illegible]. Aber in unserem Contexte erblicken
revelabuntur ꝛc. III, [illegible] zu dieser Exegese zwänge. Genau genom-
[illegible] ursprünglich „an das Herz legen," weil es
[illegible]τίθημι derivirt werden muß. Daraus fließt
[illegible] Ὄν. Be[illegible]onere; erläutert nicht Phavorin. das Verbum
Christenthume [illegible]? Jetzt nimmt Theophyl. νουθετεῖν von ei-
εὐαγγέλιον [illegible]ere de operibus," d. h. (um Dr. Bretschneiders
in Relation [illegible] zu gebrauchen,), einem „excitare ad virtutem." Das
nahe der [illegible] wirklich diese Relation in I Thssl. 5, 14: νουθε-
gen, i[illegible] ἀτάκτους. Möglich ist, daß Paul. in I Col. 28
„Chr[illegible] will: er muntere Jedermann zur Besserung seines Lebens-
gen [illegible], zur Sinnesänderung (μετάνοια, Buße) auf, und
li[illegible] dem Gebesserten (der durch die Heiligung seines Sinnes
[illegible] die wesentlichen Wahrheiten des Evangelii empfänglicher ge-
worden,) die christliche Lehre vor. Allein da in diesem Passus
von Christo (ὃν ἡμεῖς κατἀγγέλλ.) die Rede ist: so ist vor-
züglicher, νουθετοῦντες so zu fassen: Paul. ermahne jeden
Menschen (also arme und reiche, junge und alte, ungebildete und
gebildete, unbeschnittene und beschnittene, I Röm. 14, so oft der
Zeitpunct ein zum Ermahnen passender war,), Christum (die Mes-
sianität des gekreuzigten Nazareners,) anzuerkennen und zu be-
kennen (denn beides ist Bedingung des Seligkeitsgenusses). Chry-
sost. äußert im Geiste ächten Christenthumes: „διδάσκοντες καὶ
νουθετοῦντες[2]) οὐκ ἐπιτακτικῶς, οὐδὲ μετὰ ἀνάγκης[3]).
καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας, τὸ μὴ
τυραννικῶς προσάγεσθαι." Daß Paul. die liebevolle Parä-

1) s. das lexic. manual. s. v. νουθετεῖν.

2) Junker meint ohne allen Beweis, „beide Verba seien entweder synonym, oder" ꝛc.

3) In dem oben citirten josephischen Werke I, 24, 4 bildet ἀπειλεῖν das Antitheton des νουθετεῖν.

…raucht, bezeugen seine Schriften. In I Cor. 4, 14 setzt
… μου ἀγαπητὰ νουθετῶ, vgl. II Thss. 3, 15.
…τες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ. Nicht
…διδάσκειν mit νουθετεῖν (auch III Col. 16)
…ι selbst Classiker. Im Dio Chrysost. XXXIII,
…et man „τοῖς νουθετοῦσι κ. διδάσκουσι χάριν
…ίσει διδάσκοντες mit seinen Anderen ist ein schätz-
…rag zur Characteristik der Pastoral-Seelsorge des Apo-
…Πάντα ἄνθρωπον wird von der berühmten alcalischen
… nicht dargeboten[1]). Dafür läßt sich sagen, daß die Phrase
der aethiop., in der in Waltons Polyglottenbibel befindlichen
arab. Vers., Itl., beim Ambrst., Pelag., Sedul., in Da pr. m.,
E, F, G, 17, 39, 72 desiderirt wird (s. Wetstein ad h. l.)[2]).
Inzwischen steigt uns der Verdacht auf, daß Christen des Alter-
thumes, welche das πάντα ἄνθρωπον wegen des schon einmal
vorhergehenden πάντα ἄνθρωπον für unnöthig erachteten, jenes
willkührlich gestrichen haben, und daß aus diesem modus agendi
das Fehlen jener Phrase in Versionen, Codicb. und bei Vätern
sich erklärt. Allein nach unserm Dafürhalten ist sie keineswegs
unnöthig, weil sie in, Verbindung mit dem bereits einmal gesetz-
ten πάντα ἄνθρωπον der pauliniſchen Rede, eine δεινότης bei-
bringt, die mit dem heiligen Affecte, in welchem Paul. den dog-
matischen Theil dieses Sendschreibens angefertigt hat, sehr über-
einstimmt. Calvin treffend: „se doctorem facit omnium homi-
num, quo significat, nullum tanta sapientia praestare, qui
se eximere a suo magisterio debeat, ac si diceret: Constitu-
it me Deus in excelso loco publicum arcani sui prae-
conem, ut sine exceptione totus mundus ex me discat.“
Wir reserviren daher das zweite πάντα ἄνθρ. im Texte. Ἐν
πάσῃ σοφίᾳ in aller Weisheit, indem ich alle mögliche Lebens-
weisheit entwickele. Paul. lehrte (über Christum) dergestalt,

1) Daß Plancius das πάντα ἄνθρ. hinter διδάσκ. nicht liefert, ist, weil Plancius der alcal. Bibel fast ganz gefolgt ist, kein Wunder.

2) Heinr. (dem Junker folgt,) behauptet: „Probat — omissionem — Griesb.“ Aber der besonnene jenaer Critiker hat vor das πάντ. ἄνθρ. einen Gedankenstrich (—) setzen lassen, von welchem er pg. XCII der Prolegom. zu seiner Ausg. des N. Test. bemerkt: „Praefigitur vocabulis, quorum omissio minus est probabilis.“

Dei, ac praeterea de his corripiendum.“ Mit dieſer Faſſung trifft das „castigando“ Storrs zuſammen, der hinzufügt: „Qui honorem Christo derogabant, ut judaicorum magistrorum Laodicenses discipuli, — eos corrigebat apostolus.“ Allerdings kann νουθετεῖν in einem gewiſſen Redezuſammenhange dieſen Sinn haben, wie das hebr. יסר nicht bloß monere iſt, ſondern auch castigare, παιδεύειν, ſ. I Kön. 12, 11; XXIX Sprüchw. 17. Aber in unſerem Contexte erblicken wir keinen Grund, der zu dieſer Exegeſe zwänge. Genau genommen iſt νουθετεῖν urſprünglich „an das Herz legen,“ weil es von (ἐν) νῷ und τίθημι derivirt werden muß. Daraus fließt die Bedeutung monere; erläutert nicht Phavorin. das Verbum durch παραινεῖν? Jetzt nimmt Theophyl. νουθετεῖν von einem „admonere de operibus,“ d. h. (um Dr. Bretſchneiders Ausdruck[1]) zu gebrauchen,) einem „excitare ad virtutem.“ Das Verbum hat wirklich dieſe Relation in I Thſſl. 5, 14: νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους. Möglich iſt, daß Paul. in I Col. 28 ſagen will: er muntere Jedermann zur Beſſerung ſeines Lebenswandels, zur Sinnesänderung (μετάνοια, Buße) auf, und trage dem Gebeſſerten (der durch die Heiligung ſeines Sinnes für die weſentlichen Wahrheiten des Evangelii empfänglicher geworden,) die chriſtliche Lehre vor. Allein da in dieſem Paſſus von Chriſto (ὃν ἡμεῖς καταγγέλλ.) die Rede iſt: ſo iſt vorzüglicher, νουθετοῦντες ſo zu faſſen: Paul. ermahne jeden Menſchen (alſo arme und reiche, junge und alte, ungebildete und gebildete, unbeſchnittene und beſchnittene, I Röm. 14, ſo oft der Zeitpunct ein zum Ermahnen paſſender war,), Chriſtum (die Meſſianität des gekreuzigten Nazareners,) anzuerkennen und zu bekennen (denn beides iſt Bedingung des Seligkeitsgenuſſes). Chryſoſt. äußert im Geiſte ächten Chriſtenthumes: „διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες[2]) οὐκ ἐπιτιμητικῶς, οὐδὲ μετὰ ἀνάγκης[3]). καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας, τὸ μὴ τυραννικῶς προσάγεσθαι.“ Daß Paul. die liebevolle Para-

1) ſ. das lexic. manual. s. v. νουθετεῖν.

2) Junker meint ohne allen Beweis, „beide Verba ſeien entweder ſynonym, oder“ ꝛc.

3) In dem oben citirten joſephiſchen Werke I, 24, 4 bildet ἀπειλεῖν das Antitheton des νουθετεῖν.

neste gebraucht, bezeugen seine Schriften. In I Cor. 4, 14 setzt er ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ, vgl. II Thssl. 3, 15.

διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ. Nicht bloß Paul. stellt διδάσκειν mit νουθετεῖν (auch III Col. 16) zusammen, sondern selbst Classiker. Im Dio Chrysost. XXXIII, S. 369, C lieset man „τοῖς νουθετοῦσι κ. διδάσκουσι χάριν εἰδώς." Unser διδάσκοντες mit seinen Anneren ist ein schätzbarer Beitrag zur Characteristik der Pastoral-Seelsorge des Apostels. Πάντα ἄνθρωπον wird von der berühmten alcalischen Bibel nicht dargeboten [1]). Dafür läßt sich sagen, daß die Phrase in der aethiop., in der in Waltons Polyglottenbibel befindlichen arab. Vers., Itl., beim Ambrst., Pelag., Sedul., in Da pr. m., E, F, G, 17, 39, 72 desiderirt wird (s. Wetstein ad h. l.) [2]). Inzwischen steigt uns der Verdacht auf, daß Christen des Alterthumes, welche das πάντα ἄνθρωπον wegen des schon einmal vorhergehenden πάντα ἄνθρωπον für unnöthig erachteten, jenes willkührlich gestrichen haben, und daß aus diesem modus agendi das Fehlen jener Phrase in Versionen, Codicb. und bei Vätern sich erklärt. Allein nach unserm Dafürhalten ist sie keineswegs unnöthig, weil sie in, Verbindung mit dem bereits einmal gesetzten πάντα ἄνθρωπον der paulinischen Rede, eine δεινότης beibringt, die mit dem heiligen Affecte, in welchem Paul. den dogmatischen Theil dieses Sendschreibens angefertigt hat, sehr übereinstimmt. Calvin treffend: „se doctorem facit omnium hominum, quo significat, nullum tanta sapientia praestare, qui se eximere a suo magisterio debeat, ac si diceret: Constituit me Deus in excelso loco publicum arcani sui praeconem, ut sine exceptione totus mundus ex me discat." Wir reserviren daher das zweite πάντα ἄνθρ. im Texte. Ἐν πάσῃ σοφίᾳ in aller Weisheit, indem ich alle mögliche Lebensweisheit entwickele. Paul. lehrte (über Christum) dergestalt,

1) Daß Plancinus das πάντα ἄνθρ. hinter διδάσκ. nicht liefert, ist, weil Plancinus der alcal. Bibel fast ganz gefolgt ist, kein Wunder.

2) Heinr. (dem Junker folgt,) behauptet: „Probat — omissionem — Griesb." Aber der besonnene jenaer Critiker hat vor das πάντ. ἄνθρ. einen Gedankenstrich (—) setzen lassen, von welchem er pg. XCII der Prolegom. zu seiner Ausg. des N. Test. bemerkt: „Praefigitur vocabulis quorum omissio minus est probabilis."

daß er stets auf das Receptionsvermögen des Hörers Rücksicht nahm, gerade dasjenige Christologische, was für die Gesinnungsstände des Hörers ersprießlich war, hervorhob [1]) u. s. w. Daß ἐν einen Sinn zuweilen hat, der mit der Bedeutung des cum zusammengrenzt, erhellt aus XV Röm. 29; IX Hbr. 25, und daß Paulus in der That den Heiden ein Heide, für die Juden ein Jude insoweit geworden ist, als dies ohne Verletzung seines christlichen Gewissens geschehen konnte, ist bekannt. Theophyl. sehr wahr: „Talia (i. e. dogmata Christiana) ponere docere, omni sapientia opus habet, tumea, quae est e Scriptura, tum ea, quae sumitur a ratione atque argumentis, et ea, quae discitur ab ipsis Graecis, perinde ac Athenienses instituebat ab ara.“ Der K. V. hat XVII Ap. Gsch. 23 mit Recht vor Augen. Demnach haben wir das ἐν πάσῃ σοφίᾳ formell gefaßt; materiell begriffs dagegen Calvin [2]), sagend: „in omni sapientia perinde valet ac si idem assereret suam doctrinam, quae hominem ad solidam sapientiam et cui nihil desit, perducat.“ Bolten, der ältere: Vollkommn.: „in allen Religionserkenntnissen.“ Allein hätte der Ap. die (in sich wahrhaft weise) christliche Doctrin als dasjenige, was er lehre, darstellen gewollt, so würde er zweifelsohne σοφίαν haben schreiben lassen, wie beim Joh. XIV Ev. 26 gelesen wird: ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα, vgl. XXII Matth. 26. Daß Christus Objekt der apostolischen Lehre sei, mußte dem Hörer aus dem vorhergehenden ὃν klar sein.

ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον κ. τ. λ. Hinsichtlich der Bedeutung des παρίστημι vgl., was zum V. 22 bemerkt ist. Τέλειος [3]) ist, weil es mit τέλος (finis) zusammenhängt, vollendet, nicht bloß in physischer, sondern auch in psychischer Rücksicht. Aus I Cor. 2, 6; 13, 10; 14, 20 (wo τοῖς φρεσὶ i. e. ratione mentis, mit τέλειοι verbunden ist), IV

1) F, G liefern bei σοφίᾳ ein πνευματικῇ, als Glossem! Indessen war des Apostels Weisheit wirklich eine geistliche.

2) Vielleicht auch der Ambrosiast., bei dem sich dies findet: „Hanc dicit veram esse sapientiam, quae est in disciplina dominica, quam agnoscitur Christus.“

3) Die class. IV der bibliotheca Bremensis enthält eine Abhandlung De τοῖς τελείοις ad illustranda varia Novi Test. loca von dem Pastor Herrm. Reiners.

Ephs. 13; III Philipp. 15 ist abzunehmen, daß Paul. jenes Adjectiv vornämlich auf das intellectuelle Seelenvermögen des Bekenners Jesu bezieht. Diese Ansicht wird dadurch begründeter, daß der apostol. Autor des Br. an die Hebr., welcher Vieles dem Paul. Analoge hat, den Begriff der τέλειοι, welchen er die στερεὰ τροφὴ (d. h. ohne Metapher, die relativ schwer zu verstehenden Wahrheiten des Evangelii,) zueignet, folgendermassen faßt: οἱ διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Sonach hatte Paul. bei seinem καταγγέλλειν, νουθετεῖν, διδάσκειν die Tendenz (ἵνα), jeden Menschen darzustellen, d. i. zu bilden [1]) zu einem solchen, der in der Erkenntniß Christi vollkommen sei. Es versteht sich, daß hier an keine absolut vollkommne Christuserkenntniß zu denken ist (denn das absolut Vollkommene ist nur in Gott, ist Gott selbst); sondern an eine solche Vollkommenheit der christlichen Erkenntniß, wie sie der anitzt beschränkte Menschengeist auf Erden haben kann, d. h. an eine relative. — Dagegen nehmen Andere das τέλειον in Beziehung auf das Willensvermögen und das Leben. So Heum. von dem „Rechtschaffenen, der so ist, wie er sein soll," und Hammond exponirt: „Eum (i. e. Deum) colant (sc. gentiles et Judaei ad Deum adducti) sanctimonia morum!" Ja Storr begreift die Partikel von den „perfecte beatis." Nun ist richtig, daß, sobald die Exhortation und die Unterweisung des Paulus Personen jeglichen Standes, jeglicher Bildungsstufen ꝛc. zu Individuen, die in christlicher Einsicht möglichst vollkommen sind, gestaltet hat, — daß diese Individuen durch ihre christliche Einsicht zu einem heiligen, gottgeweihten Wandel bewogen, und auf diese Weise in ihrem Innern eines hohen Grades von Seligkeit theilhaftig werden. Allein, daß das, was Folge der christlichen Erkenntniß ist, den

1) Junker exponirt hingegen: „um euch durch die Lehre Jesu ohne Flecken und Tadel, wie ein heiliges Opfer, Gott darzubringen." Außer Junker haben Reiners, Peirce, Heinr., Bähr diesen Nebenbegriff hier urgirt. Doch sollte παραστῆσαι nach apostol. Sinne vom Darstellen eines Opfers genommen werden: so würde Paulus τῷ Θεῷ beigefügt haben, wie in XII Röm. 1; II Tim. 2, 15. Wenn Bähr äußert: „Man kann — nach II Tim. 2, 15 τῷ Θεῷ ergänzen" so ist zu erwidern, daß diese Ergänzung hier Sache der Willkühr ist.

ſubſtantiellen Inhalt des τέλειον h. l. ausmache, iſt damit keineswegs erwieſen. Wenigſtens iſt dieſe Faſſung des τέλειον nicht nothwendig! — Hinter der Partikel ἐν Χριστῷ liefert die koppeſche Edition des N. Teſt. Ἰησοῦ. Doch da Ἰησοῦ in der Ital., beim Ambrſt., in A, B, C, D, E, F, G, 17, 18, 23, 44 nicht gefunden wird: ſo dürfte die Aechtheit des Ἰησοῦ ſehr zweifelhaft ſein! Es darf um ſo eher aus dem Texte entfernt werden, als auch in V. 27 bloß Χριστὸς erwähnt iſt. Schon aus unſrer Interpretation des τέλειον iſt evident, daß wir ἐν Χριστῷ dem τέλειον eng anſchließen! Bähr exegeſirt: „durch die Verbindung mit Chriſtus.“ Aber es iſt kein triftiger Grund da, die eigentliche Bedeutung des ἐν aufzuopfern: „vollkommen in Chriſto,“ in dem Wiſſen um ſeine Perſon, ſeine Thaten und Leiden u. ſ. w. Calvin gut: „repetit — in Christo, ne quid scire praeter unum Christum velint.“ Wollte man ἐν Χριστῷ dem παραστήσωμ. anſchließen, ſo würde der Gedanke ſein: Paul. beabſichtige, jedermann in der Vereinigung mit Chriſto, unterſtützt von den Gnadenkräften des Oberhauptes der Kirche hinzuſtellen als einen in intellectueller Hinſicht Vollendeten! Sagt nicht der Herr nach I Cor. 12, 8 zu Paul.: ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου? und nennt nicht Paul. ſich und den Apollo Θεοῦ συνεργούς (ibid. Cap. 3, 9)? Inzwiſchen weil der Apoſtel ἐν Χριστῷ unmittelbar mit τέλειος verbunden hat, ſo iſt es beſſer, ſich für die erſtere Conſtruction zu erklären.

V. 29.

Für denjenigen, der die zweite Relation des ἐν Χριστῷ in V. 28 feſthält, enthält V. 29 in ſeiner zweiten Hälfte eine Epexegeſe des ἐν Χριστῷ. Für uns, die wir uns zu der erſten Relation des ἐν Χρ. bekennen, bietet auch die zweite Hälfte einen neuen Gedanken dar.

εἰς ὅ. Vulgt. „in quo,“ Hedinger: „Daran.“ Falſch, da nicht ἐν ᾧ ſteht! Richtig iſt: in quod. Junker führt zwei Beziehungen der Partikel an: „die chriſtliche Lehre zu verbreiten (Chriſtum zu predigen), oder: ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ.“ Die letztere Beziehung iſt die rechte, weil dem εἰς ὅ die Worte ἵνα — ἐν Χριστῷ immediate vorausgehn.

καὶ lassen Erasm., Michael., Heinr., Kistemaker unübersetzt, als sei es Pleonasmus. Wir schämen uns nicht, einzugestehn, daß in dem Buche aller Bücher, welches die heil. Schrift in sich schließt, jedes Wörtchen für uns von Wichtigkeit ist. Καὶ ist etiam, wie in IV Phlpp. 9, 10; I Corth. 13, 12; 7, 29, wenn man es nicht etwa mit „sogar" übertragen will, s. I Cor. 4, 5; V Joh. Evgl. 27.

„κοπιῶ (bemerkt Croll treffend,) aliquid amplius significat, quam superiora, quod declarare etiam videtur vox sequens ἀγωνιζόμενος." Rosenm. gibt es zu unbestimmt mit laboro; es besagt wohl in unserm Nexus urgeo aliquid, s. I Timth. 4, 10. Paul. stellt es in II Phlpp. 16 ausdrücklich mit τρέχω zusammen. Ἀγωνίζεσθαι wird (vgl. I Cor. 9, 25) ursprünglich von dem Hellenen gebraucht, der mit dem Diskus, dem Schwerte und auf die sonst bekannten Arten mitkämpfte, sobald das Volk, dem er angehörte, seine öffentlichen Spiele feierte, und der in diesem Mitkampfe seine physischen Kräfte anstrengte. Daher kann ἀγωνίζεσθαι, analog dem classischen pugnare [1]), bedeuten: sich anstrengen, omnes nervos intendere, nicht nur hier, sondern auch in dem Ausspruche Jesu: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας. So arbeitete denn der Ap. auf den großen Zweck, jedweden zu einem in der Erkenntniß Christi Vollendeten zu machen, hin, d. h. er verfolgte dieses Ziel, indem er gleich einem hellenischen Wettkämpfer sich anstrengte („μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς," bemerkt Chrysost. passend). Chrysost. irrt, sofern er bei des Apostels fraglichen Worten an ein bloßes Nachtwachen denkt („εἰ ἐγὼ ὑπὲρ τῶν ὑμετέρων ἀγαθῶν οὕτως ἀγρυπνῶ, πολλῷ μᾶλλον ὑμεῖς ὀφείλετε"); denn konnte nicht Paul. auch auf andere Weisen, z. B. durch Enthaltsamkeit, dürftige Lebensfristung sich anstrengen? Die Anstrengung des Paul. war um so weniger ein bloß somatisches, als das σῶμα und die ψυχὴ in engem Connexe mit einander stehen, und als dasjenige, was das σῶμα betrifft, die ψυχὴ mit afficirt. Dagegen fassen mehrere das ἀγωνίζεσθαι von einem certamen (Kämpfen) des Paul. mit „allen Irrthümern und Vorurtheilen gegen den Glauben" (so sagt Michael. in der Paraphrase,), „con-

1) Vgl. Ciceros Episteln an die sogen. diversos: 7, 32.

liche Reichthum"; oder zu dem τοῦ μυστηρίου so hat der altenburger Bibelcommentar: „ein Geheimniß, das höchst erhaben ist," und Junker: „die herrliche Geheimnißerkenntniß" (der Christusreligion).[1]). Allein es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, das substantivische Moment des τῆς δόξης preiszugeben, und dem Apostel „eine hebr. Construct."[2]) aufzubürden. Kein Wunder also, daß andere Gelehrte die substantivische Beziehung reserviren, obschon sie in der Bestimmung ihres materiellen Sinnes differiren. Hammond sagt in der Paraphrase: „Deus — insignem suam misericordiam tam diu occultam patefieri voluit atque exhiberi gentibus," während Gomarus nicht nur der „gloriosa misericordia" gedenkt, sondern auch der „potentia et sapientia Dei, quam exerat in vocatione gentium" (um das, was Gomar. dieser Deutung des τῆς δόξης sonst beifügt, für jetzt zu übergehn). Zum Vortheile der hammondschen Exegese kann bemerkt werden, daß Paulus in II Ephs. 7 von einem ὑπερβάλλων πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ (= τοῦ Θεοῦ) spricht (vgl. I, 7), und in II Röm. 4 mit dem πλοῦτος die Phrase χρηστότητος αὐτοῦ concatenirt. Zum Besten der gomarischen aber, daß die δόξα τοῦ Θεοῦ (Evgl. Joh. XI, 4, 41), die Herrlichkeit Gottes, aus den andern Eigenschaften Gottes resultirt oder in selbigen besteht[3]). Indessen selbst in diesen Expositionen brauchen wir nicht zu acquiesciren; denn es gibt eine dritte, im neutestament. Sprachgebrauche sehr begründete, und uns zumeist ansprechende, nach welcher die Partikel τῆς δόξης (mit Beibehaltung des substant. Momentes) bezeichnet: den splendor internus der wahren Christusjünger, das mit moralischer Würde gepaarte Christenglück, das Heil derselben, welches, weil es in der Verbindung des innern Menschen mit Gott enthalten ist, ehrenvoll ist, vgl. II Hbr. Br. 10; I Cor. 2, 7; II Cor. 4, 17; II Tmth. 2, 10. Hinsichtlich des Nächstfolgenden ist anzumerken, daß sowohl der Ambrst. und die Ital., als

1) Vgl. Wahrdts Uebersetzung von I Col. 27.

2) Worte Junkers! Er citirt noch IX Röm. 23; aber daß dort ein hebräischer Idiotismus Statt habe, ist nicht ausgemacht.

3) Sehr angemessen definirt Reinhard S. 132 seiner dogmat. Vorlesungen die gloria Dei (interna) durch: „complexus omnium perfectionum, quae sunt in infinita Dei natura."

auch F, G ſtatt des τούτου ein τοῦ Θεοῦ leſen, welches vermuthlich das Interpretament eines Leſers iſt, aus II Col. 2, wo Paul. ſelbſt τοῦ Θεοῦ hat, entlehnt. Wie in den Worten des Herrn εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου (XXV Mtth. 34) der Genitiv ſeine Urbedeutung hat, ſo auch im τοῦ μυστηρίου τούτου. Es iſt die Rede von einer Offenbarung darüber, von welcher Art und Beſchaffenheit [1]) die Maſſe derjenigen Herrlichkeit [2]) ſei, die dieſer einſt verborgne Urplan Gottes in den Heidenvölkern hervorgerufen habe. Der Plan Gottes von der Beſeligung der geſammten Sünderwelt nicht durch äußern Ritualdienſt, ſondern durch den in der Liebe thätigen Glauben an Chriſtus, erzeugte nämlich in denjenigen Götzenverehrern, welche dieſen Plan wahrhaft kennen gelernt, Erkenntniß des Einen wahren Gottes (Theodoret paſſend: „τὰ ὄντως ἐν σκότῳ καθήμενα τὸν τῆς θεογνωσίας ἐδέξατο πλοῦτον“), der göttlichen Vaterliebe und Gnade, Erkenntniß der Perſon und des Werkes Chriſti, Dankbarkeit gegen Gott und Chriſtum, Befolgung der durch Chriſtum geoffenbarten Gottesgebote, inneren Frieden und eine Seligkeit, die hier beginnend, dort in der engeren Gemeinſchaft mit Chriſto ihren Culminationspunct erreichen [3]) ſollte. Dieſer Specification zufolge war die Art und Beſchaffenheit dieſer Maſſe

---

1) Wir nehmen τί, das indirecte Interrogativum, in dem Sinne von quid, quale, ſ. VIII Rom. 27. Dagegen übertragen Vatabl., Heumann, Heinr. das τίς, was ſie leſen, mit quantus! Und die Fülle der herrlichen Segnungen des poſitiven Chriſtenthumes iſt in Wahrheit groß! Nur hätte Heum. zur Beſtätigung ſeiner Verſion nicht I Ephſ. 18 anführen ſollen, wo der Sinn ſchwankend iſt, noch weniger VIII Joh. Evgl. 53, wo τίνα σεαυτὸν ποιεῖς ganz gut bedeuten kann: Quem (= qualem) te ipsum facis? (man denke an das „ὦ ξεῖνοι, τίνες ἔστε“ in der Odyſſee γ, V. 71); eher läßt ſich anführen: VI Joh. 9 und XXVI Mtth. 15, wo τίς wahrſcheinlich quantus iſt. Inzwiſchen iſt die Bedeutung quid, quale ſo ſchicklich, daß wir nicht nöthig haben, zu der zweiten die Zuflucht zu nehmen.

2) Dieſe Deutung iſt genauer, als die des Chryſoſt.: gloria permagna, πολλὴ δόξα, wiewohl Bähr dem Chryſoſt. beipflichtet.

3) Statt hat bei den fraglichen Worten des Apoſt. einzig lich an die künftige Herrlichkeit oder Seligkeit der Chriſten gedacht, den Sinn ſo angebend: „welche ausnehmend große Herrlichkeit die Heiden zu erwarten haben.“ Dieſe Deutung iſt zu beſchränkt, und um ſo weniger abſolutes Erforderniß, als δόξα im Neuen Teſt. auch auf dasjenige ſich bezieht, was in dem gegenwärtigen Leben befindlich iſt, ſ. II Hbr. 10; IV Mtth. 8.

eine geiſtige, überirdiſche! Die Dora, welche den Heiden durch jenen Heilsplan zu Theil geworden war, muß deſto mehr geſchätzt und bewundert werden, wenn man in Erwägung zieht, in welchem traurigen Zuſtande die Heiden vor ihrer Bekehrung zu Chriſto geweſen ſind, wie viele Urſache vorhanden geweſen, an ihnen von menſchlichem Standpuncte aus zu verzweifeln. So ſagt Chryſoſt.: „ὅρα γὰρ τοὺς λίθους προσκυνοῦντας καὶ τὴν γῆν, ἔμαθον (nämlich als Bekehrte) ὅτι καὶ οὐρανοῦ κ. ἡλίου ἀμείνους εἰσὶ, κ. ὁ κόσμος ἅπας αὐτοῖς δουλεύει. αἰχμαλωτοὶ κ. δεσμῶται ἦσαν τοῦ διαβόλου, ἀδρόον γεγόνασιν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς ἐπάνω, καὶ ἐπέταττεν αὐτῷ καὶ ἐμάστιζεν αὐτόν. — Οὐδὲ, τί ἐστι Θεὸς, εἰδότες, γεγόνασιν ἐξαίφνης καὶ σύνθρονοι τοῦ Θεοῦ.“ Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß es τοῖς ἁγίοις τοῦ Θεοῦ oblag, die ihnen verliehene Kunde von der Qualität des Reichthumes der den Heiden mitgetheilten evangeliſchen Segensgüter, auch andern Chriſten zu communiciren, was Paulus wohl gethan haben dürfte, ſ. XIV Ap. Geſch. 27.

ὅς ἐστι iſt lectio recepta. Der Glaube an die Aechtheit derſelben wird durch das ὃ erſchüttert, was nicht allein in den von Junker aufgeführten Hdſchr. A F G, ſondern auch in cod. 17, der Vulgt., Ital. und beim Hilar. angetroffen wird. Freilich ſtimmt Bähr dem Lambert. Bos bei welcher vom ὃ äußert, es ſei „verae lectionis interpretamentum;“ doch dieſe Behauptung iſt unerweislich. Ja ὅ im Verhältniſſe zu dem ſpäter folgenden Χριστὸς möchte eine ſchwierigere Lesart ſein, als ὅς. Indem ὃ urſprünglich im Texte ſtand, iſt es wohl durch Librarien darum in ὅς verwandelt, weil ſie vorher πλοῦτος als Maſculinum faßten, und nachher Χριστὸς wahrnahmen. Fragen wir nach der Conſtruction, ſo vereinigen Luther, Beza, Hunnius, Cornel. a Lap., Eſte, Calixt, Crell, Lange, Wolf, Bengel, Heinr., Roſenm., Junker, Flatt das ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν (wie ſie noch leſen,) mit τοῦ μυστηρίου. Daher iſt nach Flatt die Idee des Apoſtels: „welches (Myſterium) iſt die Lehre von Chriſto[1]) (de Christo vgl. 2 Kor. 1, 19; 1 Kor. I, 17), als der Hoffnung

1) Auch Beaufobre und Heumann (um von Heinr. und Roſenm. zu abſtrahiren,) begreifen Χριστὸς von dieſer Lehre, ohne daß der hier herrſchende Zuſammenhang irgend ein Befugniß dazu gäbe.

eurer Herrlichkeit;" nach Junker: „dieses Mysterium ist Christus, der Messias, = von ihm ging (und geht) dieses Mysterium aus nach dem göttlichen Rathschlusse, er sollte es den Menschen offenbar machen [1]), in ihm besteht dasselbe, auf ihn bezieht sich dies alles, weil er der Anfang (die Grundlage) und das Ende (Ziel, Zweck) dieser göttlichen unter euch (ἐν ὑμῖν) bewirkten Religionseinrichtung ist;" nach Cornel. a Lap. (und Kistemaker): „Quod (mysterium) circa Christum versatur, cujus objectum est Christus" [2]). Dagegen construirt Schmid das ὅς ἐστι Χριστ. κ. τ. λ. mit τῆς δόξης (was an sich nicht unmöglich ist, weil die Relativpronomina sich in Absicht ihres Geschlechts oft nach dem später gesetzten Substantive, das hier Χριστὸς ist, gestalten) [3]), und sagt: „quae gloria Christus est." Und sind nicht die durch jenes Mysterium mitgetheilten herrlichen Segnungen gewissermassen in Christo, in der Gemeinschaft mit Christo concentrirt? Indessen da in dem Satze τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν das πλοῦτος Hauptsubject ist, so ist am gerathensten, das ὅ ἐστι Χριστὸς auf πλοῦτος zu beziehen, was nicht unnatürlich ist: „Welcher Reichthum Christus ist" d. h. (nach einer Metonymie, zu welcher das Neue Testam. Analogien genug an die Hand gibt [4]), der Urheber dieser Fülle von herrlichen Segnungen, die in (und bei) den Heiden sich entdecken lassen, ist Christus [5]). Aber steht nicht

1) Falls die Worte: „er sollte — — offenbar machen" eine Exegese der vorhergehenden: „von ihm ging und geht dieses Mysterium aus" ꝛc. sein sollen: so sind diese vorausgehenden richtig. Sonst hat der himmlische Vater dieses μυστήριον ursprünglich gefaßt, II Col. 2.

2) Eben so Bähr: „dessen Inhalt Christus ist."

3) Vos erinnert geschickt an das bekannte: „Est locus in cancere, quod Tullianum appellatur." Man sehe noch das τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστὸς in III Glt. 16.

4) So ist in I Joh. Evgl. 4, 9 φῶς Bezeichnung des göttlichen λόγος in Jesu, sofern er für die Menschen Autor des Lichtes, Spender der Erkenntniß von den θεῖοις ist: eine auch in dem φῶς τῶν ἐν σκότει des II Röm. 9 durchblickende Metonymie. So ist bei XI Joh. 25 Christus mit ζωὴ als Urheber des wahren, ewigen seligen Lebens bezeichnet, wie aus dem Vorhergehenden ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις (resurrectionis causa) erhellt.

5) Wenn Bähr gegen die von uns gewählte Beziehung bemerkt: πλοῦτος „vertrete dem Sinn nach nur die Stelle eines Adjectives", so ist diese Behauptung falsch.

dieſe Idee in Widerſpruch mit der oben erwähnten, daß jener Urplan Gottes dieſe Fülle erzeugt habe? Keineswegs! Denn wie das Chriſtenthum überhaupt nur in Verbindung mit der ihm inhärirenden Gotteskraft ſich wirkſam erweiſet (ſ. z. B. I Röm. 16), ſo konnte jener Urplan nur in Verbindung mit Chriſtus, mit dem Geiſte Chriſti, eine Fülle von Herrlichkeit den Heidenvölkern mittheilen. Selbſt die Erfahrung, die das gläubige Individuum an ſich macht, iſt ein Zeugniß dafür, daß Lehre als ſolche und Geiſt der Lehre in engem Connexe mit einander ſtehen.

ἐν ὑμῖν. Bahrdt läßt dieſe Worte, weil ſie ihm in Verbindung mit Χριστὸς vielleicht zu myſtiſch klangen, unüberſetzt. Was diejenigen Interpreten anbelangt, welche das ὅς ἐστι Χριστ. mit τοῦ μυστηρίου conſtruiren, ſo hat Flatt: „Chriſtus in Beziehung auf euch" oder „Chriſtus inwiefern er für euch die „Hoffnung der Herrlichkeit" iſt (d. i. Fundament dieſer Hoffnung); Junker: „unter euch"[1]), d. i. „auch zu euch kam dieſe Geheimlehre des Chriſtenthums durch Kundmachung derſelben, ſo daß Chriſtus unter euch iſt, wie unter den Juden;" Cornel. a Lap.: „Christus est — is, per quem futuram gloriam vitae aeternae speratis et exspectatis." An dieſen Deutungen iſt die Ausſtellung zu machen, daß ſie ſich von der Originalbedeutung des ἐν (in) ohne Noth entfernen, obſchon ſelbe in unſerm Contexte ſtatthaft iſt, und einen tiefen Gedanken darbeut: „Der Urheber jener Herrlichkeitsfülle iſt Chriſtus, der in euch iſt[2]), d. h. mit euch vereinigt iſt, und (wie es in III Ephſ. 17 ſchön heißt,) διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κατοικεῖ, mithin jene Herrlichkeitsmaſſe euch deſto leichter ſchon in dieſem Leben hat mittheilen können (ſ. I Col. 14). Calvin gut: „Addit: in vobis, quia nunc Christum possident, a quo nuper alieni erant, ut nihil supra." Chryſoſt. macht von den Worten des Paul. eine practiſche Application, die der polemiſchen

1) Ebenſo Pagnini, Piſcator, Heum., Zachariä, das exeg. Handb., der altenburg. Bibelcomm., Kiſtemaker, Bähr.

2) Eine von dem roſtocker Prof. Fecht angefertigte, zu Roſtock 1705 edirte Abhandlung de Christo in vobis, iſt mir nicht zu Händen gekommen. Wolf, der ſie in den curis allegirt, äußert, es habe Fecht den „abusum phraseos, inter fanaticos admodum frequentatum", entfernt, und freilich liegt ihr Mißbrauch der ſittlich verderbten Menſchennatur ſehr nahe.

Tendenz der Epistel nicht repugnirt: „εἰ — ἐν ὑμῖν ἐστι[1]); τί ἀγγέλους ζητεῖτε διδασκάλους τοῦ μυστηρίου τούτου; — ὃ οὐδεὶς οἶδεν, ὅ ἐστι θαυμαστὸν, ὁ παρὰ τὴν κοινὴν προσδοκίαν."

ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Obzwar Luther, Hedinger übersetzen: „der da ist die Hoffnung" ꝛc., so leuchtet doch von selber ein, daß sie sich darum Christum hier nicht als den ἐλπίζων vorgestellt haben. Vielmehr kann ἐλπὶς, indem es an Χριστὸς angeschlossen ist, vernünftiger Weise nur genommen werden de eo, qui spem dat, instillat: eine Deutung, die durch I Thssl. 2, 19, vorzüglich I Tmth. 1, 1 (wo ja τῆς ἐλπίδος ἡμῶν von Χριστοῦ Ἰησ. abhängt,) sattsam gerechtfertigt wird[2]). Τῆς δόξης begreifen Erasm., Menochius, Clarius, Bahrdt, das exegt. Handb. in der adjectivischen Bedeutung von ἔνδοξος. „Spes nostra celebris, quae nos non pudefaciat, — so lieset man bei Theophylact, — sit Christus!" Und einige von Este citirte Gelehrte geben als Grund, daß Christus die „spes gloriosa" der Colosser ist, an: „tum quia in eo vobis gloriandum est, tum quia ab eo et per eum futuram gloriam exspectatis." Inzwischen auch an dieser Stelle ist kein rechtes Hinderniß vorhanden, den substantivischen Begriff der Partikel τῆς δόξης, nämlich gloria, salus, felicitas, zu bewahren. Das beigefügte ἡ ἐλπὶς zeigt hinlänglich, daß an eine zukünftige gloria gedacht werden muß, wie II Thssl. 2, 14; VIII Röm. 18 (wo μέλλουσ. dabei steht); V, 2 (wo mit δόξης ein τοῦ Θεοῦ verbunden ist). Daher gestaltet sich die apostolische Idee: Der mit euch vereinte Christus hat euch die Hoffnung eingeflößt[3]),

---

1) Wenn der K. V. sagt: man müsse lernen, „ὅτι ὁ πάντων ἀνώτερος καὶ ὁ ἀγγέλων ἄρχων, καὶ τῶν ἄλλων ἁπασῶν δυνάμεων κρατῶν κατέβη κάτω, κ. ἄνθρωπος γέγονε, κ. μυρία ἔπαθε, κ. ἀνέστη:" so liegen freilich diese christologischen Momente nicht in den apostolischen Worten κατὰ ῥητὸν; indessen bildeten sie mit die condicio sine qua non des Seins Christi in den Colossern, und sind insofern nicht ganz unpassend.

2) Wahl in sein. clav. s. v. ἐλπὶς faßt auch das ἡ ἐλπὶς Ἰσραηλ in Act. XXVIII, 20 de auctore spei. Doch scheint uns, daß durch diese Phrase der Messias eher als derjenige, auf welchen die Hoffnung der Israeliten basirt sei, charakterisirt wird.

3) Um den ehemaligen Gegensatz der Col. gegen das Christliche mehr

daß ihr (natürlicher Weise als Christusgläubige I Röm. [1]) 16,) die (himmlische I Col. 5) Herrlichkeit in ihrer Vollendung (oder das absolute Heil [2]) in einer bessern Welt (von Gott) empfangen werdet. Sehr richtig nennt Calv. das ein „admirabile Dei opus, quod in vasculis testaceis et fragilibus resideat spes caelestis gloriae.“ Und Bengel, bei welchem das Christenthum Saft und Kraft geworden war, bemerkt: „Christus in nobis per se laetissimum, sed multo laetius respectu eorum, quae revelabuntur c. III, 4, Ephes. I, 18.“

V. 28.

"Ον. Balten und das ereget. Handb. deuten es vom Christenthume. Freilich findet sich in 1 Corinth. 9, 14 τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλειν. Allein hier steht ὃν augenscheinlich in Relation zu dem Χριστὸς des V. 27, welches Wort ziemlich nahe dem ὃν vorausgeht. "Ον mit „Christenthum“ zu übertragen, ist um so bedenklicher, als man, wenn man den Terminus „Christenthum“ im Munde führt, bisweilen die Lehrsätze der sogenannten religio naturalis von Gott, Tugend, Seelenunsterblichkeit, ohne weitere Bezugnahme auf die Person Christi, darunter versteht. Fassen wir daher hier (wie I Phipp. 15, 18, wo dieselbe verbis τὸν Χριστὸν κηρύσσειν, καταγγέλλειν steht,) den Gedanken so, daß Paulus Christum predige, und zwar (der Pericope von I Col. V. 13 ff zufolge,) als den Sohn Gottes, Welt-Schöpfer und Regierer, als das Oberhaupt der christlichen Gemeinde, aber auch (nach V. 26, 27, V. 20 ff) als denjenigen, der nach dem ehemals verborgenen Rathschlusse der väterlichen Gottheit den Heiden und Juden das ewige Heil habe verschaffen sollen, und die Menschheit durch sein Leiden und Sterben mit den himmlischen Dingen in neue Gemeinschaft gesetzt habe. Sagt doch Paulus in I Cor. 2, 2 selbst: οὐκ — ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν, κ. τοῦτον

---

tus Licht zu stellen, nennt sie Hummius nicht mit Unrecht: „ex rerum omnium desperatione revocatos.“

1) Hummius bemerkt nach ächt lutherischer Dogmatik: „beneficio meriti illius — apprehensi.“

2) Selbst bei der zuvorgenannten δόξα τοῦ μυστηρίου genossen die Col. einen Vorschmack von der herrlichen Seligkeit des Jenseits.

ἐσταυρωμένον. Calvin gut: „Huc — tendit, ut suum apostolatum ornet.“ Dieser Christus des Paul. hatte wohl den Moses, welchen die Theosophen Colossens in das Christenthum und die christliche Kirche einzuführen gedachten, zur Antithesis.

ἡμεῖς. Das exeget. Handb. bezieht dieses auf mehrere Lehrer, Junker namentlich auf Paul., Timotheus, Epaphras; Bengel verweiset auf V. 1, wo jene beiden angeführt sind. Indeß, daß wir solche paulinische Pluralformen allein von dem Heidenapostel deuten müssen, ist in der Isagoge §. XIV gezeigt worden. Hier ist dies pflichtgemäß, da V. 29 gelesen wird: κοπιῶ ἀγωνιζόμενος und ἐν ἐμοί.

καταγγέλλομεν. Theophyl.: „significanter — dixit denunciantes, a supernis (d. i. wahrscheinlich e coelo) ipsum deducentes.“ Hieraus, ingleichen aus dem ἄνωθεν αὐτὸν φέροντες des Chrysost. ist ersichtlich, daß beide Väter die eigentliche Bedeutung des κατὰ deorsum [1]), welche die bloße Präposition auch im Neuen Test. zuweilen hat (s. VIII Luc. 33), premiren. Doch vermissen wir den streng philologischen Beweis, daß die mit ἀγγέλλειν componirte Präposition irgendwo bei den heil. Autoren die von den Vätern angeführte Specialbeziehung involvire. Stellen, als XVI Ap. Gsch. 21; XVII. 13; XIII, 8 beurkunden, daß καταγγέλλειν besage denuntiare, womit es von der Vulgata übersetzt ist. Dazu kommt, daß es vom Hesych. mit κηρύσσειν simpliciter erläutert ist. Wenn Michaelis, Heinr. u. a. behaupten, καταγγ. bezeichne ein öffentliches Verkündigen Christi: so sehen wir nicht ein, warum nicht zugleich der Begriff der Privatverkündigung desselben in dem Worte liegen soll, zumal da der Weltap. auch die letztere geübt (vgl. die Pastoralschreiben), und in XX Ap. Gsch. 20 ein ἀναγγεῖλαι — καὶ διδάξαι — δημοσίᾳ κ. κατ' οἴκους sich beigelegt hat.

νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον. Die Vulgt., Grot., Hammond. geben das Particip mit „corripientes.“ Este äußert: „Erat — totum genus humanum in peccatis et ignorantia

1) Wir erinnern an das homerische, auf einen Gott sich beziehende Wort: „βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων,“ und an das josephische: „κατὰ τῶν κρημνῶν ἐῤῥίπτουν ἑαυτούς“ (s. de bell. judaic. I, 8, 5). Vgl. auch Casaubon. zu der allmelov. Ausgabe des Strabo S. 233.

Dei, ac propterea de his corripiendum.“ Mit dieſer Faſſung trifft das „castigando“ Storrs zuſammen, der hinzufügt: „Qui honorem Christo derogabant, ut judaicorum magistrorum: Laodicenses discipuli, — eos corrigebat apostolus.“ Allerdings kann νουθετεῖν in einem gewiſſen Redezuſammenhange dieſen Sinn haben, wie das hebr. יסר nicht bloß monere iſt, ſondern auch castigare, παιδεύειν, ſ. I Kön. 12, 11; XXIX Sprüchw. 17. Aber in unſerem Contexte erblicken wir keinen Grund, der zu dieſer Exegeſe zwänge. Genau genommen iſt νουθετεῖν urſprünglich „an das Herz legen,“ weil es von (ἐν) νῷ und τίθημι derivirt werden muß. Daraus fließt die Bedeutung monere; erläutert nicht Phavorin. das Verbum durch παραινεῖν? Jetzt nimmt Theophyl. νουθετεῖν von einem „admonere de operibus,“ d. h. (um Dr. Breſchneiders Ausdruck[1]) zu gebrauchen,) einem „excitare ad virtutem.“ Das Verbum hat wirklich dieſe Relation in I Thſſl. 5, 14: νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους. Möglich iſt, daß Paul. in I Col. 28 ſagen will: er munterte Jedermann zur Beſſerung ſeines Lebenswandels, zur Sinnesänderung (μετάνοια, Buße) auf, und trage dem Gebeſſerten (der durch die Heiligung ſeines Sinnes für die weſentlichen Wahrheiten des Evangelii empfänglicher geworden,) die chriſtliche Lehre vor. Allein da in dieſem Paſſus von Chriſto (ὃν ἡμεῖς καταγγέλλ.) die Rede iſt: ſo iſt vorzüglicher, νουθετοῦντες ſo zu faſſen: Paul. ermahnt jeden Menſchen (alſo arme und reiche, junge und alte, ungebildete und gebildete, unbeſchnittene und beſchnittene, I Röm. 14, ſo oft der Zeitpunct ein zum Ermahnen paſſender war,), Chriſtum (die Meſſianität des gekreuzigten Nazareners,) anzuerkennen und zu bekennen (denn beides iſt Bedingung des Seligkeitsgenuſſes). Chryſoſt. äußert im Geiſte ächten Chriſtenthumes: „διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες[2]) οὐκ ἐπιτακτικῶς, οὐδὲ μετὰ ἀπάρσης[3]). καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας, τὸ μὴ τυραννικῶς προσάγεσθαι.“ Daß Paul. die liebevolle Para-

1) ſ. das lexic. manual. s. v. νουθετεῖν.

2) Junker meint ohne allen Beweis, „beide Verba ſeien entweder ſynonym, oder“ ꝛc.

3) In dem oben citirten joſephiſchen Werke I, 24, 4 bildet ἀπειλεῖν das Antitheton des νουθετεῖν.

meiſte gebraucht, bezeugen ſeine Schriften. In I. Cor. 4, 14 ſetzt er ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ, vgl. II Thſſl. 3, 15.

διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ. Nicht bloß Paul. ſtellt διδάσκειν mit νουθετεῖν (auch III Col. 16) zuſammen, ſondern ſelbſt Claſſiker. Im Dio Chryſoſt. XXXIII, S. 369, C lieſet man „τοῖς νουθετοῦσι κ. διδάσκουσι χάριν εἰδώς.“ Unſer διδάσκοντες mit ſeinen Anderen iſt ein ſchätzbarer Beitrag zur Characteriſtik der Paſtoral-Seelſorge des Apoſtels. Πάντα ἄνθρωπον wird von der berühmten alcaliſchen Bibel nicht dargeboten[1]). Dafür läßt ſich ſagen, daß die Phraſe in der aethiop., in der in Waltons Polyglottenbibel befindlichen arab. Verſ., Itl., beim Ambrſt., Pelag., Sedul., in Da pr. m., E, F, G, 17, 39, 72 deſiderirt wird (ſ. Wetſtein ad h. l.)[2]). Inzwiſchen ſteigt uns der Verdacht auf, daß Chriſten des Alterthumes, welche das πάντα ἄνθρωπον wegen des ſchon einmal vorhergehenden πάντα ἄνθρωπον für unnöthig erachteten, jenes willkührlich geſtrichen haben, und daß aus dieſem modus agendi das Fehlen jener Phraſe in Verſionen, Codicb. und bei Vätern ſich erklärt. Allein nach unſerm Dafürhalten iſt ſie keineswegs unnöthig, weil ſie in, Verbindung mit dem bereits einmal geſetzten πάντα ἄνθρωπον der pauliniſchen Rede, eine δεινότης beibringt, die mit dem heiligen Affecte, in welchem Paul. den dogmatiſchen Theil dieſes Sendſchreibens angefertigt hat, ſehr übereinſtimmt. Calvin treffend: „se doctorem facit omnium hominum, quo significat, nullum tanta sapientia praestare, qui se eximere a suo magisterio debeat, ac si diceret: Constituit me Deus in excelso loco publicum arcani sui praeconem, ut sine exceptione totus mundus ex me discat.“ Wir reſerviren daher das zweite πάντα ἄνθρ. im Texte. Ἐν πάσῃ σοφίᾳ in aller Weisheit, indem ich alle mögliche Lebensweisheit entwickele. Paul. lehrte (über Chriſtum) dergeſtalt,

1) Daß Plancius das πάντα ἄνθρ. hinter διδάσκ. nicht lieſert, iſt, weil Plancius der alcal. Bibel faſt ganz gefolgt iſt, kein Wunder.

2) Heinr. (dem Junker folgt,) behauptet: „Probat — omissionem — Griesb.“ Aber der beſonnene jenaer Critiker hat vor das πάντ. ἄνθρ. einen Gedankenſtrich (—) ſetzen laſſen, von welchem er pg. XCII der Prolegom. zu ſeiner Ausg. des N. Teſt. bemerkt: „Praefigitur vocabulis, quorum omissio minus est probabilis.“

daß er stets auf das Rezeptionsvermögen des Hörers Rücksicht nahm, gerade dasjenige Christologische, was für die Seelenzustände des Hörers ersprießlich war, hervorhob [1]) u. s. w. Daß ἐν einen Sinn zuweilen hat, der mit der Bedeutung des cum zusammengrenzt, erhellt aus XV Röm. 29; IX Hbr. 25, und daß Paulus in der That den Heiden ein Heide, für die Juden ein Jude insoweit geworden ist, als dies ohne Verletzung seines christlichen Gewissens geschehen konnte, ist bekannt. Theophyl. sehr wahr: „Talia (i. e. dogmata Christiana) posse docere, omni sapientia opus habet, tum ea, quae est e Scriptura, tum ea, quae sumitur a ratione atque argumentis, et ea, quae discitur ab ipsis Graecis, perinde ac Athenienses instituebat ab ara.“ Der K. V. hat XVII Ap. Gsch. 23 mit Recht vor Augen. Demnach haben wir das ἐν πάσῃ σοφίᾳ formell gefaßt; materiell begriffs dagegen Calvin [2]), sagend: „in omni sapientia perinde valet ac si talem assereret suam doctrinam, quae hominem ad solidam sapientiam et cui nihil desit, perduceat.“ Bolten, der altenb. Bibelcomm.: „in allen Religionserkenntnissen.“ Allein hätte der Ap. die (in sich wahrhaft weise) christliche Doctrin als dasjenige, was er lehre, darstellen gewollt, so würde er zweifelsohne πᾶσαν σοφίαν haben schreiben lassen, wie beim Joh. XIV Ev. 26 geleſen wird: ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα, vgl. XXII Matth. 26. Daß Christus Objekt der apostolischen Lehre sei, mußte den Col. aus dem vorhergehenden ὃν klar sein.

ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον κ. τ. λ. Hinsichtlich der Bedeutung des παριστημι vgl., was zum V. 22 bemerkt ist. Τέλειος [3]) ist, weil es mit τέλος (finis) zusammenhängt, vollendet, nicht bloß in physischer, sondern auch in psychischer Rücksicht. Aus I Cor. 2, 6; 13, 10; 14, 20 (wo τοῖς φρεσὶ i. e. ratione mentis, mit τέλειοι verbunden ist), IV

1) F, G liefern bei σοφίᾳ ein πνευματικῇ, als Glossem! Indessen war des Apostels Weisheit wirklich eine geistliche.

2) Vielleicht auch der Ambrosiast., bei dem sich dies findet: „Hanc dicit veram esse sapientiam, quae est in disciplina dominica, quam agnoscit Christus.“

3) Die class. IV der bibliotheca Bremensis enthält eine Abhandlung De τοῖς τελείοις ad illustranda varia Novi Test. loca von dem Pastor Herrm. Reiners.

Ephs. 13; III Phlpp. 15 ist abzunehmen, daß Paul. jenes Adjectiv vornämlich auf das intellectuelle Seelenvermögen des Bekenners Jesu bezieht. Diese Ansicht wird dadurch begründeter, daß der apostol. Autor des Br. an die Hebr., welcher Vieles dem Paul. Analoge hat, den Begriff der τέλειοι, welchen er die στερεὰ τροφὴ (d. h. ohne Metapher, die relativ schwer zu verstehenden Wahrheiten des Evangelii,) zueignet, folgendermassen faßt: οἱ διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Sonach hatte Paul. bei seinem καταγγέλλειν, νουθετεῖν, διδάσκειν die Tendenz (ἵνα), jeden Menschen darzustellen, d. i. zu bilden [1]) zu einem solchen, der in der Erkenntniß Christi vollkommen sei. Es versteht sich, daß hier an keine absolut vollkommne Christuserkenntniß zu denken ist (denn das absolut Vollkommene ist nur in Gott, ist Gott selbst); sondern an eine solche Vollkommenheit der christlichen Erkenntniß, wie sie der anitzt beschränkte Menschengeist auf Erden haben kann, d. h. an eine relative. — Dagegen nehmen Andere das τέλειον in Beziehung auf das Willensvermögen und das Leben. So Heum. von dem „Rechtschaffenen, der so ist, wie er sein soll," und Hammond exponirt: „Eum (i. e. Deum) colant (sc. gentiles et Judaei ad Deum adducti) sanctimonia morum!" Ja Storr begreift die Partikel von den „perfecte beatis." Nun ist richtig, daß, sobald die Exhortation und die Unterweisung des Paulus Personen jeglichen Standes, jeglicher Bildungsstufen ꝛc. zu Individuen, die in christlicher Einsicht möglichst vollkommen sind, gestaltet hat, — daß diese Individuen durch ihre christliche Einsicht zu einem heiligen, gottgeweihten Wandel bewogen, und auf diese Weise in ihrem Innern eines hohen Grades von Seligkeit theilhaftig werden. Allein, daß das, was Folge der christlichen Erkenntniß ist, den

1) Junker exponirt hingegen: „Um euch durch die Lehre Jesu ohne Flecken und Tadel, wie ein heiliges Opfer, Gott darzubringen." Außer Junker haben Reinerd, Peirce, Heinr., Bähr diesen Nebenbegriff hier urgirt. Doch sollte παραστῆσαι nach apostol. Sinne vom Darstellen eines Opfers genommen werden: so würde Paulus τῷ Θεῷ beigefügt haben, wie in XII Röm. 1, II Tim. 2, 15. Wenn Bähr äußert: „Man kann — nach II Tim. 2, 15 τῷ Θεῷ ergänzen" so ist zu erwidern, daß diese Ergänzung hier Sache der Willkühr ist.

ſubſtantiellen Inhalt des τέλειον h. l. ausmache, iſt damit keineswegs erwieſen. Wenigſtens iſt dieſe Faſſung des τέλειον nicht nothwendig! — Hinter der Partikel ἐν Χριστῷ liefert die koppeſche Edition des N. Teſt. Ἰησοῦ. Doch da Ἰησοῦ in der Ital., beim Ambrſt., in A, B, C, D, E, F, G, 17, 18, 23, 44 nicht gefunden wird: ſo dürfte die Aechtheit des Ἰησοῦ ſehr zweifelhaft ſein! Es darf um ſo eher aus dem Texte entfernt werden, als auch in V. 27 bloß Χριστὸς erwähnt iſt. Schon aus unſrer Interpretation des τέλειον iſt evident, daß wir ἐν Χριστῷ dem τέλειον eng anſchließen! Bähr exegeſirt: „durch die Verbindung mit Chriſtus.“ Aber es iſt kein triftiger Grund da, die eigentliche Bedeutung des ἐν aufzuopfern: „vollkommen in Chriſto,“ in dem Wiſſen um ſeine Perſon, ſeine Thaten und Leiden u. ſ. w. Calvin gut: „repetit — in Christo, ne quid scire praeter unum Christum velint.“ Wollte man ἐν Χριστῷ dem παραστήσωμ. anſchließen, ſo würde der Gedanke ſein: Paul. beabſichtige, jedermann in der Vereinigung mit Chriſto, unterſtützt von den Gnadenkräften des Oberhauptes der Kirche hinzuſtellen als einen in intellectueller Hinſicht Vollendeten! Sagt nicht der Herr nach I Cor. 12, 8 zu Paul.: ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου? und nennt nicht Paul. ſich und den Apollo Θεοῦ συνεργούς (ibid. Cap. 3, 9)? Inzwiſchen weil der Apoſtel ἐν Χριστῷ unmittelbar mit τέλειον verbunden hat, ſo iſt es beſſer, ſich für die erſtere Conſtruction zu erklären.

V. 29.

Für denjenigen, der die zweite Relation des ἐν Χριστῷ in V. 28 feſthält, enthält V. 29 in ſeiner zweiten Hälfte eine Epexegeſe des ἐν Χριστῷ. Für uns, die wir uns zu der erſten Relation des ἐν Χρ. bekennen, bietet auch die zweite Hälfte einen neuen Gedanken dar.

εἰς ὅ. Vulgt. „in quo,“ Hedinger: „Daran.“ Falſch, da nicht ἐν ᾧ ſteht! Richtig iſt: in quod. Junker führt zwei Beziehungen der Partikel an: „die chriſtliche Lehre zu verbreiten (Chriſtum zu predigen), oder: ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ.“ Die letztere Beziehung iſt die rechte, weil dem εἰς ὅ die Worte ἵνα — ἐν Χριστῷ immediate vorausgehn.

καὶ lassen Erasm., Michael., Heinr., Kistemaker unübersetzt, als sei es Pleonasmus. Wir schämen uns nicht, einzugestehn, daß in dem Buche aller Bücher, welches die heil. Schrift in sich schließt, jedes Wörtchen für uns von Wichtigkeit ist. Καὶ ist etiam, wie in IV Phlpp. 9, 10; I Corth. 13, 12; 7, 29, wenn man es nicht etwa mit „sogar" übertragen will, s. I Cor. 4, 5; V Joh. Epgl. 27.

„κοπιῶ (bemerkt Crell treffend,) aliquid amplius significat, quam superiora, quod declarare etiam videtur vox sequens ἀγωνιζόμενος." Rosenm. gibt es zu unbestimmt mit laboro; es besagt wohl in unserm Nexus urgeo aliquid, s. I Timth. 4, 10. Paul. stellt es in II Phlpp. 16 ausdrücklich mit τρέχω zusammen. Ἀγωνίζεσθαι wird (vgl. I Cor. 9, 25) ursprünglich von dem Hellenen gebraucht, der mit dem Diskus, dem Schwerte und auf die sonst bekannten Arten mitkämpfte, sobald das Volk, dem er angehörte, seine öffentlichen Spiele feierte, und der in diesem Mitkampfe seine physischen Kräfte anstrengte. Daher kann ἀγωνίζεσθαι, analog dem classischen pugnare [1]), bedeuten: sich anstrengen, omnes nervos intendere, nicht nur hier, sondern auch in dem Ausspruche Jesu: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας. So arbeitete denn der Ap. auf den großen Zweck, jedweden zu einem in der Erkenntniß Christi Vollendeten zu machen, hin, d. h. er verfolgte dieses Ziel, indem er gleich einem hellenischen Wettkämpfer sich anstrengte („μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς," bemerkt Chrysost. passend). Chrysost. irrt, sofern er bei des Apostels fraglichen Worten an ein bloßes Nachtwachen denkt („εἰ ἐγὼ ὑπὲρ τῶν ὑμετέρων ἀγαθῶν οὕτως ἀγρυπνῶ, πολλῷ μᾶλλον ὑμεῖς ὀφείλετε"); denn konnte nicht Paul. auch auf andere Weisen, z. B. durch Enthaltsamkeit, dürftige Lebensfristung sich anstrengen? Die Anstrengung des Paul. war um so weniger ein bloß somatisches, als das σῶμα und die ψυχὴ in engem Connexe mit einander stehen, und als dasjenige, was das σῶμα betrifft, die ψυχὴ mit afficirt. Dagegen fassen mehrere das ἀγωνίζεσθαι von einem certamen (Kämpfen) des Paul. mit „allen Irrthümern und Vorurtheilen gegen den Glauben" (so sagt Michael. in der Paraphrase), „con-

1) Vgl. Ciceros Episteln an die sogen. diversos: 7, 32.

tra perfidos“ (ſo der Ambroſiaſt.), mit „periculis ac malis“ (ſo Eraſm., Grot., der altenb. Bibelcomm.), „vexationibus“ (Hammond), „cum difficultate“ (Eſte). Daß Paul., während er den λόγος τοῦ σταυροῦ mit Begeiſterung predigte, auf Anlaß der ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ mit allen dieſen Dingen zu ringen gehabt hat, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden. Inzwiſchen erblicken wir in unſerm Contexte und in IV, 12 kein Moment, durch welches wir zu dieſer Faſſung genöthigt würden[1]).

κατὰ τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ. Das Subſtantiv iſt bei Cicero efficientia (Wirkſamkeit) ſ. I Theſſ. 2, 9; I Ephſ. 19. Wenn Crell den Terminus durch „robur,“ Storr durch „virtus,“ Flatt durch „Kraft“ überträgt, ſo müſſen wir ſagen, daß ἐνέργεια dieſen Sinn wahrſcheinlich in III Philpp. 29 hat, (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν (i. e. Χριστὸν) καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα), und daß die Bedeutung des ἐνέργ. in I Cor. 29 an die Idee der creſſiſchen u. ſ. w. Exegeſe nahe angrenzt, wo nicht gar mit ſelbiger coincidirt. Chryſoſt.: „ὁ τοίνυν ἰσχυρόν με ποιῶν εἰς τοῦτο (nämlich zu dem πεῖν und ἀγωνίζεσθαι), δῆλον, ὅτι τοῦτο βούλεται.“ Unleugbar! Das αὐτοῦ deuten Gelnecker, Roſenm. von Gott! Dieſer iſt in V. 27 namhaft gemacht. Aber nachher in V. 28, alſo dem αὐτοῦ näher, geſchieht Chriſti mittelſt des ὃν Erwähnung. Deshalb iſt vorzüglicher, αὐτοῦ vom Meſſias zu deuten, welcher nach XXVIII Mtth. 20 zu ſeinen Jüngern das merkwürdige Wort geſprochen: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Daß Paul. in I Cor. 15, 10 in Betreff der Gnade Gottes äußert: ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ſteht mit unſerer Beziehung des αὐτοῦ nicht in Widerſpruch; denn auf dem Gebiete des Evangelii und der wahrhaft chriſtlichen Kirche iſt das Göttliche ein Chriſtgöttliches, das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ wird im N. Teſt. auch πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ geheißen. Hält man auf chriſtlichem Boden dieſe Modification des Θεῖον nicht feſt, ſo verallgemeinert man das ſpecifiſch Chriſtliche mit Willkühr! — Zu dem τὰ

1) Bähr will ἀγωνίζεσθ. „auf die mit der Arbeit (nämlich der Verkündigung und Ausbreitung des Evangelii) verbundenen Gefahren und Leiden,“ zugleich aber auf den „inneren Kampf, die Sorge Pauli“ beziehen. Doch dieſe Doppelbeziehung iſt durch IV, 12; II, 1 nicht ſattſam erwieſen.

ἐνεργουμένην observirt Grot.: „hic est sensu activum (= quam operatur sc. Christus). Heum. und Rosenm. verweisen, indem sie diese Behauptung nachschreiben, auf Glt. V, 6. Allein dort ist ἐνεργεῖσθαι augenfällig sensu medio zu begreifen, dermassen, daß Paul. von einem Glauben an Christus handelt, der durch die Liebe zu Gott, Jesu und den Brüdern sich wirksam erweiset. In gleichem Sinne ist ἐνεργεῖσθαι in II Thssl. 2, 7; II Cor. 4, 12; 1, 6 und h. l. zu fassen. Paul. stellt ferner hier, auch I Ephs. 19, 20 ἐνεργεῖν mit ἐνέργειαν zusammen, zu welcher Redeweise andere Sprachen Analogien darbieten; z. B. die römische im pugnam pugnare[1]). Das mit dem τὴν ἐνεργουμένην vermuthlich concatenirte ἐν δυνάμει[2]) begreift Michael. von Wundern, was vor ihm der Ambrosiast. gethan: „adjuvantibus (näml. das certamen Pauli contra perfidos) signis virtutum, ut per haec vita infidelitatis comprimatur. Qui enim verbis, subtilitate quadam diabolicae versutiae ausus est contradicere, pudore correptus necesse est ut cedat virtuti.“ Nun bedeutet freilich nicht bloß der Plur. δυνάμεις solche von dem gewöhnlichen Naturlaufe abweichende, aus demselben nicht erklärbare, durch die Kraft Gottes herbeigeführte Thatsachen, die der Sprachgebrauch Wunder nennt (s. II Ap. Gesch. 22, X Evgl. Luc. 13; XIII Mtth. 58), sondern auch der Singular. δύναμις bezeichnet: miraculum (s. VI Mrc. 5). Doch ἐν δυνάμει ist außerdem, und zumal bei Paul. (s. I Röm. 4; II Thssl. 1, 11), unser: „in Macht,“ d. i. nach Analogie des alttest. Terminus בְּכֹחַ mächtig. Luther: „kräftiglich.“ Diese Exposition ist nicht minder angemessen, als die erst genannte, ja sie dürfte selbige an Simplicität übertreffen. Aus den bisher erklärten Particularitäten des V. 29 redundirt Folgendes als Gesammtsinn: Der Apostel strebte seinem Ziele mit Ernst und Eifer nach, vermöge (κατὰ) der Wirkung (Kraft) Christi, die sich in ihm auf gewaltige Weise wirksam bewies. Eine schöne Parallele dazu liefert XV Röm. 18. Lange sehr

1) Gewissermassen gehört hieher, was hinsichtlich der hebräischen S. 671 des „Ausführl. grammat. krit. Lehrgeb. der hebr. Sprache,“ welches Gesenius 1817 ed. hat, gesagt ist.

2) Unnatürlich bezieht Bolten das ἐν δυνάμ. zum ἀγωνιζόμενος.

wahr: „wo ein Lehrer nicht ein Tempel und gleichsam eine rechte Werkstatt des heiligen Geistes ist, darinnen er wohnt, und wirken könne, so kann er auch unmöglich ein recht tüchtiges und getreues Werkzeug seyn, dadurch er wirke. Man siehet demnach, woher das Wort Gottes seine Kraft habe, nämlich von Gott selbst, der es nicht allein an sich selbst zu einem kräftigen Samen gemacht hat, sondern auch bei der Verkündigung selbst seinem Worte durch seine kräftige Wirkung den rechten Nachdruck giebet." Im Uebrigen hat Calv. richtig gesehen, wenn er bemerkt, es vermehre der Apostel durch Erwähnung seines Eifers und der in seiner Amtsverwaltung hervorleuchtenden göttlichen Macht „gloriam sui apostolatus eumque doctrinae."

Zweites Kapitel.

Siebente Section V. 1—3.

Aus der in I Col. 28 berührten Masse der Menschen überhaupt (πάντα ἄνθρωπον) treten dem Ap. insbesondere diejenigen heidenchristlichen Vereine, die das Angesicht des Paul. noch nicht gesehen hatten, vor die Augen des Geistes, und der Ap. erklärt daher, daß er große Sorgfalt für das sowohl ethische als auch intellectuelle Wohlergehen dieser Vereine habe.

V. 1.

Der Nexus dieses V. mit demjenigen, was vorausgeht, ist durch γὰρ bedingt. Das exeget. Handb. läßt dies ungehöriger Weise unübersetzt, indem es ein: „Ich wünsche, ihr wüßtet es" (θέλω — ὑμᾶς εἰδέναι) liefert, und meint, daß γὰρ der Rede bloß einen gewissen Nachdruck gebe. Diese Meinung befriedigt nicht. Bolten exponirt: „Gewiß ich kann es euch nicht verhehlen;" allein man vermißt den Beweis, daß γὰρ irgendwo bedeute: „gewiß," oder, wie Junker sagt: „fürwahr." Luther überträgt γὰρ mit „aber" (nur daß schon vor ihm die Peschito und die codic. 37, 80 nebst einigen anderen für γὰρ ein δὲ,

augenfällig als Interpretament! darbieten), Heum. conſtituirt den Zuſammenhang danach ſo: „Paul. habe Cap. I erwähnt, wie fleißig er, wo er nur hingekommen, das Evangelium gepredigt habe. Da er nun nach Coloſſen und nach Laodicea nicht gekommen ſei, auch jetzt wegen ſeiner Gefangenſchaft dahin nicht habe kommen können, ſo bezeuge er, daß er nichts deſto weniger an ſie gedenke, und ſich über ihren geiſtlichen Zuſtand herzlich freue, aber auch nicht wenig bekümmert ſei [1]) wegen der falſchen Lehrer, welche ſie, wie er von Epaphras vernommen, um ſich haben, und daher ſie herzlich ermahne, ſich von denſelben nicht verführen zu laſſen.“ Ein ſehr gezwungener Ideennexus! Damit nur das θέλω γὰρ einen Gegenſatz erlange, anticipirt der göttinger Theolog Kühn den pauliniſchen Gedanken χαίρων κ. βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν κ. τ. λ. aus V. 5, und ſtellt ihn ohne Weiteres zwiſchen Cap. I und Cap. II. Dieſes unnatürliche Verfahren beurkundet gerade, daß γὰρ nicht mit „aber“ übertragen werden dürfe. Das dem γὰρ an ſich inhärirende cauſative und confirmative Moment läßt ſich in V. 1 ſehr gut feſthalten, dafern wir V. 1 mit I Cap. 29 ſo, wie es ſich gebührt, vereinigen. Den in I, 29 ausgeſprochenen Gedanken, daß er (Paul.) mit aller Anſtrengung und Sorgfalt auf das Ziel, welches er ſich vorgeſteckt habe, hinarbeite, (daß er alſo ſeinem Apoſtelberufe vorſtehe,) begründet Paul. durch die Aeußerung, daß er für das Beſte der coloſſiſchen u. ſ. w. Chriſten ernſtlich ſtrebe!

ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω. Ἡλίκον erörtert Heſych. geſchickt durch ποταπὸν, ὁπόλον (auch μέγα), Theodoret vortrefflich: „ὡς πολλὴν περιφέρω φροντίδα.“ Wie der Ap. zum Gebrauche des ἀγῶνα wahrſcheinlich durch ἀγωνιζόμενος in I, 29 veranlaßt iſt, ſo verbreitet ſich aus demjenigen, was hinſichtlich dieſes Participes dort geſagt iſt, über ἀγῶνα das erforderliche Licht: „Ich will, daß ihr erkennt, einen wie großen Kampf (d. i. Geiſtesanſtrengung,) ich habe ὑπὲρ ὑμῶν für euch [2]), d. h.

1) Die Vulgat. hat: „sollicitudinem.“

2) Die edit. Colinaei, auch die lachmannſche lieſern ὑπὲρ vor ὑμῶν. Allerdings findet ſich ὑπὲρ in A, C, 17, 31, 71, 73. Außerdem ſpricht für die Aechtheit des ὑπὲρ der Umſtand, daß in IV Col. 12 geleſen wird: ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν. Deshalb ſind auch wir geneigt, dem ὑπὲρ den Vorzug vor der recepta περὶ zu vindiciren.

(da das ἵνα παρακληθῶσιν κ. τ. λ. des V. 2 zu dem ἀγῶνα in augenscheinlichem Abhängigkeitsverhältnisse steht,) wie sehr ich euch zu Gute darnach strebe, das wünsche, daß u. s. w. Daß jener ἀγὼν des Ap. auch ein „desiderium videndorum Colossensium“ ausdrücke, wie Heinr. meint, glauben wir nicht, weil der Zusammenhang des ἀγῶνα mit dem ἵνα κ. τ. λ. dawider streitet. Wohl aber mag diese Geistesanstrengung [1]) das ernste und warme Gebet des Paul. für die Col. ꝛc. um die in V. 2 namhaft gemachten geistlichen Güter involviren (wie Heinr. nach dem Vorgange des Hedinger, Lange u. a. meint). Kein Unbefangener wird in diesem ἀγών, den der Ap. sogar in der Fessel hegt, die ungemeine Liebe desselben verkennen. Wenn Calvin als Zweck dieser Liebesbezeugung angibt: „quo plus fidei habeat et auctoritatis; libenter enim iis credimus, quos scimus salutis nostrae esse studiosos,“ so ist die Möglichkeit dieses Zweckes nicht in Abrede zu stellen. Auf jeden Fall wurde Paul. und sein Lehrsystem denjenigen, an welche er schrieb, durch diese Liebesbezeugung willkommener.

καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ. Beza mag, indem er exponirt: „et pro iis, qui sunt in Laodicea,“ ὄντων hinter Λαοδικείᾳ nach hergebrachter Weise supplirt haben, wiewohl dieses Supplement zum Wortverständnisse nicht nothwendig ist. Der apostol. Autor der Apocalypse gedenkt in III, 14 τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας als einer solchen, deren Vorsteher einen Brief von Christo durch den Johannes empfangen habe. Vgl. daher in Absicht Laodiceens das syntagma dissert. VII de totidem urbibus Asiae in Apocalypsi (dessen Verfasser Stosch gewesen,) p. 165 ff. Fragt man: warum Paulus in II Col. 1 außer den Colossern die laodic. Christen namhaft mache? so lautet die wahrscheinliche Antwort: weil er wollte, daß dieses Sendschreiben auch der laodic. Gemeinde communicirt werde [2]). (Die Beweggründe werden weiter unten von uns angegeben werden). Der Ap. würde in V. 1 auch die in Hierapolis verstirenden, aus

1) Eine zur Erläuterung des ἀγὼν noch dienende Stelle ist im lib. II des berühmten thucyd. Werkes, 89 enthalten: „ὁ δὲ ἀγὼν μέγας ἦν, ἢ καταλῦσαι Πελοποννησίων τὴν ἐλπίδα τοῦ πνεύματος, ἢ ἐγγυτέρω ποιήσασθαι Ἀθηναίους τὸν φόβον.“

2) s. IV Col. 16.

dem Paganismus Bekehrten hervorheben, falls die Lesart καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει, die von einigen crit. Auctoritäten, z. B. cod. 10, 31 an die Hand gegeben wird, genuin wäre; inzwischen ist selbige muthmaßlich aus dem Streben eines Lesers, unsere Stelle mit IV Col. 13 zu parallelisiren, hervorgegangen.

καὶ ὅσοι erläutert Heinr. nicht übel mit „et quotquot.“ Doch würde ὅσοι sich auch gut durch quicunque übersetzen lassen.

οὐχ ἑωράκασι. Lachmann lieset ἑώρακαν, und kann sich dabei auf A, B, D, a pr. m. stützen. Diese Form ist eine besondere Eigenthümlichkeit des alexandrinischen Dialectes; aber in den paulinischen, überhaupt neutest. Schriften eben nicht gewöhnlich. Wir entdecken z. B. vielmehr ein γεγόνασι in XVI Röm. 7; I Joh. 2, 18; XII Hbr. 8. Darum tragen wir Bedenken, die recepta aufzugeben. Da nun die Worte des Paul. besagen: „und so viele mein Angesicht nicht gesehen haben,“ so frägt sich: warum läßt er ἐν σαρκὶ folgen? Wohl um zu zeigen, daß er von solchen Heidenchristen spreche, die sein am fleischlichen Körper (s. über σάρξ II Col. 5; II Cor. 7, 1; XIV Mrc. 38,) befindliches, also physisches Antlitz noch nicht geschauet haben, wenngleich sie sein geistiges Angesicht gesehen, d. i. seinen eigenthümlichen Geist, seine geistigen Religionsprincipien, sein Gesinntsein ꝛc. durch die Vorträge seiner Schüler, vielleicht auch durch Schriften, kennen gelernt hätten. Somit dient ἐν σαρκὶ zur schärferen Bestimmung des (vieldeutigen) πρόσωπόν μου. Freilich entging diesen Bekehrten aus den Heiden durch das μὴ ἑωρακέναι τὸ πρόσωπον τοῦ Παύλ. ἐν σαρκὶ Vieles; denn „vel aspectus Pauli — wie Bengel treffend conjecturirt, — habebat vim paracleticam.“ Indessen auf christlichem Gebiete übertrifft das Spirituelle, zumal wenn es zugleich pneumatisch ist, das Somatische gar sehr an Werth, s. II Cor. 5, 16. „Est — sagt Calvin sehr wahr, — inter Dei servos alius adspectus, quam carnis, qui amorem conciliet [1].“ Ueber eine

1) Indem die Col. das leibliche Antlitz des Paul. nicht gesehn, waren sie auch nicht Augenzeugen der Wunder gewesen, die er zur Bewahrheitung der von ihm vorgetragenen evangelischen Lehre gethan hat. Allein wer dieser Lehre gemäß sein Leben gestalten will und gestaltet, soll und wird erkennen, daß sie göttliche Wahrheit ist, s. VII Joh. 17.

andere Auffassung des V. 1 s. den ersten Anhang zu diesem Commentare.

V. 2.

Der Ap. entwickelt, was er seinen Lesern anwünscht: ἵνα παρακληθῶσιν κ. τ. λ. Luther, Hedinger, Wahl deuten das Verbum vom Ermahnen, und Heinr., welchem Junker zum Theil folgt, „de Colossensibus — ad constantiam, unanimitatem et consensum excitandis," indem er die Worte αἱ καρδίαι αὐτῶν „ex Hebr. pro αὐτοί" gesetzt sein läßt. Es ist nicht zu leugnen, daß παρακαλεῖν diesen Sinn bei Paulus hat, s. I Thssl. 2, 11; IV Phlpp. 2; II Cor. 6, 1; XIII Röm. 30, und es lautet verständig, was Heinr. (nach Stolz ad h. l.) äußert: „Ad concordiam — excitandi erant eo magis, quod variae in istis urbibus exstitere partes, diversas admodum in intelligenda et exsequenda doctrina Christi vias sequutae." Doch Paul. dringt erst mit συμβιβασθ. ἐν ἀγάπῃ auf christliche Lieb' und Eintracht. Und wenn es eine ungekünstelte Interpretation gibt, bei welcher das παρακληθ. αἱ καρδ. eine andere Relation, als die heinrichs'sche bekömmt, und durch welche die apostol. Rede sententiöser wird, so muß diese Interpretation willkommener sein. Die Vulgt., (s. auch Este und Cornel. a Lapide,) überträgt παρακληθ. mit „consolentur," was vermuthlich identisch sein soll mit: consolationem percipiant, und Davenant. bemerkt explicirend: „doctrina — novatorum (stabiliendo necessariam observantiam ceremoniarum et introducendo angelorum cultum, et alias traditiones inanes et incertas,) hominum corda mentesque variis scrupulis et anxietatibus divexabat, hisce autem cavere magna pars est consolationis spiritualis [1])." Aber diese Beziehung des consolari hat offenbar etwas Gesuchtes, und will man den Begriff consolari im παρακλ. festhalten [2]), so ist einfacher und natürlicher, an ein Getröstetwerden unter Verfolgungen, mit welchen

1) Vgl. den Socinianer Crell.

2) Παρακαλεῖν ist auch II Cor. 1, 4; V Mtth. 4 solatiis recreare, und correspondirt in der alexandr. Vers. z. B. I Mos. 24, 67 dem hebr. נחם. Nach Bährs Meinung paßt diese Bedeutung (nach der παρακαλ. so viel sei als παραμυθεῖν, παρηγορεῖν) viel besser als die heinrichsche, im Zusammenhange, was noch die Frage ist.

die coloss. und die andern Christen von Heiden und Juden möglicher Weise heimgesucht sind, zu denken! Paul. würde dann das in XL. Jesaj. 1, 2 ausgesprochene Gottesgebot realisiren. Indessen diejenige Exegese, welche von Seiten der Simplicität und der Füglichkeit in den Zusammenhang zumeist dem Unpartheiischen genügt, dürfte folgende sein: Stellen, wie II Thssl. 2, 17; III Deuteron. 28 documentiren, daß παρακαλεῖν auch, bedeutet confirmare (veluti verbis), = dem hebr. חזק. Nun dürfen wir aus II Col. 8 (vgl. mit V. 6 und 7,) erschließen, daß namentlich den Colossern (und auch anderen in der Nähe der Col. befindlichen Gläubigen) die Gefahr drohete, von dem ächten Christenthume durch die Theosophie und das Geschwätz der Falschapostel abgeführt zu werden, und auf diese Art des unvergänglichen Heiles verlustig zu gehen. Daher ging das Ringen des Paulus zunächst dahin, daß die Herzen oder Gemüther dieser Heidenchristen in dem ächten Christenthume (auch mittelst dieses Sendschreibens) gekräftigt würden, und (wie die letzten Worte des V. 2 zeigen), sogar eine gewisse intellectuell-christliche τελειότης (s. I, 28,) erlangten. Diese Exposition wird vielleicht durch das καὶ παρελήθησαν οὐ μετρίως in XX Ap.-Gsch. 12 empfohlen. Rücksichtlich des αὐτῶν Este richtig: „refertur ad tria membra praecedentia, scil. ad Colossenses, et Laodicenses, et caeteros, qui Paulum non viderant.“

συμβιβασθ. ἐν ἀγάπῃ. Συμβιβάζειν besagt zunächst, weil es die Worte σὺν und βιβάζειν (facere aliquem venientem,) zu Grundelementen hat, zusammen kommen lassen (z. B. zwei Individuen). Bei dieser physischen Relation befremdet nicht, daß Classiker das Verbum auch von der psychischen Vereinigung gewisser Personen gebrauchen, wie es denn bei Dio Cassius vom Cäsar heißt: „συνεβίβασεν αὐτοὺς“ (d. i. den Pompejus und Crassus), s. XXXVII, 62 [1]). Im wetsteinischen und koppeschen (oder heinrichsschen) Texte steht συμβιβασθέντων, was dem αὐτῶν sich anschließt. Demzufolge würde von denjenigen, welche des Paulus Angesicht nicht gesehen haben, die Rede sein als von Personen, die (um Este's Ausdruckes mich zu bedienen)

1) Vgl. noch pg. 558 der annotat. Raphelii ex Herod., Leigh's Critica sacra s. v. συμβιβάζειν, des Budäus comment. linguae Graec. Chrysost. hat zum II Col. 2 passend: „ἵνα ἑνωθῶσι.“

„instar partium unius aedificii seu membrorum unius corporis (Este hat wohl IV Ephs. 16 vor Augen,) apte conjuncti fuerint et cohaeserint inter se per charitatem, velut quoddam vinculum unionis," und Heinr. fügt hinzu: „qua conciliati omnes adversariorum impetus retundere queant." Doch die Aechtheit des *συμβιβασθέντων* ist starken Zweifeln unterworfen; denn die Vulgt., der alex. Clem. und Cyrill, Hilar., der Ambrst., Pelag. und sein geistvoller Gegner Augustin, ja A, B, C, D (a pr. m. [1]), E, 6, 10, 17, 23, 27, 57, 71 bieten *συμβιβαζόντες* dar. Da diese lectio (obgleich als masculina) dem nächstvorhergehenden *αἱ καρδίαι* (obwohl einem Feminino) sich anreihet: so ist sie in grammatischer Hinsicht die schwierigere, und dieser Umstand wird für uns ein desto größeres Motiv, ihr den Vorzug zu geben; denn bekanntlich bindet sich der auf die christliche Idee *κατ' ἐξοχήν* schauende Apostel nicht immer an grammatische Normen! Paul. konnte zu dem *συμβιβαζόντες* auch dadurch veranlaßt werden, weil ihm (allem Vermuthen nach) die Worte *ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου κ. τ. λ.* im Gedächtnisse hafteten. Man sieht kein Interesse, was Jemand in dem Falle, daß *συμβιβασθέντων* genuin wäre, daran gehabt haben könnte, selbiges in *συμβιβαζόντες* umzugestalten. Dieser Lesart nach ging die Bemühung (*ἀγών*) des Paulus dahin, daß die Heidenchristen mit einander verbunden würden *ἐν ἀγάπῃ*, „in amore Dei et fidelium mutuo," wie Bengel will. Allein zuvörderst bringt Paul. wohl mit dieser Partikel (vgl. I Cor. 13; IV Ephs. 15, 16) auf die Liebe zu einander [2]), bei welcher man die Wohlfahrt, auch die ewige, des christlichen Bruders zum Zielpuncte hat [3]). Solche Stellen, wie II Col. 12, sind schlagende Beweise, daß Paul. mit Jacobus, sofern der letztere

1) Nicht „D" (simpliciter), wie Bähr andeutet.

2) Gregor von Nazianz sagt ganz richtig in der 10. Rede de reconcill. ad mon. (deren Version mir nur zur Hand ist): „Nihil concordiam tam fortiter conciliat inter eos, quibus Dei negotia cordi sunt, quam consonantia de Deo;" aber der Begriff der consonantia de Deo liegt nicht im *ἐν ἀγάπῃ*.

3) Bähr: „*ἐν ἀγ.* für *διὰ* als Mittel des *συμβιβ.*" Eine verfehlte Fassung! denn *ἐν* stellt die Liebe dar als das Element, worin die Bekehrten aus dem Ethnicismus vereinigt sein sollen.

einen in ἔργοις ἀγαθοῖς sich manifestirenden Glauben von den Christen postulirt (II Jac. 14—26), total harmonire.

καὶ εἰς πάντα πλοῦτον lautet die recepta, auch bei Griesbach und Bähr. Statt dessen findet sich εἰς πᾶν (τὸ) πλοῦτος beim Clem., in A, B, C, 17. Da wir oben (I, 27) τὸ πλοῦτος wahrgenommen haben: so tragen wir kein Bedenken, auch hier πᾶν (τὸ) πλοῦτος dem Texte zu inseriren. Das καὶ von εἰς exponirt Storr mit „nominatim," Bengel, Heumann, Flatt durch: „auch." In diesen Expositionen thut sich das Bewußtsein kund: es passe hier das bloße et als Version nicht, das ist die Wahrheit dieser Deutungen! Inzwischen ist ein: et quidem — welche Bedeutung καὶ in X Hebr. 25; I Cor. 3, 5; XXIII Mtth. 13 hat, — in II Col. 2 das angemessenste. Εἰς in dem Sinne von ἐν hier fassen, ist ungehörig, weil sich εἰς ganz gut de consilio, de scopo begreifen läßt, wie XI Hbr. 11; VI Röm. 16; I, 5; XI Ap. Gesch. 18. Der Umstand, daß Paul. καὶ εἰς mit συμβιβασθ. ἐν ἀγάπ. zunächst zusammengestellt hat, ist ein Impuls, es im Zusammenhange folgendermassen zu nehmen: Die Heidenchristen sollen in Liebe zusammengefügt sein „und zwar zu dem ganzen Reichthume ꝛc. von Erkenntniß," d. h. sollen in der Gesinnung der Bruderliebe einer den andern dazu ermuntern, daß der andere nach einer möglichst umfassenden Erkenntniß der christlichen Wahrheiten trachte, sollen einer dem andern die Mittel, dieser Erkenntniß theilhaftig zu werden, an die Hand geben u. s. w.[1]) Auf die Weise war die φιλαδελφία im Stande, Influenzen einer unchristlichen Theosophie zu vernichtigen! Wenn Hannius den Zusammenhang des εἰς κ. τ. λ. mit dem Vorhergehenden so faßt: „Mea — pro vobis decertatio huc etiam tendit, ut doctrinam evangelii, undiquaque sartam tectam, opulente cognoscatis," so müssen wir sagen, daß das

1) Bolten glaubt in unserm V. eine Ellipsis verbi, wie nach den einen motum loci anzeigenden Ausdrücken besonders gewöhnlich sei, entdeckt zu haben, und Schott setzt in der That ein „perventuri" vor das ad (εἰς), s. Crell. Wir stoßen freilich in Cp. II des erst. Pastoralbr. auf die Redeform εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐρχεσθαι. Doch indem Bolt. selbst äußert: „die Präposition εἰς involvire hier (II Col. 2) ein Zeitwort, wie ἐρχεσθαι:" so ist kein Supplement nöthig, und die Schwierigkeit ist gehoben.

καὶ εἰς κ. τ. λ. nicht immediate, sondern erst durch die ihm zunächst in V. 2 voraufgehenden Worte dem ἀγῶνα des V. 1 sich anschließt. Ueber den Sinn des πλοῦτος ist zu I Col. 27, über die Bedeutung der σύνεσις zu I, 9 das Erforderliche observirt worden, mithin restirt τῆς πληροφορίας als Object der Berücksichtigung. Paul. gebraucht im 2ten Pastoralbr. Cp. II, V. 4 πληροφορεῖν von demjenigen, der das Amt, welches ihm übertragen ist, gleichsam vollmacht, d. h. seine Amtsobliegenheiten erfüllt. Ein Glossar erläutert treffend das Verbum durch „satisfacere," Chrysost. durch „πληροῦν." Paul. gebraucht VI Röm. 21 das Passivum des Verbi von dem Abraham, wiefern die Seele desselben mit dem Glauben angefüllt[1]), d. h. dessen sicher war, daß Gott im Stande sei, das, was er verheißen, zu verwirklichen. Daher benutzt Hesych. Behufs der Aufklärung des πληροφορία, welches Substantiv mit dem eben berührten Verbo in engem Connexe steht, das hellen. βεβαιότης[2]), vgl. VI Hbr. 11; X, 22. Beza gestaltet das Verhältniß des πληροφορίας zu συνέσεως so: „intelligentiae, quae certam et indubitatam persuasionem in animis nostris gignit." Allein daß Paul. jenes Verhältniß sich so gedacht, ist nicht ausgemacht. Wie? wenn hier eine hebraisirende Art des umschreibenden Ausdruckes Statt fände (s. das Weitere über selbe beim Gesen. a. a. O. S. 643, 644), und Paul. auch eine in sich gewisse christliche Religionserkenntniß[3]) als Erstrebungspunct der aus dem Paganism Bekehrten namhaft machte? Die Antithese der in sich firmen christlichen Erkenntniß, welche die ächte ist, wird gebildet von der hin und her schwankenden, windigen der Theosophen (IV Ephs. 16). Der Coefficient, oder besser: das Urprincip der ersteren ist der Geist Gottes und Jesu (I Cor. 1, 20); das Princip der letzteren aber der Menschengeist in seiner Abstraction von dem göttlichen. Die paulinischen Worte sind nach unserer Enarration nicht eine amplificatio paene hyperbolica, wie Este meint, sondern eine in sich wahre Amplification, die einen schönen Bei-

1) Eine de πληροφορίᾳ fidei handelnde Dissert. besitzen wir von Verpoorten.

2) Calvin überträgt πληροφορία gut mit certitudo.

3) Ueber dergleichen paulinische Redeweisen s. §. 25, S. 91 — 93 der winerschen Grammat. 2te Aufl., erst. Bändchen.

tung liefert zu dem in V. 2 und 3 hervortretenden, männlich-ethischen Charakter der apostol. Rede[1]).

εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου κ. τ. λ. Da τῆς συνέσεως sich (nach der Allgemeinheit des Ausdruckes) auf die theoretische Erkenntniß der evangel. Wahrheiten überhaupt, die Partikel ἐπίγνωσιν hingegen dem beigesetzten τοῦ μυστηρίου gemäß, auf die specielle (gründliche) Erkenntniß des ehedem verborgenen Rathschlusses der väterlichen Gottheit, alle Menschen um Christi Willen mit dem himmlischen Heile zu erfreuen, bezieht: so vermögen wir nicht, Croll beizupflichten, nach dessen Ansicht Paul. hier „diversis verbis eandem rem“ (welche er πλοῦτος τῆς πληροφ. τῆς συνέσ. bezeichnet hat,) ausdrückt, ohne dem Storr, welcher (indem Hunnius und Rosenm. mit ihm harmoniren,) sagt: „explicat, quid intelligentiae (i. e. τῆς συνέσεως) verbo significetur.“ Die Phrase εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρ. steht vielmehr gewissermaßen in subordinirtem Verhältnisse zu den Worten εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφ. τῆς συνέσ., wiewohl beide εἰς von dem συμβιβασθέντας ἐν ἀγάπῃ abhängig sind. Die liebevolle Vereinigung der Heidenchristen soll nach dem Wunsche des Paul. dazu dienen, daß diese Christen zu der exacten (und in sich zusammenhängenden) Erkenntniß[2]) des genannten Heilsplanes[3]) gelangen. Freilich bleibt das Wissen von den göttlichen Dingen auf dem dermaligen beschränkten Standpuncte des menschlichen Daseins und Bewußtseins ein γινώσκειν ἐκ μέρους (I Cor. 13, 12), schon darum, weil das Somatische des Menschen, als grob-materiell, ein Hinderniß des unmittelbaren Erkennens der Θεία ist. Indessen lehrt die Erfahrung selbst des Paul., daß in dem γινώσκειν ἐκ μέρους auf Erden eine gewisse Tiefe und Gediegenheit von dem wahrhaft Gläubigen erreicht werden kann.

Rücksichtlich desjenigen, was auf τοῦ μυστηρίου folgt,

---

1) Vgl. die classicos sacros des Blackwall, p. 140 des vol. II.

2) Für den emphatischen Sinn des ἐπιγινώσκειν, mit welchem die ἐπίγνωσις nahe verwandt ist, spricht I Kor. 13, 12.

3) Es ist nicht zu billigen, daß Storr hier eine „cognitio evangelii, quam vero nomine intelligentia sit,“ versteht (wenn schon gegen seine Behauptung: „omnia, quae ad perpetuam salutem nostram faciunt, evangelio continentur“ an sich, nichts eingewendet werden kann).

bieten sich folgende Hauptvarianten dar: Τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ in den codd. 44, 64, in der Hdschr. d der matthäischen Ausgabe, und Barber. 1. Τοῦ Θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ in der Peschito, copt. glemphit., arab. Vers., bei Chrysost., Pelag., in 47, 73. Τοῦ Θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ nicht nur in der sahid. Vers. und Hdschr. 4, sondern auch in A, C. Τοῦ Θεοῦ ὅ ἐστι Χριστὸς beim Augustin. und Vigil. von Thapsus, desgleichen in Da pr. m., in cod. chromant. und germanens. Τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ beim Hilar. (der zugleich sagt: „Deus Christus sacramentum est,“) und in B[1]). Τοῦ Θεοῦ simpliciter im cod. f bei Matth. und in 37, 67 (in dieser Hdschr. ex emendatione vel in margine) 71, 80. Aus dieser Varietät der crit. Auctoritäten ziehen der altenb. Bibelcomm., Stolz, Heinr., Rosenm., Junker den Schluß, daß die recepta καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ unächt sei. Junker läßt den Apostel mit dem restirenden τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ sprechen von „alle dem, was bis jetzt noch eine geheime Kenntniß von Gott gewesen war, suppl. von Gott als einem gütigen Vater, der alle Menschen als seine Kinder ansieht, und sie durch die christl. Lehre beseligen will.“ Allein obzwar auch Griesbach bloß τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ lieset, und Bähr das Verfahren desselben für recht erklärt, so halten wir doch jenen Schluß für nicht gehörig begründet; denn einmal sind der Hdschr., welche die Partikel καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ total auslassen, nur sehr wenige, und diese sind in späterer Zeit entstanden[2]); zum andern halten alte und schätzenswerthe Auctoritäten theils das πατρὸς und τοῦ Χριστοῦ fest[3]), theils liefern sie wenigstens die Bezeichnung Christi beim τοῦ Θεοῦ[4]). Wie nun? wenn mancher Leser das wichtige πατρὸς und Χριστοῦ darum hie und da ausgelassen hat, weil er nicht wußte, was mit beiden Wor-

1) Diese Lesart ist von Lachmann (wohl zu kühn!) adoptirt worden.

2) Die Hdschr. 37, 67, 80 zum Beispiel im eilften Säculo.

3) Auch die armen, ums Jahr 410 angefertigte, Uebersetzung hat: τοῦ Θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ.

4) In der äthiop. Version findet sich „Dei quod de Christo“ (sc. myster.). Der Ambrosiast. bietet τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ dar, eine in dogmatischer Beziehung nicht üble Lesart!

ten in ihrem Zusammenhange mit τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ anzufangen sei?

Dagegen lassen Andere, z. B. Storr, Flatt, durch die Differenz der Lesarten so wenig sich afficiren, daß sie, gleich früheren Theologen, das Gesammte: τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ im Texte bewahren. Die Worte besagen nach der Ansicht d'Outrein's: „Derselbe Gott sei sowohl der Vater als der Christus (= der Sohn)," sie involviren demnach ein Zeugniß von der Gottheit Christi[1]). Diese Deutung vermögen wir nicht zu theilen. Zwar zeigt der Umstand, daß kein Artikel vor πατρὸς steht, auf die essentielle Identität des Vaters und Gottes hin; allein der dem Χριστοῦ vorausgestellte Artikel deutet eine bestimmte (in Bezug auf die menschliche Natur obwaltende,) Differenz Christi von Gott an. Wer die Lesart καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ festzuhalten gedenkt, muß das erste καὶ als exegeticum begreifen[2]), wie IV Philpp. 20, das zweite καὶ als copulativum. Das μυστήριον ist τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς, insofern der Gott, welcher zugleich unser Vater ist (uns also mit zärtlicher Liebe umfaßt), den Plan, die Sünderwelt zu beglücken, aus Liebe gebildet; und das μυστ. ist τοῦ Χριστοῦ, sofern Christus diesen Plan nicht bloß durch seine Lehre, sondern auch durch seinen Erdenwandel, sein Leiden und Sterben, realisirt hat[3]). Eben dadurch erscheint dieses μυστήριον dem Unbefangenen desto ehrwürdiger. Theodoret (nach dieser Lesart) richtig: ἔδειξε κοινὸν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον." Inzwischen wegen der am Ende des V. 2 stattfindenden, merkwürdigen Differenz der Lesarten, können wir es nicht über das Herz bringen, das ganze καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χρι-

1) Crocius sagt dasselbige negative: „Non Christum a Deo magis alium indicat (scil. Paulus), quam patrem." Außerdem bemerkt er: „Conjungit cum patre Christum, tum quia pater per filium revelavit mysterium, tum quia nec pater absque filio, nec filius absque patre cognosci potest." Vgl. Wolle pag. 48 ff. der schätzbaren Schrift de parenthesi sacra.

2) Man könnte das erste mit ejusdemque interpretiren.

3) Wenn Storr observirt: „quod (sc. consilium) pater perfecit," und auf I Col. 19 ff. verweiset, so steht eben dort neben dem εἰρηνοποιήσας: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (= τοῦ Χριστοῦ).

στοῦ im Texte zu bewahren. Es ist die Frage, ob es nicht zwischen dem totalen Verwerfen und dem totalen Annehmen der recepta einen Mittelweg gebe, welcher das sicherste sei. Die Bemerkung, daß die beiden καὶ entweder zum Theil oder ganz in den crit. Auctoritaten ausgelassen werden, veranlaßt uns zu der Conjectur, daß beide ihre Entstehung nicht dem Geiste des Apostels, sondern einem solchen Copisten verdanken, welcher glaubte, die nervöse pauliniſche Rede τοῦ Θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ mittelst der Insertion eines zwiefachen καὶ verdeutlichen zu müssen. Lassen wir diese Quasicorrection, welche im Grunde eine Depravation der Rede ist, weg, so hat Paul. die Partikel πατρὸς τοῦ Χριστοῦ (ohne dem πατρὸς den Artikel präponirt zu haben,) hier mit den Worten τοῦ Θεοῦ so zusammengestellt [1]), wie er in I Thſſl. 1, 1; II Thſſl. 1, 2; I Timth. 1, 2 die Phrase πατρὸς ἡμῶν mit ἀπὸ Θεοῦ ohne Weiteres zusammengestellt hat. Durch jene Apposition wird h. l. folgende Idee ausgedrückt: Der Gott, welches der Vater Christi ist, der mit Christo folglich in der innigsten, in einer specifischen Verbindung steht, der den υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ in Christo besitzt (I Col. 13), — hat dennoch den geheimnißvollen Plan gefaßt, durch die Sendung Christi in die Welt, ja durch die Dahingabe desselben in den schmach- und martervollen Kreuzestod (VIII Röm. 32), Heiden und Juden seines Reiches, der herrlichen Güter seines Reiches, theilhaftig zu machen (III Ephs. 6): ein Document der großen Liebe Gottes zu der gefallenen Menschenwelt (III Evgl. Joh. 16)! Kräftig sagt der Ambrosst. in Betreff Christi: „Hic est — unus, in quo omnis creatura nisi speraverit, peribit," und fügt, den Nexus mit dem Folgenden berücksichtigend, hinzu: „Qui cognoscit istum, cunctorum, quaecunque sunt, cognitionem videatur habere;" nur daß das cunctorum natürlich cum grano salis verstanden werden muß.

V. 3.

Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist durch die Relation bedingt, worein ἐν ᾧ gesetzt wird. Nach dem Davenant., Crell, Grot., Suicer, Roel, Lange, Michaelis, Storr, Heinr.,

1) Welche bedeutende crit. Auctortt. für die lectio πατρὸς τοῦ Χριστοῦ sprechen, ist oben angegeben.

Rosenm., dem exeget. Handb. und Bähr bezieht sich die Partikel auf τοῦ μυστηρίου in V. 2. Darnach gibt Calixt den Sinn geschickt an: „In quo mysterio, videlicet evangelico, repositum est, quidquid sapientiae et scientiae hominibus ad salutem necessarium, ut praeter hoc ipsum nullas alias revelationes aut doctrinas quaerere opus sit.“ Die Denkbarkeit dieser Relation ist nicht in Abrede zu stellen! Doch wenn Grell bemerkt: es werde von diesem mysterio hier principaliter gehandelt, so gilt solches vielmehr von dem Abschnitte I Col. 25, 26, weniger rücksichtlich der Stelle II Col. 2, wo die ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου eigentlich bloße Specification des generalen und wichtigeren πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορ. τῆς συνέσεως zu sein scheint. Wenn Heinr. zur Bestätigung der von ihm gewählten Beziehung auf eine Sache das ἀπόκρυφοι urgirt, so ist dieses kein sicheres Argument, weil auch in Personen etwas verborgen sein, mithin das ἀπόκρυφοι in Bezug auf Personen gebraucht sein kann. Erwägen wir ferner, daß dasjenige Substantiv, welches dem ἐν ᾧ unmittelbar vorausgeht, τοῦ Χριστοῦ ist, und daß das ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε des V. 6, das ἐρριζωμένοι κ. ἐποικοδομούμ. ἐν αὐτῷ V. 7, das ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα κ. τ. λ. V. 9, das ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι V. 10, das ἐν ᾧ περιετμήθητε V. 11, das ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε V. 12 mit ihren Pronominibus gleichfalls auf Christum hinzielen: so werden wir keinen Anstand nehmen, das ἐν ᾧ h. l. von ihm zu begreifen. Calv. faßt daher den Sinn mit Recht: „in Christo latere thesauros omnes sapientiae et scientiae, quo significat, nos perfecte sapere, si Christum vere cognoscimus: adeo ut insania sit, praeter Christum quicquam scire velle.“ [1]) Este wirft vom Standpuncte des dialectischen Verstandes die Frage auf: Ob hier von Christo als Gotte oder als Menschen die Rede sei? Die

1) Bähr sagt für die Construction des ἐν ᾧ mit τοῦ μυστηρ.: es „zeige der folgende V. deutlich, daß der unsrige etwas Polemisches gegen die Irrlehrer enthalte, welche es von dem durch P. verkündigten Mysterium nicht zugegeben hätten, daß in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen seien.“ Dieses Argument ist nicht streng beweisend; denn indem wir ἐν ᾧ auf Christus beziehen, kann unser V. sehr gut eine Polemik gegen die Irrlehrer insofern enthalten, als sie nicht zugaben, daß in Christo sämmtliche Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen seien.

Vernunft, welche sich durch das Evangelium darüber hat belehren lassen, daß (nach paulinischer Ueberzeugung) der Begriff des Messias die Verbindung des göttlichen Seins (der חכמה i. e. sapientia, wie der jüdische Theolog sagt,) mit dem menschlichen Sein in Jesu involvirt, wird erwidern: es sei hier freilich von Christo als Menschen die Rede, doch sofern in ihm (wie aus II Col. 9 hervorgehe,) die Fülle der Gottheit, also auch der göttlichen Erkenntnisse, sei. Wenn andrerseits Ambrosius, Thomas von Aquino, Cajetan bei γνῶσις an die scientia divina denken, so ist selbige zugleich als eine der menschlichen Natur communicirte zu fassen (s. das ἐν αὐτῷ κατοικεῖ V. 9), dergestalt, daß Christus jetzt auch nach seiner menschlichen Natur alle σοφία und γνῶσις besitze. Daß die in Christo befindliche Weisheits- und Erkenntnißfülle auch in seine Lehre übergegangen ist, versteht sich, bei dem Zusammenhange derselben mit seiner Person, von selbst.

πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως. Da der Terminus θησαυρὸς sich auf das Verbum τίθημι (θήσω) und αὖρον (Gold), als auf seine Urbestandtheile, zurückführen läßt: so bezeichnet er (z. B. II Mtth. 11) einen Ort, ein Gefäß, worin Gold und sonstige irdische Herrlichkeiten niedergelegt und conservirt werden[1]). Daß θησαυρὸς auch eine geistige Beziehung erhält, ist daraus ersichtlich, weil von Basilius das höchste Wesen ein „θησαυρὸς ζωῆς“ (vitae verae aeternaeque et beatae„) genannt wird[2]). Sodann wird θησαυρ. metonymisch selbst von der Fülle schätzenswerther Dinge, die man aufbewahrt, und zwar nicht bloß, wenn diese Dinge von materieller und endlicher Qualität (vgl. VI Mtth. 10), sondern auch, wenn sie immaterieller und unvergänglicher Natur sind. So erklärt Phavorin. die „ἀρετὴ τῆς ἐν Χριστῷ φρονήσεως“ (virtus, quam Christiana prudentia effecit,) für einen „θησαυρὸς ἀγαθὸς“, so findet sich die Phrase „σοφίας θησαυροὺς“ beim Julian[3]), die Partikel „θησαυροὺς ὕμνων“ in Pindars Werken. Aus dem Neuen Test. gehören hauptsächlich folgende Stellen hieher: II Cor. 4, 7; VI Mtth. 20. Das θησαυροὶ in II Col.

1) Man erinnere sich der richtigen Erörterung des Hesych.: „ὡς ἀγαλμάτων καὶ χρημάτων ἢ ἱερῶν ἀπόθεσιν οἶκος.“

2) Cicero nennt das Gedächtniß ingenium „rerum omnium thesaurum.“

3) S. 248, orat. IV.

2:ist ungefähr identisch mit dem πλοῦτος in I, 27; II, 2, und Chrysost. (welchem Theophyl. folgt,) sagt gleichfalls passend: „τὸ μὲν — δηγματικὸν εἶναι, τὸ δὲ πολὺ διδασκαλικόν.“ Zur Metapher der σοφία vgl. die Anmerk. zu I Cor. 1, 9. Daß Christus die rechte Lebensweisheit besitze, erhellt z. B. aus den trefflichen, immerdar angemessenen Mitteln und Wegen, welche er noch jetzt wählt und einschlägt, um die mit Gott entzweiten Sünder zur Einheit mit Gott und zum Genusse aller Heilsgüter hinzuleiten. Auch in dieser Hinsicht verdient die σοφία Christi das Prädicat πολυποίκιλος (mannichfach). Das τῆς γνώσεως nimmt Chrys. als synonym mit σοφίας, ohne Befugniß; denn γνῶσις ist von σοφία nach dem Sprachgebrauche des Paul. verschieden! Ganz deutlich die theoretische Erkenntniß Gottes, s. I Cor. 13, 2; 12, 8; 1, 5; XV Röm. 14; XI, 33. Treffend wird γνῶσις von Hesych. durch αἴσθησις νόησις erläutert. Der alexandr. Clem. spricht einmal (vgl. S. 645 des 6. Buches der Stromat.) von einer „γνῶσις παρὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ παραδοθεῖσα καὶ ἀποκαλυφθεῖσα.“ Daß Christus die γνῶσις ἀληθινὴ besitze, davon zeugen seine in den Evangelien enthaltenen tiefsinnigen Aussprüche über sein Verhältniß zu dem himmlischen Vater (z. B. XI Matth. 27) und umgekehrt, seine Reden über seinen Tod als Motiv der Sündenvergebung (XXVI Matth. 28), über den lebendigen Glauben an seine Person als Heilsbedingung (III Joh. 16) u. a. Falls die Coloss. nach der σοφία und γνῶσις Christi strebten: so konnten sie die verkehrte Lehrweisheit der Falschapostel, wenn schon selbige noch so viele Aufschlüsse über das Sublime verhieß, entbehren; denn in jener γνῶσις liegt die beste Religionsphilosophie. Theodoret: „τοῦτο — σύμπασαν, φησὶν, ἐπιστήμην ἐκφεύγουσαν νόον.“ (Der A. V. meint die in Colossen ausgebrochene, geistige Krankheit, nach ungöttlicher φιλοσοφίαν zu haschen ꝛc.).

1) So die recepta! Dagegen tilgt Lachm. τῆς vor γνώσεως weg! Er darf darauf provociren, daß Clem. und Origenes, jeder einmal, es auslassen, und B. D. nebst den Codd. 17, 71, den Arrik. nicht liefern. Doch wagen wir nicht, deshalb τῆς für unächt auszugeben; denn kann es nicht von solchen Librarien willkührlich ausgelassen sein, nach deren Meinung das ihm vor σοφίας stehende τῆς schon genügte? Jedwedenfalls ist die Sache nicht ausgemacht. Sollte τῆς vor γνώσεως genuin sein, so bezeichnet es eine bestimmte γνῶσις, s. den Text.

ἀπόκρυφος ist deutlich mit ἀποκεκρυμμένος I Col. 26. Wir lesen in I Macch. 1, 24 „ἔλαβε (nämlich Antiochus, so nannt der Edle,) τοὺς θησαυροὺς τοὺς ἀποκρύφους“: eine Wortumstellung, die zu der Conjectur veranlaßt, daß Paul. in II Col. 3 ἀπόκρυφος gesetzt habe, und der Terminus von den Juden gebraucht zu werden pflegt (s. 45. Jesaj. 3 in der 4ten Vers.) Nach der Ansicht des Marus [1]) ist II Col. 3 demnach zu construiren: „In quo (sc. Christo) sunt pro emptoni et expositi pulcri illi et aperte revelati thesauri sapientiae absconditi olim sub lege veteri.“ Daß nun θησαυροὶ somit ungeschlossene ἀπόκρυφοι wurde auf die bis auf den Zeitpunkt des Christenthums bestandene Verhängnißumhüllung jener Schätze in der altestament. Oeconomie hindeuten. Die Idee in II Col. 2 könnte zur Empfehlung dieser Interpretation dienen. Allein sollte die Construction des Marus richtig sein, so müßte οἱ vor ἀπόκρυφοι stehen. Außerdem ist manches bei jener Construction zu ergänzen, ohne daß Andeutungen dazu vorhanden ist. Daher sind mir geneigt, ἀπόκρυφος eher kurz etwa auszuschließen. Wir stellen das an das Ende Gesellschein das ἀπόκρυφος darum, daß die Rede hiedurch ein größeres pondus bekommen soll: In welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind („arcani et obscuri“, wie ein alter Glosser hat,) nämlich der ἀρχαίου τοῦ αἰῶνος τούτου (I Cor. 2, 7, 8), den eingeweihten σοφοῖς καὶ συνετοῖς (XI Matth. 25; II Col. 18), der ἀποκεκρυμμένος, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα κ. τ. λ. (II Cor. 4, 3, 4). Melanthon sehr wahr: „Abditam (sc. rem) sapientiam, quia mundus eam non intelligit. Sicut non credit, sibi remitti peccata, ita benignam Dei erga nos nunquam credit; tecta est enim cruce, non modo quia mundus eam persequitur, sed etiam illi ipsi, qui credunt, tamen solliciantur ad desperandum, cum suum peccatum vident.“ Diese Aeußerung des Reformators wird durch die Erfahrung des ächten Christen hinlänglich bestätigt. Jene herrlichen Schätze konnten aber den Colossern nicht nur „offenbar“ werden, wie Junker meint, sondern auch

1) Der Vorname dieses Marus ist nicht „Nathanael,“ sondern „Alexander.“ Die theolog. Welt verdankt ihm, unter andern Geistesproducten miscellanea theologica.

mitgetheilt, insofern sie das rechte Weisheitsmaass für Dieselben hatten oder verwirklicht waren (s. 1 Cor. 2, 14. 15), namentlich die Ueberzeugung hegten, daß sie noch keineswegs zum absoluten geistigen Mündigkeit gelangt, vielmehr νήπιοι (XI. Matth. 25) wären.

Menn. Flatt bemerkt: „Das Evangelium enthalte eine Weisheit, welche diejenige (auch die verborgene Weisheit), deren sich die Essäer u. a. rühmten (vgl. B. 4. 8. 18. 23, Joseph. II. de bell. Jud. c. VIII, §. 7), weit übertreffe.“ So ist das vollkommen richtig; doch ist damit keineswegs zugleich, daß des Apostels πάντες in Colossen Essäer gewesen sind, denn wie viele Individuen des Alterthums haben sich nicht gewisser μυστηρίων und einer mysteriösen σοφία und γνῶσις, zumal im Morgenlande, gerühmt!

Achte Section. V. 4—7.

Der Ap. zeigt seinen Lesern, welche ungünstige Wendung seine Rede habe, und fordert die Col. auf, in den positiven Glaubens- und Lebens-Gemeinschaft mit Christo zu verharren.

V. 4.

Indem τοῦτο δὲ λέγω mit dem Gedanken des V. 3 in Connex steht, lautet der Sinn: „Dieses (, daß alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß in Christo verborgen sind,) sage ich aber [1]), in der Absicht, damit Niemand euch täusche mit der Meinung, er besitze alle Weisheits- und Erkenntnißschätze, und euch von dem Glauben an Christus, von der Verbindung mit Christo, abziehe. (s. auch das Schlußsätzchen des V. 5). Calvin gut: „Quia hominum figmenta — speciem habent sapientiae, praecaveri opportet piorum animos hac persuasione, satis superque unam esse Christi notitiam. Et certe haec clavis est, quae januam omnibus pravis erroribus obserare potest.“ Je einfacher die von uns proponirte Verbin-

1) Das δὲ hat möglicher Weise in II Col. 4 declarative Bedeutung, so daß es an den Sinn von scilicet erinnert (s. das δὲ in III Röm. 22; II Cor. 10, 22); wenn man nicht etwa sagen will, die Bedeutung des δὲ sei wegen des folgenden ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίσηται κ. τ. λ., durch welches der ganze V. einen antithet. Charakter erhalte, abzuleiten.

dung von V. 4 mit dem vorigen ist, desto mehr befremdet, daß Hammond τοῦτο δὲ λέγω mit V. 4 verknüpft: „Cautumnunc vobis hunc meum de vobis votum, ut intelligatis, me illicere, ne a callido quopiam impostore fallamini“ etc., und daß Bull meint, es könne τοῦτο δὲ λέγω auch als explicatio des V. 3 betrachtet werden: „Id vero est, quod dicere volo“ (mit Grells Ansicht trifft Stowe's Exegese zusammen: „quod minimum augeri et mutari velim vestram evangelii cognitionem“). Es nehmet unserer Erachtens zur Wirklichkeit, wenn Hammond und Grell in ihrer Construction den mächtigen V. 3 total überspringen.

μὴ τις ist hochbedeutsame Lesart. Dagegen supponiren A, C, D, E, 17, 23, 37, 39, 57, 71, 80 u. a. μηδείς. Nur steht in V Eph. 6, welche Stelle zum Theil der unsrigen analog ist: μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις. Hiezu kommt, daß man II Col. 16 lieset μηδεὶ τούτῳ τοιαῦτα προσφέρειν. Darum geben wir μηδείς von demμή τις in II Col. 4 Umdeutung: μηδείς bezieht sich, wie aus der Vergleichung den Mi. Bo. 46, 18, 19 ersichtlich ist, auf den Falschapostel, der eine gesetzliche Judäismen verflochtene, unevangelische Theosophie hegte. Paul. macht ihn aus zarter Discretion nicht besonders namhaft, zumal da die Coloss. aus der Characteristik, welche Paul. vom μηδείς und τις (V. 8) nachher gibt, unschwer abnehmen konnten, an welches Judäismum gedacht werden solle. Chrysost. nicht übel: „διὰ τοῦτο εἶπεν (sc. was in V. 3 enthalten ist), ἵνα μὴ πᾶς ἄνθρωπον (dem Collectivbezeichnung vielleicht μηδεὶς ist,) ὑφ' ἑαυτὸς (nämlich die practischen und intellectuellen Mißchristlichen).

παραλογίζηται. Παραλογίζεσθαι eigentlich: Schlüsse auf falsche Art machen. Der Paralogismus (die auf verkehrten oder bloß scheinbaren Prämissen gebildete Schluß,) ist nach Aristoteles den Syllogismus (die auf wahren Prämissen basirte Conclusion,) zur Antithese. Daher kann παραλογίζεσθαι Jac. 22 (nur dort und in II Col. 4 wird es, was das Neue Test. betrifft, gelesen,) besagen: vermittelst eines Fehlschlusses (näml. als sei die σωτηρία eine Folge vom bloßen Anhören des Gotteswortes,) täuschen. Es heißt beim Isocrates: „ἀκροᾶσιν γὰρ οὐ ποιοῦμαι τὴν φύσιν ταύτην παραλογιζόμενος, ἀλλὰ παραλογίζονται φῶς αὐτούς,“ und παραλογισμὸς wird

vom Hesych. durch ἀπάτη λογισμοῦ erläutert[1]). Vielleicht waren es die verkehrten Schlüsse: aus Nazareth könne nichts Gutes kommen (I Joh. Evgl. 47), ein Gekreuzigter könne ja keine Θεοῦ σοφίαν, sondern nur μωρίαν haben (I Cor. 1; 23, 24) u. dgl., wodurch die hochmüthigen Theosophen (II Col. 18) die Leser der Epistel in Betreff Christi und seiner Weisheits- und Erkenntnißschätze, als besitze Christus selbige nicht, zu täuschen suchten. Auch von den hellenischen Sophisten, die den Gegensatz gegen Socrates bildeten, wird gesagt, daß sie pflegten: τὸν λόγον κρείττονα ἥττονα ποιεῖν.

ἐν πιθανολογίᾳ. Heum., Michael., das exeget. Handb., Flatt übersetzen ἐν mit „durch." Bähr läßt die Gesammtphrase so viel sein als διὰ πιθανῶν λόγων. Zu dieser Deutung des ἐν ist nur so weniger Befugniß vorhanden, als die Urbedeutung „in" h. l. einen guten Sinn gibt. Die πιθανολογία ist nach Luther, Hedinger, Lange: „vernünftige Rede;" Melanthon denkt an „argumenta de religione collecta ex humana ratione, cum tamen humana ratio non possit judicare de Dei voluntate." Philologisch angesehen ist diese Interpretation falsch. Indessen liegt in selbiger vielleicht insofern ein wahres Moment, als die πιθανολογία eine von Christo und dem ächten Christenthume entfremdete Menschenvernunft zum Principe hat. Πιθανολογία, ein paulinisches ἅπαξ λεγόμενον, besagt, weil der Terminus das Adjectiv πιθανὸν (persuasorium[2]), εὐπειθὲς nach Hesych.) und λόγος (oratio) zu Fundamenten hat, ursprünglich: einen zum Ueberreden des Geistes geeigneten Vortrag. Indem aber das Ueberredende darin liegen kann, daß der Vortrag den Schein des Wahren hat, oder darin, daß er dialectisch scharf gehalten, oder darin, daß er mit hochtönenden und bombastischen Phrasen ausgestattet ist: so erklärt sich natürlich, wie Augustin.

---

1) Das fragliche Verbum wird in der jacobischen Stelle von Theophyl. durch ἐξαπατᾶν, obwohl nicht ganz genügend, erörtert.

2) „Πιθανοῖς ἐπιχειρήμασι σκοτίζειν τὴν ἀλήθειαν" findet sich im lib. VII der element. Stromaten. Beim Polyb. wird von den Tragikern bemerkt: „ἐν ἐκείνοις μὲν ἡγεῖται (d. i. ist das Prädominirende) τὸ πιθανὸν, κἂν ᾖ ψεῦδος, διὰ τὴν ἀπάτην τῶν θεωμένων," und von den Geschichtschreibern: „ἐν δὲ τούτοις τἀληθὲς διὰ τὴν ὠφέλειαν τῶν φιλομαθούντων," s. pg. 197, lin. 4.

(epist. 50) die πιθανολογία mit „verisimilis sermo“, der Ambrosiast. durch „subtilitas sermonis“ (= λεπτολογία), Lucifer Calarit., Pelagius, die Vulgt. mit „sublimitas sermonum“ (= ὑπεροχὴ λόγου) haben übertragen können. Diese lateinischen Ausdrücke, welche Griesbach den lectionib. variantib. inserirt hat, sind schwerlich etwas anderes, als Interpretamente [1]). So erscheint denn der Falschapostel als ein Mensch, der mit falschen Argumentationen (s. das παρὰ in παραλογίζ.), ausgesprochen in überredendem (wenn schon nichtigem) Geschwätz (vgl. das ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις I Cor. 2, 4), die Col. hinter das Licht zu führen, sie für sich und seine unchristliche Sache zu gewinnen strebt. In dieser Hinsicht harmonirte der Falschapostel mit manchen sapientibus mundi, von welchen der Ambrosst. sagt: „arte quadam et minutiis disputationum irretire gestiunt simplicium animos.“ Wenn Calvin dagegen aus dem lebendigen christlich religiösen Bewußtsein heraus behauptet: „Nulla — erit pithanologia, quae animos eorum vel ad minimum digitum flectat, qui suam mentem Christo addixerint:“ so ist der Grund davon in dem herrlichen Ausspruche XIII Hbr. 8 zu suchen.

V. 5.

Das γὰρ hinter εἰ zielt auf einen Causalnexus dieses V. mit dem vorigen hin. Zwar supplirt Erasmus als Paraphrast deßfalls folgenden Satz: „Non me clam est, esse quosdam tales (näml. παραλογιζομένους ὑμᾶς κ. τ. λ.) apud vos, insidiantes synceritati fidei vestrae. Nam animo adsum“ caet. Aehnlich drückt sich Flatt aus [2]). Inzwischen läßt sich der Zusammenhang ohne dieses Supplement füglich so begreifen, daß Paul. seine Warnung vor den Betrügereien des Falschapo-

---

1) Daß πιθανολογεῖν bei Classikern sich vorfindet, hat Wetstein ad h. l. gezeigt.

2) Theophyl. und Clarius meinen, eigentlich sei es schicklich und folgerecht (consequens) gewesen, daß Paul. gesagt hätte: „spiritu video impostores;“ allein es habe Paulus, damit seine Rede nicht zu heftig schiene, selbige zu einem Encomio der Col. gewendet. Indessen gestehen wir, daß die Worte des Apostels, auch ohne jenen Beisatz des Theophyl. ꝛc., ganz consequent sind.

stels und vor dessen Trachten, die Col. von Christo und dem wahren Evangelio abzuführen, durch die Bemerkung begründet: er kenne gar wohl den dermaligen guten Zustand der Col. Er wußte, daß die Col. etwas Treffliches besaßen, um was sie von dem Falschapostel gebracht werden konnten.

εἰ καὶ bedeutet etsi, quamquam, vgl. II Cor. 7, 8; VI Hbr. 9. Statt des εἰ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι in II Col. 5 findet sich in der Parallele I Cor. 5, 2 ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, und das τῷ σώματι dient zu näherer Bestimmung des τῇ σαρκί! Dieses deutet auf den, mit aus Fleisch bestehenden, physischen Organismus des Paulus hin.

ἀλλὰ übersetzt Junker verfehlt mit „so." Die von ihm allegirten Stellen, 2 Cor. XI, 6; XIII, 4 sind vielmehr Documente, daß ἀλλὰ besagt: doch. Dieser Sinn ist, falls εἰ, εἴπερ dem ἀλλὰ voraufgegangen ist, im Neuen Test. nicht ungewöhnlich, s. I Cor. 9, 2; 8, 6, vgl. auch das citirte opus Blackwalls S. 54 des 2ten Theiles [1]). Das „so" als Signification der Apodosis ist eher in dem εἰμὶ des V. 5 enthalten.

τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί. Da die Partikel τῷ πνεύματι das τῇ σαρκὶ zum Antitheton hat, mithin hier, wie I Cor. 5, 3; VI Glt. 18; Philem. V. 25 den Menschengeist bezeichnet: so wird Paul. characterisirt als derjenige, der mit seinem Geiste bei den Colossern war (sofern er kraft seines Geistes ihrer gedachte [2]). Daß dieses Angedenken kein leeres, bloß abstractes, sondern ein concretes, mit Wohlwollen gegen die Col. gepaartes gewesen, erhellt aus dem ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν des V. 1, aus dem χαίρων des V. 5. Von dieser Perspective aus involvirt die Behauptung eines englischen Theologen: „sein Herz sei mit ihnen verbunden" gewesen, etwas Wahres. Es ist aber durchaus nicht erforderlich, τῷ πνεύματι von

---

1) Zu den „graecae linguae particulis," über welche Devarius eine Schrift geliefert, gehört auch ἀλλά.

2) Bähr bemerkt: „Durch Onesimus war P. sehr genau mit dem Zustand der Gemeinde bekannt geworden, und konnte sich denselben so deutlich vorstellen" ꝛc. Doch warum fügt Bähr zu dem Namen des Onesimus nicht den des Epaphras, da mit dem ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην κ. τ. λ. in I Col. 8 auf den in V. 7 namhaft gemachten Epaphras klar hingewiesen ist?

einem spiritus propheticus (oder divinus [1]), durch dessen Manifestationen der Ap. die colossischen Angelegenheiten kennen gelernt habe, und insofern gleichsam bei den Colossern gewesen sei) zu deuten. Hier reicht das menschliche Element im πνεῦμα aus! Der Apostel hatte sonst mehr, als ein Prophet.

χαίρων καὶ βλέπων, „ein Hendiadys (sagt Bähr,) entweder für gaudeo, cum (quia) video [2]), oder für cum gaudio considerans.“ [3]) Doch man braucht zu jener rhetorischen Figur seine Zuflucht nicht zu nehmen, weil die Participia sich ohne selbige ganz gut exegesiren lassen. Paulus wird zunächst als ein sich Freuender dargestellt! Da nun die Colosser fragen konnten: über was freuest du dich? so fügt er die Worte καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν κ. τ. λ. epexegetisch hinzu: et = scilicet, videns vestrum ordinem [4]) caet.; vgl. hinsichtlich dieser Bedeutung des καὶ XXI Mtth. 6; V Luc. 35; XXIII Act. 6. Paul. hatte sich aus den Relationen vielleicht des Onesimus, insonderheit des Epaphras, über die christliche und lobenswerthe Stellung der Coloss. (s. IV Col. 12) ein lebendiges Bild derselben muthmaßlich geschaffen. Er beschaute diesen Zustand mit geistigem Auge, und empfand — wie konnte sein ächt evangelischer Sinn anders? — über diesen Zustand Freude. Die apostol. Freudensbezeugung mußte für die Leser zu einem Impulse gereichen, ihre derzeitige christliche Stellung selbst im Kampfe mit Widersachern zu bewahren. Calvin kräftig: „Pergite, qua coepistis.“

ὑμῶν τὴν τάξιν. Schleusn. gibt zwar τάξις im lex. s. h. v. richtig mit ordo (denn das Stammwort des Substan-

---

1) Vgl. Gill zu unserer Stelle.

2) Früher fassen Wolf und Heum. die fraglichen Worte ähnlich so: „gaudeo, quando intelligo.“

3) Vor Bähr hat Schott: „laetabundus observans“, und Wels, Bolten, Heinr. das exeget. Handb., Anker: „mit Vergnügen (oder Freuden) betrachtend.“

4) Fritzsche hat in dem 4. Excurse seines Comment. zum Evangel. des Matth., dessen Ueberschrift lautet: „De figurae ἓν διὰ δυοῖν natum et rationibus,“ mehrere neutest. locos, welche dem unsrigen analog sind, und in welchen jene grammat. Figur gewöhnlich, wiewohl mit Unrecht, angenommen wird, gesammelt, und genügend per epexegesin erklärt. Die von Bos pg. 87 der observat. critic. aus Josephus citirte Stelle, welche auch

tivus ist τάσσειν, aliquid ordine: huc evocare, hinzieht. aber den modo „in dispositione et observatione rituum ecclesiasticorum," welche Erklärung zu äußerlich und deshalb unbefriedigend ist! Heinrichs begreift τάξις „de obedientia erga doctores superiores, de reste ordine, quo omnia agebantur, forsan et de rebus bene institutis veluti ad pauperes sublevandos; maxime tamen de constantia in retinenda fide Christi," und concentrirt auf diese Art (wie Baumgarten). die Expositionen Mehrerer, des Este und Michael., des Grot., Estius, a Lap., Hammond. Doch abgesehen davon, daß es dieser Deutung an Simplicität gebricht, redundirt nicht der Begriff der constantia in retinenda fide insofern, als derselbe durch das folgende στερέωμα τῆς εἰς Χριστ. πίστεως bezeichnet wird? — Paul. vergleicht oft (s. κατ' ἐξοχήν VI Eph. 10—17) das Leben und Thun der Christen mit einer militia contra malum, imprimis morale. Nun wird τάξις von Profanscribenten benutzt als Ausdruck für die Ordnung, Reihefolge, worin Kriegsleute (auch mit Bezugnahme auf das Treffen,) gestellt sind. „Ἡ τάξις — bemerkt Suidas, — διττή ἐστιν· ἡ μὲν ἐν τῷ στρατηγῷ, ἡ δὲ ἐν τοῖς στρατιώταις, καὶ ἐκ τῆς ἐν τῷ στρατηγῷ εὐβουλίας γίνεται ἡ ἐν τοῖς στρατιώταις," [1]) s. noch ep. 17 der observ. crit. des Bos, p. 81. Wie? wenn der Ap. demnach unter τάξις das in sich wohlgeordnete und wohlgesittete Leben der Col. verstände, wiefern es im Gegensatze stand gegen das unordentliche und unsittliche Verhalten der Falschapostel? [2]) (II Col. 16, 23). Für diese Exegese spricht die Stelle bei Isocrates (de pace): „προσήκει — ἡμᾶς ἅπασιν, εἶναι παράδειγμα τοῦ καλῶς κ. τεταγμένως πολιτεύεσθαι," ingleichen der Umstand, daß Plotin erwähnt: „ὁρῶντας ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον κ. σύσχημον" (II Ennead. 9, 5), und als Antithesis hievon τὸ χεῖρον nennt (VI Ennead. 4, 15). Ferner wird diese Enarration dadurch bewahrheitet, daß Paul.,

---

von Wolf, Heinrichs, Böhme adoptirt ist), „ὁμοῦ εὖ ἔχοντας γνώμῃ καὶ βλέπειν" (s. III de bell. Jud. 9, 2), gestattet ebenfalls exegetische Fassung.

2) „οὕτω μὲν Κερκυραῖοι διέκειντο," heißt es bei Thucyd., im I Buche, Cap. 46.

3) Das nennt Paul. in II Thess. 3, 6 ἀτάκτως περιπατεῖν.

wie er sonst (s. I Col. 3, 4; I Epist. 15) die ἀγάπη und πίστις (als Summa des subjectiven Christenthumes) mit einander verbindet, so in II Col. 5 alsbald nach der τάξις die πίστις namhaft macht[1]):

τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως. Der Ambrosiast. lieferth. l.: „supplens, id quod deest utilitati fidei vestrae in Christum," und Augustin. zweimal „id quod deest fidei vestrae in Christo," so daß sie anstatt στερέωμα ein ὑστέρημα gelesen zu haben scheinen. Diese merkwürdige Lesart stützt sich auf zu wenige crit. Auctoritäten (Griesbach ad h. l. allegirt noch einige andere!), als daß sie der receptа vorgezogen werden dürfte. Sie erklärt sich vielleicht daraus, daß Leser der Epistel meinten, man könne wegen II Col. 20 Glaubensstärke an den Colossern nicht rühmen, vielmehr sei Glaubensmangel bei ihnen gewesen, sie hätten also vom Glauben noch keine utilitas gezogen, und der Apostel wolle durch diese Epistel und deren Influenzen jenen Mangel an Glauben und innerem Glide ergänzen[2]). Allein jene Leser erwogen nicht, daß der Apostel mit στερέωμα κ. τ. λ. auf die glaubenskräftigeren Glieder der coloss. Christengesellschaft (die τελείους, δυνατούς,) gar wohl hinzielen, an anderen Stellen hingegen die Glaubensschwachen (ἀσθενεῖς) meinen kann, vgl. XV Röm. 1; II, 3; III Philp. 15 und 18 ff. Στερέωμα ist, wenn auch nicht bei den LXX, doch im Neuen Test. ἅπαξ λεγόμεν, und hängt mit στερεόω zusammen, welches, indem es solidum reddo bedeutet, von Lucas XVI Act. 5 (αἱ — ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει, in fide stabilitae sunt) gebraucht wird. Daher ist στερέωμα id quod confirmatum est, und im Zusammenhange mit dem Nächstfolgenden: die Standhaftigkeit des Glaubens an den (in der Person Jesu erschienenen) Messias. „Τὸ στερρὸν — so bemerkt Chrysost. treffend, — οὐκ ἀπάτης, οὐ πειρασμοῦ

1) Daher deutet Theophyl. τάξις von der Liebe: „Ut in acie militari bona ordinis collocatio phalangem firmam efficit: sic et in ecclesia, quando bonus ordo charitatis fuerit omnia constituentis, si sectae absint, — tunc fit soliditas ac firmamentum."

2) Die genannten K. V. mögen sich die ganze Stelle so gedacht haben: καὶ ἀναπληρῶν τὸ ὑστέρημα (τῆς ὠφελείας) τῆς εἰς Χριστ. πίστεως ὑμῶν, von welchen Termini einige aus I Col. 24 entlehnt sein mögen.

διασαλεύει.“ Ohne dieſe Beſtändigkeit gleicht der Glaube oder die gläubige Seele dem von dem Winde bewegten Rohre (περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας, IV Epheſ. 14).

V. 6.

Die Beziehung des V. hat Calv. im Ganzen richtig erkannt: „Laudi attexit (sc. Paul.) exhortationem, in qua docet, nihil illis profuturum, quod semel Christum receperint, nisi in ipso permaneant[1]).“ Ὡς hat nicht ein ihm im Folgenden correſpondirendes, literales οὕτως. Doch wird ein ſolches nicht nur von Paul. ausgelaſſen (ſ. I Cor. 14 V. 33, 34; V Röm. 16), ſondern auch von Johann. (I Br. 2, 27) und Mtth. (I, 24). In II Col. 6 liegt οὕτως implicite im ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.

οὖν (auch hier igitur) characteriſirt vermuthlich das παρελάβετε — τὸν κύριον als eine Conſequenz aus dem τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστ. πίστεως ὑμῶν des V. 5.

παρελάβετε. Παραλαμβάνειν τινὰ iſt excipere, admittere aliquem, ſ. I Evgl. Joh. 11: eine Bedeutung, die h. l. deſto paſſender iſt, als das Object des παρελβτ. die Perſon Chriſti iſt, und von ſelbiger in V. 5 die Rede geweſen. Da nun Paul. ſowohl vor Χριστὸν als vor κύριον den Artikel geſtellt hat, ſo lautet der Gedanke: (Als Chriſtgläubige V. 5) habt ihr Jeſum als den Meſſias, als den Herrn der Kirche (alſo auch als euren Herrn, deſſen Vorſchriften ihr Gehorſam zu leiſten habt,) aufgenommen, d. h. nicht bloß, ihr habt ihn mit eurem Verſtande als das, was er iſt, „anerkannt,“ (was Bähr hervorhebt); ſondern auch: ihr habt ihn in nähere Verbindung mit eurem Herzen und Gefühle, kurz mit eurem ganzen innern Menſchen treten laſſen. „Quid aliud est fides (fragt ein altlutheriſcher Theolog mit Recht,), quam λῆψις et παράληψις Christi Jesu Domini nostri, quem cum suo merito et beneficiis nobis partis vera cordis fiducia amplectimur, nobisque appropriamus?“ Dieſe Faſſung des παραλαμβ. übertrifft an Tiefe eine

1) Schon Theodoret angemeſſen zu V. 5: „ἀναμίγνυσι (sc. Παῦλ.) τῇ διδαχαιλίᾳ τὰς εὐφημίας, καταθέλγων τὴν ἀκοὴν, καὶ τῇ παραινέσει προκατασκευάζων τὴν εἴσοδον.“

andere, von Schleusner, Heinr., Junker u. A. gewählte, welcher zufolge die Col. die Lehre Jesu gelernet haben, über selbe von Epaphras belehret sind. Zwar ist παραλαμβάνειν manchmal (s. I Cor. 11, 23; I Gl. 9) mit discere im Grunde identisch, (welchen Sinn selbst Calixt und Flatt festhalten), und Hesych. erörtert παρέλαβες mit ἐπαιδεύθης. Allein h. l. würde diese Interpretation nur dann statthaft sein, wenn der διδασκαλία oder des εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ beim παρελάβτ. Erwähnung geschähe, was nicht der Fall ist!

ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε. Flatt meint: „Ob ἐν αὐτῷ mit περιπατεῖτε oder mit ἐῤῥιζωμένοι zu verbinden sei, ist nicht sicher zu entscheiden.“ Inzwischen weil ἐῤῥιζωμ. in V. 7 durch das καὶ mit ἐποικοδομούμενοι eng concatenirt ist, eben darum aber mit dem zum ἐποικοδομ. gehörenden ἐν αὐτῷ des V. 7: so läßt sich das in V. 6 befindliche ἐν αὐτῷ füglich nur dem περιπατεῖτε anschließen, um so mehr, weil es diesem Verbo immediate voraufgeht. Nach dem Vorgange des Michael. und Stolz begreift Heinr. περιπατεῖν ἐν Χριστῷ „de retinenda pura et simplici doctrina Christi“ (sofern sie, wie Stolz äußert, „unvermengt mit dem Judenthum“ sei), und gibt als Grund an, daß Paul. in diesem ganzen „capite“ nur „dogmatica“ behandele. Dieser Grund ist nichtig, indem z. B. in V. 2 mit συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ, in V. 3. mit τὴν τάξιν von Ethischem die Rede ist. Die von Heinr. allegirte Stelle III Phlpp. 17 spricht für seine Exegese nicht, weil das dortige περιπατεῖν, wie aus III Phlpp. 19 evident ist, auf den Lebenswandel sich bezieht. So verhält es sich auch mit περιπατεῖτε h. l. (vgl. I Col. 10). Endlich athmet es reine Licenz, wenn Heinrichs das persönliche ἐν αὐτῷ, gleich dem τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, von der Doctrin Christi deutet, obschon auch Crell, Hammond, Michaelis τὸν Χριστὸν ohne trifftigen Grund darauf beziehen. Der Zusammenhang und Sinn der Schlußworte des V. 6 ist im Gegentheile dergestalt zu nehmen: (Demgemäß, daß ein inniges Verhältniß zwischen euch und Jesu obwaltet, ὡς — οὕτως) wandelt in ihm, führet ein solches Leben, bei welchem ihr in der Verbindung mit Jesu beharret. „Ambulandi verbo — bemerkt Hunnius vortrefflich, — non momentaneum quendam actum, aut exigui temporis obedientiam praescribit; sed

obsequium perpetuo tenore ad extremam usque metam continuatum ac deductum.“ Den Grund der fraglichen apostol. Vorschrift, die gewissermassen die Tendenz des Sendschreibens anzeigt, spricht Chrysost. aus, indem er von Christo observirt: „αὐτός — ἐστιν ἡ ὁδὸς, ἡ προσάγουσα εἰς τὸν πατέρα.“ Christus bildet die Antithese gegen die Engel, die als Mediatoren zwischen den Menschen und Gott von den Falschaposteln dargestellt werden mochten (II Col. 18).

V. 7.

Die drei ersten Participia dieses V. stehen im Verhältnisse der Dependenz zu dem περιπατεῖτε des V. 6, enthalten somit eine nähere Bestimmung des Christenwandels.

ἐῤῥιζωμένοι. Das Activ. hievon [1]) wird, wie es mit ῥίζα cohärirt, so auf dem Naturgebiete von einem Gewächse gebraucht, das in der Erde Wurzel treibt, und seine eigne Befestigung hiemit herbeiführt. Uebergetragen auf das Gebiet des Geistes, bezeichnet es ein Individuum, welches irgend etwas befestiget: „ἐῤῥίζωσε τὴν τυραννίδα“ sagt Herodot (Buch I, S. 27) vom Pisistratus [2]). Ῥιζόομαι ist bei Simplicius in Epictet. p. 152 von der Psyche gebraucht: „ἕως μὲν ἐῤῥίζωται τῷ ἑαυτῆς αἰτίῳ, — σώζεται, ἀσπάσασα δὲ ἑαυτὴν καὶ ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ ἀπεῤῥιζώσασα, μαραίνεται.“ Das h. l. vorkommende ἐῤῥιζωμένοι (vgl. III Ephs. 18) erörtert Chrysost. genügend mit πεπηγότες. Demnach lautet die im Nexus mit dem Vorigen begriffene Idee: „führet solchen Wandel, daß ihr gleichsam eingewurzelt seid in ihm, d. h. firm in der innerlichen Verbindung mit Jesu, als dem Christ und Herrn (V. 6). Wie die Baumwurzel durch Mittheilung physischer Säfte den Baum erkräftigt, so Jesus seine ächten Bekenner durch verborgene Infusion pneumatischer Lebenskräfte. Was im ersten Psalme V. 1—3 geschrieben ist, gilt besonders von dem ἐῤῥιζωμένος ἐν Ἰησοῦ. Mit christlicher Wahrheit sagt Calv.: „Sicut arbor radicibus profunde actis satis habet fulturae ad sustinendos omnium ventorum et procellarum impetus: ita, si quis

1) Siehe z. B. Homers Odyssee, Buch 5, V. 163.
2) Vgl. dazu den Plutarch de liberis educ. p. 6, E.

in Christo alte ac penitus fixus sit, tanquam in firma radice, nullis Satanae machinis dejici poterit a recto statu.“

ἐποικοδομούμενοι. Hierin drängt ſich aus des Apoſtels ideenreichem Geiſte ein neues Bild hervor; doch möchten wir hier nicht mit Heinr. eine „confusio“ von Bildern wahrnehmen, weil ja dieſe Bildreden klar von einander geſchieden ſind. Ἐποικοδομεῖν bedeutet, da kein rechter Grund, das ἐπὶ deſſelben zu ignoriren, vorhanden iſt: domum fundamento superstruere. Daß das Verbum in ſpirituellem Sinne gefaßt werden müſſe, iſt aus dem ἐν αὐτῷ erſichtlich. Paul. verlangt, daß ſeine Leſer aufgebaut werden[1]) in Jeſu, d. h. daß das Denken, Geſinnetſein, Fühlen, Empfinden der Col. allerdings zum Beſſeren fortſchreite, aber Jeſum immerdar zu ſeiner Baſis habe, die ächte Sicherheit in der Einheit mit dem Geiſte Jeſu erhalte. „Domus, quae fundamento non sustinetur (äußert Calv. richtig), mox corruit. Idem et iis accidit, qui aliis falturis quam Christo incumbunt, vel certe qui non sunt in eo solide fundati; sed habent quasi suspensum fidei suae aedificium propter infirmitatem ac levitatem.“ Wenn Bolten das αὐτῷ von der Religion, das exeget. Handb. von der moraliſchen in specie nehmen, ſo iſt ſolches, weil αὐτῷ in Relation auf den Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον des V. 6 ſteht, Willkühr; indeſſen iſt nicht zu leugnen, daß, wer das Fundament ſeines inneren Seins in Chriſto hat, auch an der chriſtlichen Religion mit Treue feſthält, wiewohl umgekehrt manche, die ein gewiſſes Chriſtenthum, namentlich das bloß moraliſche, feſthalten, nicht Chriſtum ſelber zur geiſtigen Baſis haben.

καὶ βεβαιούμενοι κ. τ. λ. Dieſe Partikel hat einen mit den vorhergehenden Participien des V. 7, dafern der dem Bilde derſelben inhärirende Begriff ins Auge gefaßt wird, ziemlich verwandten Sinn. Βεβαιοῦσθαι, was mit βέβαιος, firmus, in Conner ſteht, wird, wie aus XIII Hbr. 9; II Cor. 1, 21; I Cor. 1, 8 hervorgeht, von (chriſtlichen) Individuen geſagt, quatenus in rebus spiritualibus firmi praestantur. Während ἐν vor τῇ πίστει recepta iſt, lieſet Lachmann ſelbiges nicht, und

1) Man hat nicht nöthig, das präſent. Moment im ἐποικοδομ. aufzuopfern. Es würde dies Aufopfern eben keine philologiſche Akribie verrathen!

das bloße τῇ πίστει würde bedeuten per fidem. Allerdings findet sich ἐν in der Vulgt. und Ital. beim Theophyl. und Ambrst., in B, D, 17, 39, 47, 73 nicht. Allein die Falschheit des ἐν ist damit noch nicht ganz dargethan, weil Copisten und Uebersetzer, indem sie so viele ἐν in V. 6 und 7 zu berücksichtigen hatten, das vor τῇ πίστει befindliche ἐν leicht übersehen und aus Nachlässigkeit auslassen konnten! Halten wir die recepta noch fest, so wünscht Paul. das Befestigtsein der Col. in dem subjectiven Glauben, in der practischen Ueberzeugung, daß Jesus der Christ, Welterretter, Weltbeglücker sei. Wenn Rosenmüller bemerkt: „ἐν αὐτῷ in Christo et ἐν τῇ πίστει eodem redit:“ so ist diese Aeußerung, scharf genommen, nicht richtig; inzwischen involvirt sie ein wahres Element insofern, als der lebendige Glaube gleichsam die Christum erfassende Hand [1]), das Medium der Geistes- und Herzensvereinigung des Sünders mit Christo ist. Daher auch von apostol. Seite die Parallelisirung des ἐν τῇ πίστει mit dem vorhergehenden ἐν αὐτῷ.

καθὼς ἐδιδάχθητε. Jene Partikel übersetzt die Vulgt. treffend mit sicuti (vgl. über καθὼς IX Mrc. 13; XXVI Mtth. 24; II Br. Joh. 4). Da καθὼς dem ἐν τῇ πίστει, als welches zunächst vorangeht, angeschlossen sein will, so ist mit der Phrase: „So wie ihr gelehret worden seid,“ angedeutet, es solle der Glaube der Col. dem ihnen von ächten Jüngern des Paul. vorgetragenen Christenthume (s. Isagoge pg. 42,) entsprechend sein. „Transgredi non oportet — sagt Theophyl. passend, — antehac subjecta dogmata, verum in ipsis potius progredi.“ Nicht die φιλοσοφία der Falschapostel (V. 8) sollte die Norm ihres Glaubens werden!

περισσεύοντες steht im Coordinationsverhältnisse zu den drei vorhergehenden Participien so, daß es sich, gleich ihnen, dem περιπατεῖτε des V. 6 anschließt. Indem περισσεύειν mit περισσὸν (id quod superfluum est,) zusammenhängt, bedeutet es abundare, ἔν τινι aliqua re (z. B. spirituali) s. II Cor. 3, 9; XV Röm. 13, und hat zum Antitheton ὑστερεῖσθαι destitui (aliqua re), s. IV Phlpp. 12; I Cor. 1, 7 (wo ἐν μηδενὶ χαρίσματι

1) Gill nennt den Glauben ingenids und schön: „Das Auge der Seele, welches die Schönheit, Herrlichkeit, die Fülle und den theuern Werth Christi beschauet, den Fuß, der zu ihm gehet.“

dabei steht). Was das Folgende anbelangt, so haben die philoxen. und äthiop. Vers., die Vulgt., Pelag., D, E, der im 10ten Säculo gefertigte cod. 1 die Lesart ἐν αὐτῷ, was Cornel. a Lapide erklärt: „in Christo, id est Christi fide, gratia, charitate, aliisque virtutibus.“ Zur Rettung der recepta ἐν αὐτῇ könnte man sagen, daß ἐν αὐτῷ solchen Librarien seine Entstehung verdanke, welchen das zwiefache ἐν αὐτῷ aus V. 6 und 7 vor Augen schwebte. Inzwischen wird die recepta auch in der copt. Vers., in A, C, 17, 23, 28, 37, 47, 57 und einigen andern crit. Auctorit. ganz weggelassen,[1]) (obschon selbige auch nicht ein ἐν αὐτῷ liefern,) und dieser Umstand macht uns geneigt, das ἐν αὐτῇ aus dem Texte zu entfernen! Will man es indessen mit Griesbach festhalten, so braucht man es nicht mit Storr durch per eam zu übertragen. Storr exponirt nämlich: „Ut quisque Christo firmissime confidit, ita per hanc ipsam persuasionem suam contentissimus erit Christi cognitione, et ab alia quavis doctrina, Christi, de cujus cognitione tantopere sibi gratulatur, experte (v. 8), alienissimum se praebebit.“ Die Originalbedeutung des ἐν würde sich, wenn es ächt wäre, eher bewahren lassen: „In dem selbigen“ d. h. „an dem Glauben (welcher durch die Liebe zu Gott, Jesu und den Brüdern sich thätig erweiset,) reich seiend.“ „Τελείαν — heißt es beim Theodoret, — αὐτὴν ἔχετε, μηδὲν αὐτῇ ἐλλειπέτω, ἀλλὰ καὶ ἀναβλυζέτω.“ Der Christusglaube ist das kräftige Mittel, den κόσμος, zu welchem auch Falschapostel gehören, zu überwinden, s. I Joh. Br. 5, 4.

ἐν εὐχαριστίᾳ. In I Col. 12 steht beim εὐχαριστοῦντες die Phrase τῷ πατρί. Mithin ist es wohl die väterliche Gottheit, welcher die εὐχαριστία darzubringen ist! Die Christen haben, nach Theodorets Ansicht, die Pflicht des διὰ πάντα ὑμνεῖν. Doch in Betracht dessen, daß beim βεβαιούμ. in V. 7 die πίστις genannt ist, möchten wir die Partikel ἐν εὐχαριστίᾳ in dem Nexus mit dem Vorhergehenden bestimmter so begreifen: Der Wandel der Col. soll ein solcher sein, bei welchem sie gleichsam überfließen am Danke, d. h. dem himmlischen Vater durch Gesinnung, Wort, That dafür reichlich dankbar sind, daß er

1) s. Griesbachs Nov. Test. zum V. 7.

den Glauben an die Messianität Jesu (welcher Glaube die Bedingung der himmlischen und ewigen Segensgüter ist,) in ihnen (durch die evangelische Predigt) gewirkt habe. Chrysost. gut: „οὐ λέγω ἁπλῶς εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς περιουσίας.“ Die Negation des Dankes, d. h. der Undank gegen Gott, hat, wie die Geschichte der christlichen Kirche, namentlich der orientalischen lehrt, oft die Folge, daß die Menschen nicht nur des Glaubens und der an ihn geknüpften spirituellen Segnungen, sondern auch der Christuslehre selbst verlustig gehen! Der Sinn des ἐν εὐχαριστίᾳ wird kein wesentlich anderer, falls man mit Hunnius, Batablus, Beaufobre, Heum., Heinr. ἐν = σὺν setzen wollte[1]). Aber diese Fassung ist sogar dann nicht nothwendig, wenn die Phrase ἐν αὐτῇ als genuin gilt; denn das ἐν εὐχαριστίᾳ hängt auch dann von περισσεύοντες ab!

Neunte Section V. 8—15.

Paul. fordert die Col. auf, dafür Sorge zu tragen, daß sie aus der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Falschapostel (welche zugleich mit scharfen Zügen von Paulo characterisirt erscheinen,) nicht gerissen werden, und nennt als Argumente, weshalb sie diese Sorge hegen müssen, alle die herrlichen Segnungen, deren sie in der Verbindung mit Christo theilhaftig geworden waren[2]).

V. 8.

βλέπειν, μή: eine Composition, die auch V Glt. 15; I Cor. 10, 12; XIII Apgsch. 40; XXIV Matth. 4 wahrgenom-

---

1) Zwar spricht Bähr von anderen Stellen: „wo ἐν εὐχαρ. — so viel als μετ' εὐχαριστ. sei,“ und provocirt auf Apg. 24, 3; I Tim. 4, 34. Allein es ist nicht zu übersehen, daß man zur Identificirung des ἐν mit μετὰ in II Col. 7 bloß in dem Falle, daß keine andere Deutung möglich wäre, gezwungen sein kann. Hier ist aber eine andere möglich!

2) So gefaßt, steht diese Section in schönem Zusammenhange mit sich, den Heinr. nicht scharf genug ins Auge gefaßt zu haben scheint, weil er folgendes als Inhaltsanzeige angibt: „Jam propius ad falsos magistros ipsos exagitandos accingitur, sed ad alia abreptus, V. 16 sqq. demum eos objurgare instt.“

men wird, und dem röm. videre (= prospicere, operam dare) ne correspondirt. Theodoret observirt zum βλέπετε richtig: „παραγγυᾷ-αὐτοὺς, ἐγρηγορέναι καὶ νήφειν.“ Daß βλέπετ. sich auf Laienchristen und Kirchenvorsteher beziehe, erhellt aus der Allgemeinheit, mit welcher es ausgesprochen ist.

μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν. Da ein μὴ dem ἔσται voraufgegangen ist, so sollte man statt des Indicatives ἔσται etwa den Conjunctiv des Präsens erwarten, der zum βλέπετε recht gut sich schicken würde. Indessen darf ἔσται um so weniger befremden, als auch Prosanscribenten, wie aus Buttm. griech. Gramm. S. 563 erhellt, nach den Wörtern, die eine Vorsicht ausdrücken, hinter μὴ den Indicativ Futuri setzen. Jener interpretirt wirklich, als stände der präsent. Conjunctiv: „Ne quis sit, qui vos depraedetur,“ ähnlich verfahren Erasmus und Storr. Doch werden wir das einmal gesetzte Futurum genauer bezeichnen in folgender Deutung: ne quis sit futurus cet.! Das theoretisch-practische Verderben, welches die Falschapostel herbeiführen, erscheint demnach als etwas in Betreff der geistesstarken Colosser noch zukünftiges, also vermeidliches. Συλαγωγεῖν stammet her von σύλα (praeda) und ἄγειν, wird daher ursprünglich von demjenigen gebraucht, der eine Beute davon treibt, und kann diesen Ursinn in II Col. 8 — das Wort ist ein neutest. ἅπαξ λεγόμεν., — gewissermassen behalten. Daß Hesych. συλαγωγῶν erörtert mit ἀπογυμνῶν, streitet nicht absolut gegen diesen Sinn des συλαγωγεῖν, weil ἀπογυμνόω aussagt: ich raube jemandem die Kleider, entblöße ihn davon. Das συλαγωγῶν, im Zusammenhange aufgefaßt mit V. 5—7, wo von Christo fortgesetzt die Rede gewesen ist, supponirt, daß Paul. sich die Col. als das Eigenthum Christi gedacht hat[1]) (natürlicher Weise vermöge desjenigen, was Christus für sie gethan und gelitten hatte,), die Falschapostel hingegen als Indivi-

1) Calvin schildert dieses in einem lieblichen Bilde, das Jesus (s. X Evgl. Joh.) im Munde geführt hat, wenn er observirt: „Ecclesiam facit Christi ovile, et hujus ovilis septa puram evangelii doctrinam. Nos ergo, qui sumus Christi oves, significat tuto in loco quiescere, dum fidei unitatem tenemus, pseudoapostolos autem praedonibus facit similes, quia caulis nos abducunt.“ Nur wird in V. 8 von der pura evangelii doctrina nicht gehandelt.

duen, welche die Col. von Christo abspenstig, gleichsam zu ihrer Beute, zu knechtischen Nachsprechern und Nachbetern dessen, was sie docirten, machen wollten. Man erinnere sich des sclavischen αὐτὸς ἔφα der Schüler des Pythagoras! Chrysost. bemerkt zum συλαγωγ.: „ὁρᾷς, πῶς ἔδειξε κλέπτην ὄντα, καὶ ἀλλότριον, καὶ ἠρέμα ἐπεισιόντα," und wohl mögen die Falschapostel das συλαγωγεῖν verstohlen und heimlich getrieben haben, wie Diebe zu thun pflegen. Die letzte Tendenz solcher κλέπται καὶ λῃσταὶ gibt Christus (bei Johann. X Evgl., 10) im Gegensatze zu dem Heilszwecke seiner Erscheinung auf Erden an.

διὰ τῆς φιλοσοφίας. Διὰ ist zu fassen wie in II Thess. 2, 15; III Joh. Br. 13. Es characterisirt die φιλοσοφία als Medium des συλαγωγεῖν. „Ostendit viam — äußert Theophyl. richtig, — per quam venit fur, adeoque subintrat." Junker meint, gewiß habe Paul. mit τῆς „das verächtliche (wie ista) und seinen Lesern schon bekannte" bezeichnen gewollt: „Hütet euch vor der (ihr wißt es schon) Lug- und Trugphilosophie." Doch das Verächtliche der Philosophie, welche Paul. bekämpft, ist erst in der nächstfolgenden Schilderung implicite ausgesprochen, und liegt schwerlich in dem τῆς. Höchstens läßt sich zugeben, daß τῆς eine „bestimmte" Philosophie, eine gewisse philosophische Species ausdrücken soll. Wie der Terminus φιλοσοφία auf φίλος und σοφία sich zurückführen läßt: so bezeichnet er ursprünglich die subjective, gleichsam wohlwollende, Hinneigung zur Weisheit als Objectivität, zu irgend einem Weisheit enthaltenden Complexe von gewissen, in nothwendigem Zusammenhange unter einander stehenden, Erkenntnissen. Nachher ist der Ausdruck von Profanautoren ganz objective genommen worden, als Bezeichnung dessen, was wir Weltweisheit nennen, und Cicero „scientiam rerum divinarum et humanarum" genannt hat. Zum Erweise dieser Bedeutung hat Schleusner s. v. φιλοσοφία im lexic. „Aeschin. Socr. Dial. II, 22; III, 17" citirt; inzwischen ist schon aus Wahls clavis s. h. v. ersichtlich, daß sich diese Citate durch Stellen aus Herodian und Xenophon vermehren lassen. Merkwürdig ist, daß auch der jüdische Feldherr Flav. Joseph. den Plural des fraglichen Terminus zur Bezeichnung derjenigen, die Θεῖα betreffenden, Doctrinen benutzt, welche unter den Hebräern von den Pharisäern, Sadducäern, Essenern

und Judas, dem Galiläer, gehegt wurden (s. Buch XVIII der jüd. Archäolog. Cap. 1, §. 1, 2, 6), obschon die Philosophie der Sadducäer sehr unphilosophisch war [1]). So erklärt es sich, wie Junker unter der „Philosophie" „die Lehre der Juden, die damals eine philosophische Form angenommen habe," verstehen kann, obwohl aus demjenigen, was wir gesagt haben, noch keineswegs folgt, daß hier an „die alexandrinische Logostheorie" zu denken ist, die sich „wegen der merkantilischen Verbindung von Alexandria und Ephesus, auch nach Colossä und der Umgegend habe verbreiten können;" vgl. Isagoge pg. 56 — 78 [2]). Nur so viel müssen wir nach Stellen, wie I Col. 13 ff., II, 9 einräumen, daß die philosophisch geformte Weisheitslehre der Falschapostel in Beziehung auf gewisse christliche Glaubensartikel, z. B. den von der Person und göttlichen Dignität Jesu, stand, wiewohl diese Beziehung (den Schlußworten von II Col. 8 zufolge) in sich antichristlich gewesen sein dürfte. Wenn Cornel. a Lapide behauptet: „Taxat (sc. Paul.) Simonem Magum cum suis" (vgl. auch Este): so liegt in dieser unhistorischen Meinung das richtige Moment, daß Paul. mit τῆς φιλοσοφίας eine widerchristliche Religionsphilosophie rügt.

Aus dieser unserer Auffassung des Terminus wird deutlich, daß wir durchaus nicht die Ansicht des Balduin und Ande-

1) Vgl. hinsichtlich des Sinnes von φιλοσοφία die Schrift des scharfsinnigen Bentley über die Br. des Phalaris p. 221 ff., desgleichen den Menage zu dem Diogenes von Laerte, pg. 352.

2) Auch in Ansehung der von Vielen (z. B. von Scaliger ep. 27, p. 218 ff. des eunuch. trihaeresii, le Clerc p. 481 der historia eccles. saecul. primi, Muhlius in seiner συζήτησις epistol., Flatt in den Vorles. über unseren Br. und den opuscul. academ. pg. 491 sqq.) vorgetragenen Meinung, man habe in II Col. 8 an die essenische Religionslehre zu denken, verweisen wir, um nicht Gesagtes zu wiederholen, auf Isagg. pg. 85 — 94, bloß die Bemerkung nachholend, daß, wenn Paul. gegen dieselbe das Schwert des Geistes (d. i. das Wort Gottes, s. VI Ephs. 17,) gezückt hätte, er diese Religionslehre, welche ihm vermuthlich aus seinem Aufenthalte in Palästina bekannt genug geworden war, wahrscheinlich genügender geschildert haben würde. Daß eine so große Anzahl von Gelehrten jener Meinung zugethan ist (Flatt zählt S. 285 der Vorlesg. noch mehrere auf), hat für denjenigen kein Gewicht, für welchen in Sachen der wissenschaftlichen Theologie nicht die auctoritas mere humana, sondern nur tüchtige Gründe von Bedeutung sind.

ren theilen: es werde hier über die Philosophie als solche das Anathema gesprochen. Ist nämlich selbige das wohlgeordnete System wahrer und rationaler Erkenntnisse von Gott und der Welt und von denjenigen Relationen, worin diese zu einander stehen, ist sie also auf Gott, inwiefern dieser das Urprincip alles Wahren und Guten ist, zurückzuführen: so ist sie ein Θεῖον. Dafür spricht, daß der erleuchtete Autor des Br. an die Röm. den Philosophie (wenigstens der dialectischen Methode,) sich bedient, um wesentliche Wahrheiten des Evangelii, die er vorträgt, seinen Lesern einleuchtender zu machen [1]). Wie könnte derselbige, vom heil. Geiste Gottes geleitet, Apostel über die ächte Philosophie in d. Col. 8 den Stab brechen [2]). Und wie paßt die folgende Partikel καὶ κενῆς ἀπάτης, die eine epexegetische Apposition zu der vorhergehenden ist, auf die philosophia veri nominis? Eher zielt sie auf eine γνῶσις, oder φιλοσοφία ψευδώνυμος hin, s. I. Timth. 6, 20. „Meo judicio — observat Calvin angemessen, — intelligit, quicquid ex se comminiscuntur homines, dum volunt proprio sensu abuti, idque non absque specioso rationis praetextu, ut sit in speciem prudentiae.“

καὶ κενῆς ἀπάτης „bildet mit dem vorhergehenden Worte ein Hendiadys,“ sagt Bähr: eine Behauptung, die bereits von Bähr von Mehreren hier ponirt ist; denn Heinr. nimmt in jene paulin. Phrase im Zusammenhange mit φιλοσοφίας so: „φιλοσοφ. κενῆς ἐξαπατώσης“ (Storr: „vanissima religione“), Junker: „φιλοσ. κενῆς καὶ ἀπατηλῆς,“ Flatt: „τῆς κενῆς ἀπατηρᾶς τῆς δὴ φιλοσοφίας.“ Inzwischen diese Veränderungen des καὶ κενῆς ἀπάτης an sich und in seinem Verhältnisse zu τῆς φι-

1) Wenn Daubuz sagt: „Paul. Romanis rationis, hoc est philosophiae, utilitatem commendat,“ so hat dieser das freilich disertis verbis nicht gethan. Höchstens könnte man sagen, er habe es indirecte durch Anwendung der philosophia gethan.

2) Freilich lehrt Tertullian: „Haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum Platonicum fuerat. — Ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur“ cael. Allein diejenigen Philosophien, aus welchen Häresien in die Religion Jesu und christliche Dogmatik übergetragen werden, sind eben nicht die rechten, und Paul. würde über sie, d. h. über das ihnen inhärirende Falsche, den Stab brechen, nur daß in jeder Philosophie der Irrthum mit einer gewissen Wahrheit zusammenhängt.

λογοφίλος leiden an augenfälligem Zwange. Ihm entgehen wir, falls wir καὶ übertragen mit scilicet, nimirum s. W. d. Die Philosophie, vor welcher die Col. sich in Acht zu nehmen hatten, war nämlich leere Täuschung insofern, als sie von ihren Jüngern wie der Inbegriff der tiefsten Speculationen über die göttlichen Dinge, und der subtilsten Weisheit geschildert ward, während diese Speculationen und diese Weisheit Sophismen und Fictionen waren; leere, nichtige Täuschung insofern, als diese Täuschung eitel, unwahr, nichts weniger als gut war. Von dieser Perspective aus war diese Philosophie schädlich. Chrysost. und Theophyl. haben die Ursach der Beifügung des καὶ κεν. ἀπάτης sehr gut erkannt: „ἐπειδὴ δὲ καὶ ὑφ' ἑαυτὸν ἐλύετο τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε.“

κατὰ τὴν παράδοσιν κ. τ. λ. Κατὰ läßt sich beziehen auf συλαγωγῶν, und ist in diesem Falle = per, διὰ τινος, etwa wie in Philem. 22. 14. III Bt. 5. III Ap. Gsch. 17. Es würde von einem „Gefährten“ der Col. durch die Paradoxie die Rede sein. Aber κατὰ kann auch auf φιλοσοφίας bezogen, und in der Bedeutung secundum, consentaneus begriffen werden (vgl. XXVI Apstl. 5; VIII Röm. 12; XV, 5; II Evgl. Luc. 29), ohne daß erforderlich ist, ein εἶναι hinter φιλοσοφίας mit Zunker zu ergänzen, weil das, was dieser Participialgenitiv aussagt, sich hier von selber versteht. Die Pseudophilosophie ist nach der Paradoxie (gebildet), schließt sich der Paradoxie an, entspricht ihr. „Propius demonstrat“ (se. Paul.), observirt Calvin schicklich, „quam philosophiam improbet.“ Die zweite Relation des κατὰ ist sonder Zweifel die bessere, weil φιλοσοφίας der Präposition näher steht, und weil auch die Partikel καὶ κενῆς ἀπάτης speciellere Characteristik der φιλοσοφία ist. Was ist nun bei der παράδοσις τῶν ἀνθρώπων zu verstehen? Calixt antwortet: „Ea, quae homines, suopte ingenio commenti, acute sibi invenisse videntur.“ Heum.: „Menschenlehren, welche nicht aus Gottes Wort genommen, demselben widersprechen.“ Ebenso Sebastian Schmidt, Zacharia, Flatt, Schleusner. Storr: „hominum praecepta“ („zu einer besonderen Lebensweise, durch welche man Heiligkeit erlange,“ bemerkt das exeget. Handb.). Die Möglichkeit dieser Exposition ist zuzugeben; denn Hesych. erläutert einmal παράδοσιν mit διδασκα-

λεῶν simpliciter, und wir lesen in II Thess. 2, 15. κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε διὲ ἐπιστολῆς ἡμῶν (also schriftlich). Indessen ist diese Exegese darum nicht nothwendig. Vielmehr gibt es noch eine andere, die hier sehr angemessen ist. Da in der eben citirten Stelle des Paul. auch von παραδόσεις διὰ λόγου die Rede ist, und παραδόσεις p. 130 des alberti'sch. Gloss. Grác. mit ἀγράφους διδασκαλίας illustrirt wird: so ist nun philologischer Seite dagegen nichts einzuwenden, daß παράδοσις einen Complex von Lehren, welche vermittelst der viva vox gewissen Individuen communicirt sind, (traditionem oralem,) bezeichnet. Ferner da die Juden Traditionen sehr liebten [1]) (s. Schöttgens horae hebraic. et talmudic. ad h. l.), da insbesondere die Pharisäer eine auf metaphysische Objecte bezügliche Tradition, deren Ingredienzien nicht bloß Judaismen, sondern auch parsische, chaldäische u. a. morgenländische Dogmen waren, besaßen, diejenigen Religionsphilosophen aber, gegen welche Paul. mit dem Colosserbr. in die Schranken trat, ursprünglich (d. h. vor ihrem Uebertritte zur Religion Jesu) Israeliten gewesen sein dürften (s. II, 16, 21, 22): so kann παράδοσις τῶν ἀνθρώπων in specie eine mündliche Tradition ausdrücken, die aus religionsphilosophischen Elementen, ethnisch-jüdischer Art bestand, und mit welcher die Falschapostel, die von Paul. wohl aus Verachtung ἄνθρωποι geheißen werden und aus deren Mitte der τις ist, sich brüsteten. Diese Fassung der παράδοσις wird denjenigen ansprechen, der in Erwägung zieht, daß der Character der Falschap., auch dem Satze: ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων des V. 18 zufolge, ein speculativer gewesen ist.

κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Vor κατὰ denkt Flatt ein καὶ hinzu, ohne Noth! weil die gesammte Partikel auch ohne καὶ mit den Worten κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, welchen sie coordinirt ist, zusammenhängt, und dann, wie diese,

1) Christus erwähnt VII Marc. 3 — 7 (vgl. XV Mtth. 2,) eine παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, und stellt VII Mrc. 8, 9 (vgl. XV Mtth. 3, 6,) selbe in Antithese gegen die ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ. Paul. thut I Glt. 14 τῶν πατρικῶν παραδόσεων Erwähnung. Aus einer von Lightfoot ad XV Mtth. 2 citirten Stelle jüdischer Schriften kann man abnehmen, daß die verba scribarum den Juden wichtiger und theurer waren, als das verbum divinum, dermaßen, daß Lightfoot darin etwas Blasphemisches wahrnimmt.

dem τῆς φιλοσοφίας sich anschließt. Στοιχεῖα nimmt Chrysost. von der Sonne und dem Monde [1]) des Universums, Theodoret sagt (gleichsam begründend): „ἀπὸ γὰρ ἡλίου καὶ σελήνης ἡμέρας καὶ νύκτες,“ und bezieht die Gesammtphrase auf τὴν τῶν ἡμερῶν παρατήρησιν, woran die Falschapostel die Leser zu fesseln gesucht hätten. Mit Recht reprobirt Heum. diese Interpretation, obschon ohne Angabe des Grundes der Verwerfung, welcher darin enthalten ist, daß sie den Begriff der στοιχ. τοῦ κοσμ. keineswegs erschöpft, und einen Mangel von Simplicität verräth. Auch befriedigt die von Heumann proponirte Exegese: „Lehren, welche der Weltgeist ihnen eingegeben, nicht aber der Geist Gottes,“ wegen der relativen Unbestimmtheit des Ausdruckes: „Lehren“ nicht vollkommen! Um des Richtigen theilhaftig zu werden, ist die Genesis des στοιχ. zu erwägen. Στοιχεῖον muß als Diminutiv des Substantives στοῖχος (d. i. Reihe von daher ziehenden Personen, Schlachtordnung,) angesehen, und eigentlich genommen werden von einer kleinen Reihe, von etwas, was so klein ist, daß es nicht mehr zertheilt werden kann. Hesych. gut: ‘στοιχεῖον’ „πᾶν τὸ ἄτμητον καὶ ἄρρες.“ Daher wird es gebraucht von den kleineren Urbestandtheilen, den sogenannten Rudimenten einer Wissenschaft, einer Kunst. So verfertigte Euclides στοιχεῖα (principia matheseos), und der bekannte Galenus [2]) erwähnt „τὰ στοιχεῖα τῆς Ἱπποκράτους τέχνης“ [3]). Paul. bezeichnet IV Glt. 3 mit στοιχ. die Rudimente, gleichsam das A B C der Religion, die ersten Proben derselben, wie der Zusammenhang jener Stelle zeigt, und gerade diese Bedeutung ist h. l. passend. Wie ist τοῦ κόσμου zu begreifen? Schwerlich „für das Adjectivum nach hebr. Sprachgebrauche [4]);“

1) Es ist bemerkenswerth, daß auch Augustin. beim στοιχ. des IV Galat. 3 die von Heiden apotheosirten Gestirne im Auge hat, s. das sonst tiefsinnige Werk de civit. Dei Buch IV, Cp. 11.

2) Die Stelle desselben wird ausführlich von Wetstein ad IV Glt. 3 allegirt.

3) Der Terminus στοιχείωσις ist von Hesych. mittelst der Phrase ἡ πρώτη μάθησις (Unterricht) ins Licht gestellt worden.

4) So will Bähr, der, wie Bengel, die στοιχ. τοῦ κόσμ. mit elementa mundana überträgt. Er bemerkt, das jüdische Ritualgesetz habe es als solches zunächst mit Dingen τοῦ κόσμου, mit sichtbaren, äußerlichen, vergänglichen Dingen zu thun, als mit Speise, Trank ꝛc.

denn hiezu iſt gar keine Nöthigung im Texte vorhanden; ſondern als Subſtantiv. Das τούτου, welches Clemens einmal, der Ambroſiaſter u. a. dem κόσμου beigefügt haben, gibt als Interpretament einen ſchätzbaren Wink zum Verſtändniſſe des Subſtantivs. Κόσμος iſt bei P. mehrmals die Menſchenwelt, die Totalität der in dem Aber- und Unglauben, in der Sünde und dem aus derſelben fließenden Elende lebenden, nichtchriſtlichen Menſchen, ſ. II Ephſ. 2 (wo τούτου genuine Lesart iſt), I Cor. 6, 2; 1, 20 auch 27 [1]). Mithin iſt hier die Rede von Rudimenten religiöſer Art, welche die nichtchriſtliche Menſchheit beſaß. Beſtanden aber ſelbige etwa bloß in den „articulis fundamentalibus antiqui foederis“ der Juden, deren Schöttgen (in den hor. hebr. et talmd. ad h. l.) gedenkt? Nein! ſondern auch in den unvollkommenen Vorſtellungen der Heiden von den göttlichen Dingen. Etwa bloß in den moſaiſch-legalen Cärimonien, deren Artius, Zeltner, Sebaſt. Schmidt — auch Bähr denkt „nur an das Ceremonialgeſetz!“ — Erwähnung thun? Nein! ſondern auch in den Ritualien, Ablutionen, Opfern u. ſ. w. der Götterdiener. Zu dieſer generalen Auffaſſung veranlaßt das τοῦ κόσμου; wie denn Bähr ſelber eingeſteht: „κόσμος ſtehe nirgends ſchlechthin für die Juden oder Judenthum.“ War die Religionsphiloſophie der Falſchap. Rudimenten der angegebenen Art angemeſſen (κατά): ſo muß ſie ſelbſt ein Rudiment, d. h. dürftig und ungenügend, geweſen ſein.

καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. Καὶ im Sinne von δὲ, analog dem hebr. ו zu nehmen, iſt kein Erforderniß vorhanden, weil der Gedanke im Zuſammenhange recht gut lauten kann: und (continuativ!) dieſe Philoſophie iſt Chriſto, dem Sinne und Willen Chriſti, keineswegs entſprechend (nicht „ἀνόλουθος Χριστῷ,“ nach dem Ausdrucke des alex. Clemens [2]). In Calvins Obſervation: „verbis introducitur ea religionis forma, quae — alios Christo adjungit mediatores, alia praeter redemptionem Christi ad salutem requirit,“ dürfte, wie ſich weiter unten zeigen wird, ein wahres Moment enthalten ſein.

---

1) Im J. 1770 erſchien zu Upſala eine Abhandlung von Joh. Flodenus de homonymia vocabuli κόσμος in scriptis Novi Test.

2) ſ. lib. I. στρωμ. pg. 347 der potterſchen Ausgb.

V. 9.

Junker meint, es finde zwischen V. 8 und 9 eine Lücke Statt, und diese lasse sich durch folgende vom Zusammenhange erforderte (??) Ergänzung leicht ausfüllen: „Verlaßt darum jene Betrüger, die euch nicht κατα Χριστον führen, und wählet ihn, den göttlichen und allein vollkommenen Lehrer zu einem Führer: denn in ihm wohnt ꝛc.“ Allein die Hypothese einer solchen Lücke ist unangemessen; denn der Apostel hat sich gar nicht „eine Vernachlässigung oder Umgehung der wichtigen Verknüpfung des Gedankens“ hier zu Schulden kommen lassen, indem der Gedanke des V. 9 mit dem des V. 8 genau und richtig von ihm verknüpft ist: Sehet euch wohl vor, daß euch nicht Jemand vermittelst einer leeren, nur menschlichen, elementarischen, dem Geiste Christi inadäquaten Religionsphilosophie von Christo gewaltsam abführe, und euch zu seinen Sclaven mache; denn in ihm (= Christo s. V. 8) ist die gesammte Gottheitsfülle, mithin auch die wahrhaft göttliche Weisheit, gleichsam wohnhaft.[1]) Wer also Christum und in ihm die gesammte Gottheitsfülle besitzt, braucht die bloß abstracte, menschliche Religionsweisheit nicht, braucht nicht der sclavische Nachtreter nur menschlicher Religionsphilosophen zu werden. Das ὁτι hat h. l. seinen gewöhnlichen Caussalitätsbegriff zum Inhalte. In Ansehung des den Ausdrücken κατοικει παν το πληρωμα inhärirenden Sinnes vgl. die Annot. zu I Col. 19.

τῆς Θεότητος überträgt Schleusn. im lex. s. h. v. mit „Dei.“ Auch der Deutsche sagt wohl „Gottheit“ für „Gott.“ Doch in diesem Contexte ist die Urbedeutung von Θεότης in dem Grade statthaft, daß es nicht gerathen sein möchte, selbe aufzugeben; vielmehr dürfte das Aufgeben derselben etwas Unbefugtes sein. Das Wort, im Neuen Testam. ἅπαξ λεγόμεν., bezeichnet genau genommen Gottes Essenz, diejenigen Attribute oder Wesensbestimmungen, vermöge welcher Gott Gott ist, die Deitas

1) Auch Bähr supplirt Behufs des Zusammenhanges zwischen V. 8 und 9 manches, was sich entbehren läßt: „Sie (die Pseudapostel) lehren nicht κατὰ Χριστὸν, aber κατὰ Χριστὸν muß man lehren, Er muß das A und O aller Lehre sein, der Grund und das Ziel, weil in ihm wohnet“ ꝛc. (Die mit auseinander gesperrten Lettern gedruckten Wörter sind willkührlich ergänzt.)

oder Divinitas, „quae — wie Calvin zu I. Röm. 17 treffend sagt, — nisi cum singulis Dei virtutibus nequit consistere, quando sub ea omnes continentur.“ Die Gottheit, als Abstractum aufgefaßt, erscheint dadurch, daß sie in Christo bleibend ist, als Concretum. An Schwierigkeit der Auslegung wird θεότης noch übertroffen von

σωματικῶς. „Deest,“ sagt Heinr., dem Junker folgt, „apud Irenaeum et Cyprianum.“ Auch bei Archelaus [1]), Haymo und Primasius irgendwo! Gleichwohl ist diese Omission keine Bürgschaft für des Ausdruckes Unächtheit. Denn obzwar σωματικῶς „in die orthodoxe Lehrart der K. V. hineingepaßt“ hat, so lassen sich doch Gründe denken, weshalb sie σωματικῶς nicht diserte mit angeführt haben. Vielleicht war es ihrem Gedächtnisse beim Citiren des V. 9 aus dem Gedächtnisse entschlüpft, vielleicht schien ihnen σωματικῶς unter gewissen Umständen von keinem großen Gewichte, vielleicht brachte es der patristische Redezusammenhang nicht mit sich, das Adverbium κατὰ ἦτον aufzuführen ꝛc. Es ist um so mehr im Contexte festzuhalten, als seine Deutung mit manchen Schwierigkeiten verknüpft ist. Schleusner interpretirt loc. cit. dermaßen: „a Christo — comprehenditur omnis coetus Dei, ut sit quasi ejus corpus,“ er erklärt (s. v. σωματικῶς) den Terminus mit: „intime, arctissime.“ Heinrichs's Fassung läuft auch dahinaus: „Alles was die Gottheit in diesem neuen Reiche (d. i. dem Gottesreiche) versammelt und vereinigt, gleichsam zu einem Leibe vereinigt hat, das hat sie in Christo vereinigt und gleichsam concentrirt.“ Ueber das Unbegründete der Auslegung des πλήρωμα τῆς θεότητ. durch „Kirche“ (= Gottesreich) vgl. die in den Symbolis ad I Col. 19 ausgesprochenen Bemerkungen. Sollte die von Schleusn. und Heinr. gewählte Deutung des σωματικ. richtig sein, so würde Paul. ὡς oder irgend sonst eine Significatio des quasi vor σωματ. haben stellen lassen. Zum Ergänzen des quasi ist man keineswegs hier berechtigt, wiewohl auch Wandalin, Andr. Osiander, Gerhard, Heum., Junker dieses Supplement sich erlaubt haben. — Jacob Cappellus glaubt, σωματικῶς sei „totaliter ὅλως.“ Doch, daß die heil. Schrift σῶμα

1) s. §. 25 der disputat. cum Manete.

pro quovis toto nehmen, geht weder aus Röm. 6, 6, noch aus den übrigen von Cappell. allegirten Stellen: I Cor. 6, 16; 10, 17 u. ſ. w. ſattſam hervor. Dazu kommt, daß σωματικῶς nach dieſer Exegeſe ein Pleonaſm. werden würde, indem der Begriff des ὅλως bereits durch das vorhergehende πᾶν angedeutet iſt. Dieſe Expoſition mag dem Cappell. ſelber nicht genügt haben, weil er noch eine andere mit Beifügung der Phraſe vel potius! anführt. Es hatte nämlich Auguſtinus bemerkt: „corporaliter —, verbo translato usus est (Paul. scil.), tanquam in templo manufacto (im jeruſalemiſchen) non corporaliter, sed umbratiliter (= per umbram) habitaverit (die Gottheit), id est praefigurantibus signis.“ Nun meint Cappell., weil die „veritas typis opponatur, quomodo corpus umbrae Col. 2, 17,“ ſo müſſe man σωματικῶς nehmen für „veraciter:“ eine Exegeſe, die auch den Atto Vercellenſis, ferner den Autor der glossa ordinaria, den Eraſm., Vatabl., Glaſſius, Vitringa (ſ. lib. I der observat. sacr. p. 160), Roell, Vorſtius, Hackſpan, Crell, Beauſobre, Stolz u. a. zu Freunden hat. Unter dieſe gehört auch Bengel, wiefern er im Gnomon ſagt: „Ipsa quasi solida substantia Deitatis in Christo habitat praesentissimo modo et verissimo. Typus erat inhabitatio gloriae Dei in templo Salomonis.“ Kein Offenbarungsgläubiger wird das in dieſer Interpretation liegende Dogma als ſolches in Abrede ſtellen. Nur ſprachliche Exceptionen erlaubt man ſich. Da nämlich zur Vertheidigung dieſer Deutung ſich ſagen läßt, daß σῶμα II Col. 17 in dem Sinne von Realität, Weſenheit gebraucht wird, ſo äußert Flatt: „σῶμα ſei dort dem σκιὰ entgegengeſetzt, der Zuſammenhang erkläre alſo dort jene Bedeutung von σῶμα, was in V. 9 nicht der Fall ſei.“ Allein kann nicht in V. 9 eine oppositio tacita Statt haben, welche die in Rede ſtehende Bedeutung des σωματικῶς motivirt? Kann nicht Paul. mit V. 9 z. B. gegen den Wahn der in V. 8 erwähnten, judaiſirenden Falſchapoſtel Coloſſens, daß die Schechinah lediglich in der Stiftshütte des Tempels zu Jeruſalem ihren fixen Sitz habe, ankämpfen wollen? Müſſen wir nicht auch an andern Stellen pauliniſcher Sendſchreiben die Meinungen, gegen welche Paul. polemiſirt, aus denienigen Ideen, womit er ſie beſtreitet, erſchließen? Es ſei genug, daß es dem Sprachidiome des Coloſſerbr.

überhaupt nicht zuwider läuft, σωματικῶς für veraciter [1])

1) Mit dieser Auslegung des σωματικῶς ist diejenige ziemlich eng verbunden, welcher zufolge es = substantialiter ist. „Ego — erklärt Calvin, — improprie positum non dubito pro substantialiter; opponit enim hanc Dei manifestationem, quam habemus in Christo, reliquis omnibus, quae unquam fuerunt. Deus enim saepius se exhibet hominibus, sed in parte. In Christo autem totum se nobis communicat. Alias etiam se manifestavit; sed in figuris aut virtute et gratia. In Christo autem essentialiter nobis apparuit. Ita impletur illud Johannis (I Joh. 2, 23): qui habet Filium, habet et Patrem. Deum enim habent vere praesentem, ipsoque penitus fruuntur, qui Christum possident.“ Hiemit harmonirt der dem Calvin sehr befreundete Theodor Beza: „Ut plene jam et aperte significaret (sc. Paul.) istius habitationis id est conjunctionis mysterium“ (habitatio ist aber mehr als conjunctio!), „addidit — σωματικῶς —, ut significet, non — sacramentali unione, quam vocant, sancitam esse hanc conjunctionem, ut Deus et homo unum Christum constituant.“ Dieser Enarration huldigen auch Hunnius, Calixt, Aretius, Zeltner, Suicer (in dessen thesaur. part. II, pg. 1217 mehrere hieher gehörige patres aufgeführt sind), Burkitt, Wall, Wels, um andere zu übergehen. Daß diese Exposition sich auf dem Gebiete des ächten Christenthumes bewegt, ist kein Zweifel. Was das philologische Moment anbelangt, so wird das alttestament. גְּוִיָּה, wodurch auch corpus, corporis forma bezeichnet wird (s. IV Klagelied. 7), von gelehrten jüdischen Theologen für Substanz im Gegensatze zum Accidenz gebraucht. Ja in alttest. Büchern (s. II Mos. 12, 17; I Mos. 17, 23 und 26) findet sich עֶצֶם gleichsam von dem Selbst, (daß ich so sage) von der Substanz eines Tages gebraucht, in XXI Hiob 23 von der Substanz (Essenz) des Wohlstandes. Wenn somit עֶצֶם in dieser Bedeutung „bei Sachsubstantiven“ gebraucht ist: warum sollte nicht das dem עֶצֶם correspondirende σῶμα in Beziehung auf Personalsubstantiven gebraucht werden können? Freilich meint Bähr: „wenn man auf עֶצֶם in II Col. 9 verweisen wollte, so müßte gesagt sein τὸ σῶμα τῆς θεότητος κατοικεῖ ἐν αὐτῷ.“ Allein warum sollte nicht Paul., indem er jenen Sinn von עֶצֶם und den correspondirenden des σῶμα im Gedächtnisse hatte, σωματικῶς in einer damit zusammenhängenden Bedeutung haben setzen können? Warum sollen die profanen Autoren, nicht aber die heiligen, Variationen der Worte sich erlauben dürfen? Wenn Bähr äußert: „Die Bedeutung persona von σῶμα ist dem N. Test. fast ganz fremd:“ so ist zu entgegnen, daß Demosthenes σῶμα von der Person genommen, (da, wo er äußert, daß die Athener „σωμάτων καὶ χρημάτων πλῆθος“ Behufs der Kriegsführung besäßen), daß das griechische Sprachidiom auf die Bildung des neutestamentlichen eingewirkt hat, eben so wie das hebräische, daß Paul. mithin um so eher σωματικῶς in der fraglichen Bedeutung hat benutzen können. Endlich scheint es Bähr'n, „daß diese ganze Erklärung (wonach σωματικῶς = οὐσιωδῶς) auf dogmatischem Boden gewachsen ist, in der Zeit, als man näml. die Vereinigung der beiden Naturen in Christo, so wie überhaupt sein Wes-

zu begreifen. Und nimmt nicht auch Josephus (lib. II de bell. jud. 2, 5) das σῶμα de re ipsa? — Inzwischen ist noch eine zweite Exegese vorhanden, durch welche der eigentliche Sinn des Adverbii conservirt wird. Josephus spricht (s. VI de bell. jud. 1, 6) von einer σωματικὴ ἕξις, Paul. von einer σωματικὴ γυμνάσια (I Timth. 4, 8), beide bezeichnen aber mit σωματικὸν id, quod corpus spectat. Bedenken wir ferner, daß Christus nach II. Evgl. Joh. 21, 19 zu den Juden von seinem Leibe sagt: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, und hiemit seinen Leib in augenscheinliche Relation zu der Gottheit stellt! Sonach läßt sich unsere Stelle folgendermassen fassen: In ihm wohnt die gesammte Fülle der göttlichen Eigenschaften körperlich, d. i. dergestalt, daß diese Fülle (freilich mit dem Menschengeiste Christi doch auch) mit dem Menschenkörper Christi bleibend vereinigt ist, daß sie auch den Menschenkörper Christi durchdrungen, und heilsame Influenzen continuirlich auf selbigen geäußert hat. Auch der Leib Christi ist das Organon der Christum permanent beseelenden Gottheit! [1]) So haben wir in II Col. 9 einen wichtigen Beitrag zu dem Beweise, daß die Verbindung der Gottheit mit Christo auf die Totalität der Menschheit Christi sich beziehe, während der Re-

hältniß zum Vater in bestimmte Begriffe zu fassen anfing." Dieser Grund dürfte nicht viel besagen; denn es ist ganz natürlich, daß, wenn man sich mit irgend einer christlichen Lehre beschäftigt, und in sie tiefer eindringt, man auch den Sinn derjenigen Bibelstellen, die von dieser Lehre handeln, besser erkennt und versteht. Allein es ist noch sehr die Frage, ob man von dogmatischer Basis aus erst auf die in Rede stehende Deutung gekommen ist! — Wer dieselbe beifallswerth findet, kann sich um so leichter zugleich zu jener, wonach σωματικ. = vere ist, bekennen, als ausgemacht ist, daß, indem die Gottheitsfülle fortwährend in der menschlichen Natur Christi wesentlich ist, sie auch wirklich in derselben wohnt.

1) Von uns weicht Storr ab, wiefern er corporaliter faßt für visibili modo, und den Apost. dahin versteht, „ut λογος θεος (Jo. I, 1) factis sit creatura corpore praedita, quae habitantis eam invisibilis Divinitatis (Col. I, 16. s.) visibilis effigies sit (V. 15)." Weder Storr, noch Flatt (der ihm gefolgt ist;) haben diese Interpretation von philologischer Seite befriedigend gerechtfertigt. Nur so viel läßt sich zugeben, daß, nachdem die Gottheit sich in Christo „ganz vollständig incorporirt" hatte, wie Wolten etwas sonderbar sich ausdrückt, dieselbe auch „mittelst seines Leibes sichtbar wurde, — anschaulich, so weit sie es für irdische Menschen werden kann." Storr's Gedanke ist eine Folge des durch unsere Exegese gewonnenen Gedankens. Merkwürdig ist noch die ovidianische Stelle:

ſtorianiſmus (nach der gewöhnlichen Darſtellung) die göttliche und die menſchliche Natur in Chriſto von einander zu ſehr getrennt hat. Dieſe dauernde Einheit der Gottheitsfülle mit dem ganzen Chriſtus iſt demzufolge, was Chriſtus auf Erden gethan hat, und was an Chriſto geſchehen iſt, ſpecifiſch verſchieden von jener habitatio Dei „in unoquoque bonorum virorum,“ deren Seneca in ſeinen Epiſteln gedenkt[1]). Unſeres Erachtens hat man ſich zwiſchen den beiden zuletzt angegebenen Deutungen des σωματικῶς, weil beide an Güte ſich einander gleich ſtehen, zu entſcheiden.

V. 10.

Καὶ. Indem Heum. meint, man könne ſelbiges füglich mit itaque überſetzen, ſo ſteht ſolches in Cynner mit ſeiner Anſicht, daß ἐστε hier der Imperativ ſei: „Daher (weil näml. die Gottheit ſelbſt, alſo die vollkommene Weisheit in Chriſto wohnt,) ſeid in ihm, mit Chriſti Lehre, völlig vergnügt (und verlanget außer ihm keine andere Weisheit).“ Dieſer Sinn des καὶ könnte durch V Joh. 30 empfohlen werden, und für dieſe Faſſung

— — „specto cultum, faciemque gradumque,
Nil ibi, quod posset credi mortale, videbam.
Et sensi et dixi sociis:
— — corpore numen in isto est.“ Vgl. IIb. III. metamorph. 600.

— Freilich meint Bähr: „Der ganze Vers (des Paul.) muß nothwendig auf den Zuſtand Jeſu in ſeiner Erhöhung bezogen werden.“ Wir geſtehen, daß, weil es in II Col. 10 von Chriſto heißt: ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας, der Zuſtand der Erhöhung Chriſti in V. 9 nicht ganz excludirt iſt. Allein da der λόγος Gottes, welcher Gott iſt (I Joh. 1) auf Erden die menſchliche Natur in Jeſu angenommen hat, dergeſtalt, daß Johannes (V. 14 ibid.) vom λόγος bemerkt: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, κ. ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς κ. τ. λ.; ſo muß h. l. zugleich „von dem ſogenannten Stande der Erniedrigung“ die Rede ſein, um ſo mehr, als mit σωματικῶς keineswegs bloß auf ein σῶμα τῆς δόξης, auf einen verklärten Leib (den Chriſtus nach III Phlpp. 20 dermalen an ſich trägt,) hingewieſen iſt, obſchon Bähr beim „leiblich“ an dieſen allein denkt. Nicht nur der verklärte, ſondern auch der materielle Leib Jeſu bilden eine Antitheſe gegen den etwaigen Doketiſmus der Falſchapoſtel.

1) Auch die bei dem Philoſophen folgenden Worte: „Animum excellentem, moderatum, omnia, tanquam minora, transeuntem, quicquid timemus optamusque ridentem, caelestis potentia agitat. Non potest res tanta sine adminiculo Numinis stare,“ ſind nicht gegen die Differenz zwiſchen Chriſto und dem vir bonus, ſ. epist. 41.

des ἐστε könnte der Umstand sprechen, daß im V. 6 und 8 Imperativen sich gezeigt haben. Inzwischen paßt die herkömmliche Bedeutung des καὶ ganz wohl, wiefern selbiges (als copula) den V. 10 mit V. 9 und 8 in ein näheres Verhältniß zu einander bringt, und dann der V. 10 ein neues Moment in sich schließt, warum die Leser des Paul. darauf zu sehen haben, daß nicht Jemand sie von Christo abführe, und zu seinem Besitzthume mache. (Das neue Moment ist, wie wir nachher erkennen werden, eine Gutthat Christi). Dazu kommt, daß in V. 11, 12 ff. Indicativen angetroffen werden. Folglich liegt in Heumanns Auffassung durchaus keine scientifischer, d. h. innerlicher Zwang, sie zu approbiren. Ueberdies ist ja problematisch: ob ἐστε jemals von Paul. als Imperativ gesetzet ist; in I Cor. 5, 7; I Thess. 5, 4 ist es augenscheinlich estis. — Blicken wir auf ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι in dem Zusammenhange mit καὶ ἐστε: so exponirt Heinr.: „per eum ad magnum illud corpus (d. i. zu dem ganzen weiten Gottesreiche) congregati estis (!?) et vos," und allegirt III Ephs. 19. Diese Auslegung wäre nur in dem Falle einigermassen zulässig, daß man das πλήρωμα des V. 9 von dem „allgemeinen göttlichen Reiche" begreift. Indem wir aber dieses aus trifftigen Gründen nicht thun dürfen, so müssen wir von ihr abstrahiren. Dagegen dürfte der Begriff der plenitudo, welchen wir im πλήρωμα wahrgenommen haben, auch im πεπληρωμένοι durchblicken, vgl. II Cor, 7, 4, wo τῇ παρακλήσει mit πεπληρωμένοι (impleti) zusammengestellt; XV Röm. 14, wo πάσης γνώσεως dem πεπληρωμένοι beigefügt ist; ibid. V. 13, wo πάσης χαρᾶς beim πληρῶσαι sich findet u. s. w. Sinn: und ihr seid in ihm angefüllt (näml. nach V. 9 mit der Gottheitsfülle). Hiemit erklärt Paul., daß die Col. in der Verbindung mit Christo, bei den unsichtbaren, von Christo ausgehenden, Einflüssen, die göttliche Natur in ihrer Totalität, d. i. nicht nur eine göttliche Gesinnung, eine göttliche Liebe und Tugend, sondern auch wahrhafte Gotteserkenntniß (s. I Joh. Evgl. 16) in reicher Fülle empfangen, mithin, der verkehrten Religionsphilosophie der Falschap. nachzugehn, nicht nöthig haben [1]). Calv. läßt nicht übel den Apostel dermaßen sprechen: „Quod

1) Wahr: „ἐν αὐτῷ ist nicht bloß: durch ihn, sondern: durch die Gemeinschaft und Verbindung mit ihm." Doch die Bedeutung „in" ist so angemessen, daß man des „durch" entrathen kann.

totus Deus in Christo residet, ideo est, ut, ipsum adepti, solidam in ipso perfectionem possideamus," und Chryſoſt. (mit Theophyl.) paſſend: „Οὐδὲν ἔλαττον ἔχετε αὐτοῦ. Ὥσπερ ἐν ἐκείνῳ ᾤκησεν (näml. τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος), οὕτω καὶ ἐν ὑμῖν. βιάζεται (operam dat) γὰρ ἀεὶ ὁ Παῦλ., ἐγγὺς ἡμᾶς ἀγαγεῖν τοῦ Χριστοῦ." Er citirt zum Erweiſe der letzten Behauptung II Ephſ. 6; II Timth. 2, 12; VIII Röm. 32 und 17. Was das zweite Hemiſtich anbelangt, ſo lautet die gewöhnliche, auch bei Griesb. und Bähr befindliche, Lesart:

ὅς ἐστιν κ. τ. λ. Hilarius v. Poitiers hat hier hingegen einmal quod, wirklich ſuppeditiren die Hdſchr. B, D, E, F, G ein ὁ: Auctoritaten, welche zu bedeutend ſind, als daß ſie überſehen werden dürften. Außerdem iſt ὁ weit ſchwieriger, als die recepta. Es iſt denkbar, daß Librarien das ὁ, was wohl dem Paul. ſeine Geneſis verdankt, in ὅς (mit leichter Mühe!) transformirt haben, um eine deſto klarere Relation auf das αὐτῷ für das zweite Hemiſtich zu gewinnen! Leſen auch wir ὁ: ſo iſt dies entweder Maſculin. von ὁ, ἡ, τὸ; ὁ würde demnach in Beziehung ſtehen zu ἐν αὐτῷ, der Artikel könnte hier, wie in der alten Sprache und bei ioniſchen Autoren, den Sinn von ὅς haben: Welcher (d. i. Chriſtus) iſt das Oberhaupt jeglicher ἀρχὴ und ἐξουσία. Oder ὅ iſt Neutrum von ὅς, ἥ, ὅ, deutet auf τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητ. V. 9 hin, und zeigt an, daß die geſammte Fülle des göttlichen Weſens, welche in Chriſto wohnt, das Princip ſei, welches jegliche ἀρχὴ ꝛc. beherrſche. Das letztere iſt wohl das vorzüglichere. Ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας iſt in der Verſion des cod. E. „principatus ac potestatis." Allein hieraus wird die Idee des P. nicht genug klar! Erſte begreift die Partikel „de bonis angelis."[1]) Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe von Paul. mit jenen Terminis bisweilen bezeichnet werden, als Weſen, die, einer himmliſchen Ordnung der Dinge angehörend, eine gewiſſe Herrſchaft und Macht beſitzen, ſ. III Ephſ. 10, woſelbſt die Phraſe ἐν τοῖς ἐπουρανίοις jenen Subſtantiven beige-

1) Auch Bähr ſcheint an ſolche zu denken, wiefern er äußert: „Nur gute Geiſter ſtellte man über Chriſtum, deſſen Erhabenheit über alle Paulus im Gegenſatz gegen die Irrlehrer geltend macht."

fügt ist. Jedoch der Umstand, daß der Ap. h. l. πάσης dem ἀρχ. καὶ ἐξουσ. proponirt hat, nöthigt uns, bei diesen Worten an jegliche, auch an die bösen Geister zu denken. Dafür spricht, daß in V. 15 die bösen Engel durch τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσίας angedeutet werden. Zwar macht Bähr die Instanz: „das Haupt der bösen Geister konnte P. Christum doch nicht nennen." Indessen warum sollte nicht Christus insofern das Haupt der guten und bösen sein, als er oder die in ihm wohnende Gottheitsfülle Herrschaft und Gewalt über beide Arten besitzt, dergestalt, daß die guten den Vorschriften der Gottheit Christi gehorsamen müssen, die bösen dagegen lediglich so vieles Böse verüben dürfen, als zu verüben, ihnen von der göttlichen Weisheit Christi gestattet wird? Von dieser Perspective aus enthält der bei Este angeführte Ausspruch: „quod supra daemones exaltatus esset" (sc. Christus), nichts, was Christo unwürdig wäre. Dadurch wird Christus so wenig zum Satan, daß dieser als ein Christo subordinirtes Wesen erscheint. Fragt man, warum Paul. den Inhalt des zweiten Hemistiches beifüge? so erwidern wir: es ist nach II Col., 15 und 18 wahrscheinlich, daß er seine Leser veranlassen will, weder die Macht der bösen Engel feige zu scheuen, noch den guten Engeln eine abgöttische Huldigung darzubringen, vielmehr dem Gottmenschen Christus allein zu folgen. Cornel. a Lapide specialisirt die Tendenz des zweiten Hemistiches treffend so: „Assidue dicatis: Christus caput meum, spes mea, amor meus et omnia." Und Bengel macht die schickliche Application: „A Christo, non ab angelis petere debetis."

V. 11.

Da das dem περιετμήθητε vorangestellte καὶ dem etiam correspondirt, so lehrt Paul., daß die Col. nicht bloß die durch das ἐστε πεπληρωμένοι V. 10 bezeichneten Heilsgüter in der Gemeinschaft mit Christo erhalten haben; sondern auch die negative Wohlthat, welche in dem (bis auf einen gewissen Grad) Entferntsein ihrer sündhaften Natur besteht, in derselbigen Gemeinschaft! Die Phrase διὰ τῆς πίστεως, die in der armen. Vers. hinter περιετμήθητε steht, besagt, daß die Gemeinschaft mit Christo eine religiös-sittliche, der Glaube an ihn ist, und das Medium des περιτμηθῆναι. Natürlich ist aber die Phrase Einschiebsel fremder Hand. Die Composition des περιτομῇ mit

περιτμήθητε darf als hebraiſirende Niemanden befremden! Auf welche Beſchneidung der Blick ſeines Leſers hingewendet ſein ſolle, darüber gibt Paul. mit ἀχειροποιήτῳ einigen Aufſchluß. Dieſer Ausdruck erſcheint noch in II Cor. 5, 1; XIV Mrc. 58, wird ziemlich genügend durch ἀκατασκεύαστον [1]) erläutert, und iſt (vermöge des ἀ privativi) dem οὐ χειροποιήτῳ in IX Hbr. 11 gleich. Indem der Ap. ſagt: Ihr ſeid beſchnitten mit einer Beſchneidung, die nicht durch Menſchenhand vollzogen iſt: ſo deutet er an, daß die Col. auf dem Gebiete der chriſtlichen Kirche keineswegs die moſaiſche Beſchneidung (welche bekanntlich durch menſchliche Hand realiſirt ward, vgl. II Ephſ. 11,), erhalten haben. Daher nennt Bengel treffend das ἀχειροποιήτῳ ein „epithetum valde convenieus Novo Testam.“ Die περιτομὴ χειροποίητος des Alt. Bundes war ein Schattenbild der ἀχειροποίητος des Neuen. „In hunc finem“ — bemerkt Calv. ſcharfſinnig, — „data fuit circumcisio patribus, ut figura esset rei absentis.“ Das Weſen einer Sache aber ſteht immer an Werth höher, als die σκιὰ (II Col. 17) des Weſens! — Noch näheren Aufſchluß über die von ihm hier gemeinte Beſchneidung ertheilt Paul. mit dem freilich Negativen ἀπεκδύσις τοῦ σώματος κ. τ. λ. Es iſt ungehörig, das ἐν vor ἀπεκδυσ. mit „dadurch daß“ zu umſchreiben, wie Bähr gethan, oder im Sinne von εἰς zu begreifen, wie Andere interpretiren („ad abjiciendum“ cael.); denn der Urſinn des ἐν ſteht inſofern feſt, als die περιτομὴ in der ἀπέκδυσις κ. τ. λ. beſteht. Das neuteſt. ἅπαξ λεγόμ. ἀπέκδυσις bezeichnet urſprünglich das Ausziehen und Von ſichthun eines Gewandes, weil es die Präpoſitionen ἀπὸ und ἐκ mit zu ſeinen Elementen hat [2]). Des Menſchen Körper iſt gleichſam das Gewand der menſchlichen Pſyche. Hieraus erklärt ſich die Zuſammenreihung des ἀπέκδυσ. mit σῶμα, vgl. III Col. 9. Hinter τοῦ σώματος lieſet Eraſm. τῶν ἁμαρτιῶν, und verſteht einen Körper, der „obnoxius (ſei) peccatis carnalibus“ [3]) (τῆς σαρκός). Und Hunnius faßt die

1) Siehe Alberti's Gloss. N. T.

2) Da das Ausziehen ein gewaltſames ſein kann: ſo wird klar, weshalb ein altes Gloſſar das ἀπέκδυσις durch (das bei Tertull. vorkommende) despoliatio erläutert.

3) Faſt eben ſo Zeger!

Partikel von einem corpus „peccato vitiatum totum et corruptum.“ Allein vergebens suchen wir τῶν ἁμαρτιῶν in den copt., äthiop., armen. Verff., der Vulgt. und Ital., beim alex. Clem., Athanas., Basil. Magn., alex. Cyrill. Joh. von Damask., Ambrst., Fulgent., Hieron., Pelag., in A, B, C, D a pr. m. (nicht D simpliciter! wie Bähr hat,) E, F, G, 17, 71 ꝛc. Hiedurch wird die Aechtheit des τῶν ἁμαρτιῶν natürlich erschüttert. Vielleicht hat ein Leser, der das folgende τῆς σαρκὸς fälschlich von dem materiellen Fleische faßte[1]), und wähnte, daß der Ap. ohne ein beigefügtes τῶν ἁμαρτιῶν ein Ausziehen des fleischlichen Leibes, eine Hinopferung desselben empfehlen würde, die den Principien des Christenthumes widerstreitet, — ohne Befugniß sich erlaubt, das τῶν ἁμαρτιῶν hier einzuschieben, indem er selbiges vermuthlich für um so schicklicher erachtete, als der Ap. sonst (s. den moralischen Theil des Br. an die Col.,) gegen die Einzelsünden der Bekenner Jesu ankämpft! Wir können aus diesen Gründen τῶν ἁμαρτιῶν im Texte nicht propagiren, obschon Wolf dieses negative Verfahren mit seinem temere! verwirft. Was besagt aber τῆς σαρκὸς in diesem Contexte? In V Gll. 24, 19; II Ephs. 3; VIII Röm. 3, 5 bezeichnet es die sittliche Verderbtheit des Menschen, die bloße Ichheit oder Selbstsucht desselben, die (obzwar sie mit dem Wesen der menschlichen Natur, z. B. dem Willensvermögen, verflochten ist, auch) in dem Fleische, d. h. dem fleischlichen Leibe, ihre Wirksamkeit äußert, die Gliedmassen des Leibes zu regieren weiß[2]). Gerade diese Bedeutung — Theodoret gut: φθορὰ, — welche tiefer ist, als die von dem exeget. Handb. gelieferte: „Sinnlichkeit, die aus dem Körper entspringt,“ ist h. l. statthaft. Paul. gebraucht für σὰρξ in III Col. 9: τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον. Wenn die Beschneidung des Moses eine „σμικροῦ σώματος ἀφαίρεσις“ (cuticulae

1) Die Stelle I Col. 22 ist kein patrocinium dieser Deutung; denn dort ist von dem Leibe Christi in bestimmter antithetischer Beziehung die Rede (s. oben); in II Col. 11 dagegen ist eine ethische Beziehung die herrschende.

2) Ueber den fraglichen Terminus vgl. Koppe in dem 9., der Exegese des Galaterbr. beigeschlossenen, Excurse. Möller hat eine 1778 zu Zwickau ed. Schrift de vocum σὰρξ et πνεῦμα in Pauli epistol. ad Galat. sensu angefertigt.

praecisio) war, wie Theodoret richtig sich ausdrückt: so ist die christliche Beschneidung enthalten in der Ablegung des gesammten Körpers (τοῦ σώματος), inwiefern die moralische Vitiosität denselben tyrannisirt, so besteht die christl. in dem Nichtgebrauche des Körpers für die Realisirung des von der innerlichen Vitiosität Gewollten, kurz in der Deposition des παλαιὸς βίος. Wenn die mosaische Beschneidung eine äußerlich physische ist, so ist die christl. eine innerlich moralische (s. II Röm. 29. und das Antitheton Ap. Gsch. VII, 25). Die letztere wird vollkommen im Geiste der neutestament. Religionsöconomie, welche die Institute der alttestamentischen sublimirt, vollzogen. Doch gebeut die Gerechtigkeit, einzugestehen, daß der sublim geistige Begriff der περιτομὴ auch Genossen der alttestamentischen keine völlige terra incognita gewesen; denn Rabbi Bechai observirt zu den Worten: „Und der Herr wird dein Herz beschneiden," welche in Cap. XXX Deuter. V. 6 vorkommen: „Scripsit R. Moses, filius Nachmann, quod Deus ablaturus sit ab ipsis praeputium cordis; nam voluptas et reliquae concupiscentiae sunt praeputium cordis, et qui concupiscit et ad voluptates inclinat, ille dicitur ערל praeputiatus, q. d. Jerem. IX, 26: „„et omnis domus Israel praeputiati sunt corde.""" Quicunque vero nec voluptates nec concupiscentias sectatur, is dicitur מול, circumcisus corde." Nachher äußert R. Bechai: „Inscriptio legis in corde notat בטול יצר הרע destructionem concupiscentiae pravae, וחסרת התאוות et ablationem cupiditatum omnium, in qua re circumcisio cordis consistit" s. die hor. hebr. Schöttg. ad h. l. Falls die Beschneidung eine so ethische Natur[1]) hat, so ist der rabbinische Satz: „Circumcisio plus valet, quam sacrificium," nur beifallswerth. — Freilich ließe sich die Phrase σῶμα τῆς σαρκὸς auch von einem Körper verstehen, der das Fleisch, die Vitiosität, gleichsam ist,[2]) d. h. es kann sich Paul. die Vitiosität personificirt, in der Gestalt eines

1) Man verdankt dem Sebast. Schmidt eine diss. de circumcisione spirituali.

2) Plinius sagt: „aquarum elementum" statt aquae, quae elementum constituunt.

Körpers gedacht haben, deſſen Glieder (μέλη) die ſpeciellen Laſter des Menſchen ſind. Dahin zielt vermuthlich Storrs Obſervation: „Veterem (v. 9) illam, quam natura (Jo. III, 6. Eph. II, 3) gessimus (Col. III, 6 s. II, 13), hominum, a civitate divina ejusque et beatitate et pietate alienorum (Col. I, 21), personam in cruce Christi deposuimus (Rom. VI, 6), ut — novam (Col. III, 10) beatorum pariter atque piorum Christi civium personam suscipere (Col. I, 12 s.) atque tueri (v. 22 s.) possimus.“ Zur Empfehlung dieſer Exegeſe gereicht, daß Paul. (ſ. VIII Röm. 19—22) Proſopopöien liebt! Da ſowohl die erſte als die zweite Interpretation ſich dem Nexus wohl fügt: ſo bleibt dem exegetiſchen Tacte anheimgeſtellt, zwiſchen beiden ſich zu entſcheiden. — ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ. Auch hiemit lehrt Paul., worin die Beſchneidung der Col. beſtehe; denn ἐν iſt dem περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ zweifelsohne anzuknüpfen, ohne daß dadurch eine Tautologie entſteht. Bei Flatt findet ſich folgende Auffaſſung jener Partikel: „quae consentanea est voluntati Christi.“ Allein warum nicht die dem Genitiv urſprünglich eigenthümliche Beziehung feſthalten? d. h. eine Beſchneidung, die Chriſtus vollzogen hat, verſtehen?[1]) Er (und nicht der Nomos,) hat kraft ſeiner Religion und des derſelben einwohnenden göttlichen Geiſtes die Vitioſität der Col. gedämpft, zurückgedrängt, und hiemit den Leib der Col. von der Tyrannei der Vitioſität erlöſet. Nur eine ſolche Beſchneidung iſt Chriſti würdig, und verdient das ehrenvolle Prädicat einer chriſtlichen.

Es bedarf zum V. 11 einiger allgemeineren Bemerkungen: Blackwall[2]), Wall[3]), Whitby denken bei περιτομῇ an die von Chriſto eingeſetzte Taufe. Freilich iſt das kein entſcheidender Grund gegen dieſe Anſicht[4]), was Michael. äußert: „daß die

1) Verkehrt iſt Wolfs Deutung von einer περιτομή, „cui Christus ipse se subjecit.“

2) ſ. S. 189 des zweiten Theiles des oben citirten Werkes.

3) Vgl. 10 ff. des 2ten Cap. ſeiner engliſchen, in mancher Hinſicht ſchätzbaren, Geſchichte der Kindertaufe, von welcher Schloſſer eine Ueberſetzung 1748 zu Bremen hat erſcheinen laſſen.

4) Einen ſolchen ſcheint dieſe Meinung nach Flatt nicht gegen ſich zu haben.

Juden, ſobald ein Heide zu ihrer Religion übergetreten ſei, ſelbigen beſchnitten und getauft, mithin die Taufe, durch welche er wiedergeboren und ein Kind Abrahams werden ſollte, von der Beſchneidung unterſchieden hätten;" denn daß die Juden von ſo alter Zeit her ſolche Proſelytentaufe gehabt haben, iſt deſto problematiſcher, als weder Philo noch Joſephus derſelben gedenken, und dasjenige, was Rabbinen in dieſer Rückſicht ſagen, nicht über allen Zweifel erhaben iſt [1]). Wohl aber liegt darin ein entſcheidender Grund gegen die Behauptung jener Gelehrten, daß erſt im V. 12 vom βάπτισμα die Rede iſt, und, falls man dieſe Behauptung adoptirt, unnöthige Pleonaſmen dem Paul. aufbürdet. Nur ſo viel läßt ſich einräumen, daß die Taufe Jemandes erſt dann eine wahre und reale geheißen werden darf, wenn ihr die περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ beigeſellt iſt, d. i. daß die Taufe den Menſchen erſt dann in die nicht bloß äußerliche, ſondern auch innere Gemeinſchaft der Gläubigen verſetzt, wenn er von der Knechtſchaft der Vitioſität los und ledig, und hiemit zur Genoſſenſchaft der ἅγιοι befähigt iſt. Die abrahamitiſche, überhaupt alttеſtam. Beſchneidung trat auch dadurch, daß ſie das Abzeichen des in die bloß ſichtbare Theocratie recipirten Individui war, augenſcheinlich hinter die neuteſt. Beſchneidung, die auch das κρυπτὸν des in die unſichtbare Theocratie recipirten iſt, zurück. — Storr und Flatt laſſen in V. 11 die Eſſener dem Ap. vor Augen ſchweben: „Novo argumento — ſo lauten Storrs Worte, — confirmatur, Colossenses esse perfectos sine Essenorum disciplina, per solum Christum." Allein da auch die nicht eſſäiſchen Juden die äußere Beſchneidung hochhielten, wie es z. B. in Miſchn. Nedarim c. 3, §. 11 heißt: „Groß iſt die Beſchneidung; denn, ungeachtet aller Vorſchriften, die Abraham unſer Vater erfüllet, ward er nicht eher vollkommen geheißen, als bis er beſchnitten worden," — ſo iſt zu vermuthen, daß die jüdiſchen Religionsphiloſophen Coloſſens, ohne Eſſäer zu ſein, jenen Ritus den heidenchriſtlichen Coloſſern aufzubürden ſuchten, und daß Paul. mit V. 11 ſelbigen zu verſtehen geben will: weil ſie auf dem Gebiete des Evangelii das, worauf es in Sachen des ewigen Heiles ankomme (die circum-

1) Vgl. de Wette's Abhandlung de morte Jesu Christi expiatoria pg. 42 ff.; auch Erneſtis vindic. arbitrii divin. in rel. constit.

cisio spiritualis,) besäßen: so könnten sie der Beschneidung der Religionsphilosophen entrathen.

V. 12.

Συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι. Der Ap. zeigt, unter was für Verhältnissen seine Leser die ächt christliche Beschneidung empfangen haben, so daß wir jenes Particip mit „als, indem," resolviren, und die Partikel *συνταφέντες — — βαπτίσματι* zum V. 11 bequem rechnen können. Zum *συνταφ.* observirt Exell: „sepulturam accipit pro morte," und Flatt faßt den Sinn mit Ausführlichkeit also: „Es ist durch eure Taufe erklärt worden, daß bei euch vermittelst des Glaubens an den Tod Jesu eine solche Veränderung vorgegangen sei, als ob ihr selbst um eurer Sünde Willen den Tod erduldet hättet, welchen Jesus erduldet hat, daß ihr der Sünde abgestorben seid und absterben wollet. Daß ihr die Strafwürdigkeit und Verabscheuungswürdigkeit eurer Sünde eben so lebhaft fühlet, als wenn ꝛc." (supplire aus den vorhergehenden Worten: „ihr den Tod selbst erduldet hättet, den Christus erduldet hat"). Flatt provocirt zum Erweise seiner Deutung auf V. 20 und VI Röm. 8; aber ohne trifftigen Grund! denn in diesen Stellen wird ja nicht unserm *συμφάπτεσθαι* die Bedeutung: „den Tod erdulden," durch den Zusammenhang vindicirt; sondern es steht daselbst *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ.* Wenn wir auch zugeben, daß der geistige Begriff beider Verba bei Paul. derselbe ist, so sind und bleiben doch die metaphorischen Momente, die beiden inhäriren, von einander different. Die wortgetreue Version des *συνταφέντες* lautet, da das Verbum auch das Simplex *θάπτειν* sepelire zu seinem Elemente hat: „Als mit ihm (d. i. nach den Endworten des V. 11, mit Christo) in der Taufe[1]) begrabene." Es war Praxis der altchristlichen Kirche, den Taufcandidaten

1) *βαπτίσματι* lautet die recepta. Zwar liefern außer Chrysost. B, D (a pr. m). G, 47, 71 statt derselben *βαπτισμῷ*: eine Form, die sich auch in VI Hbr. 2 als Bezeichnung von Waschungen findet, welche mit Religionen, auch mit der christlichen, in Verbindung stehen. Inzwischen bezeichnet Paul. die Taufe, deren göttlicher Stifter Christus ist, gewöhnlich durch *βάπτισμα* s. IV Ephs. 5; VI Röm. 4 (außerdem den Petrus I Br. 3, 21). Um deßwillen und weil sich die recepta noch auf hinlängliche externa argumenta stützt, wagen wir nicht, sie mit *βαπτισμῷ* zu vertauschen.

nicht mit Waſſer zu beſprengen (aspersio), ſondern, dem geſammten Organiſmus nach, in dieſes flüſſige Element einzuſenken (immersio), vgl. Hieronym. im Comment. ad Ephes.; den jeruſ. Cyrill in Catech. mystagog. II, §. 4. Daher will Paul. mit ſeiner (in Beziehung auf V. 11) neuen Metapher wahrſcheinlich ſagen: Analog Chriſto, der als Gekreuzigter begraben iſt, oder in der Geiſtes- und Herzensverbindung mit Chriſto ſtehend, ſeid ihr eurem Körper nach in das Taufwaſſer, wie in ein Grab, verſenket worden, und es iſt durch dieſen Ritus von eurer Seite angedeutet, daß ihr das σῶμα τῆς σαρκὸς (ſ. V. 11) gleichſam ausziehet, die Vitioſität, welche euch inhärirt, und euren unmoraliſchen Wandel von euch thätet. Auguſtin. trifft ziemlich mit uns zuſammen, äußernd: „Quando in salutari lavacro tertio“ (man ſuchte näml. in dem Dreimal der Submerſion eine Relation auf die göttliche Trias [1]), welcher der Täufling ſich weihete,) „merguntur, tunc Aegyptii, id est originalia peccata vel actualia crimina, quasi rubro mari sepelimtur,“ ſ. des Biſchofes 91ſte homil. de tempore. Da die Col. ſonach im βάπτισμα auch ein ſinnliches signum erhälten hatten, durch welches das überſinnliche und moraliſche Element durchſtrahlte [2]): ſo konnten ſie deſto füglicher die von den Falſchapoſteln empfohlene περιτομὴ ἐν σαρκὶ entbehren. Mit jenem signo iſt aber nicht das orale Gelübde, welches die Taufkandidaten bei dem heiligen Acte ablegten, zu verwechſeln. Von dieſem ſpricht Tertull. de coron. milit. 3: „Aquam adituri ibidem et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus.“

ἐν ᾧ. Nach Luthers und Roells Vorgang begreifen Schott, Kiſtemaker, Flatt, Bähr („durch die Verbindung mit ihm,“) die Phraſis von Chriſto, und Wolf bemerkt: „Excitatio Colossensium ad Christum tanquam principium et fontem ejus re-

1) Vgl. Hieronym. oben. Obwohl Theophyl. von dieſer Idee der Cärimonie abweicht, anmerkend: „per trinam submersionem trium dierum Domini sepulturam figurari.“

2) Taufe und Abendmahl ſchließen ein ſichtbares und ein unſichtbares Element in ſich, um den ganzen Menſchen, der einer ſichtbaren und unſichtbaren Weltordnung zugleich angehört, zur Weihung und ethiſchen Erneuerung zu gereichen.

fertur.“ Nun spricht für diese Beziehung, daß ἐν ᾧ des V. 11 Christum betrifft. Inzwischen liegt dem ἐν ᾧ des V. 12 augenfällig das τῷ βαπτίσματι näher, als die Partikel τοῦ Χριστοῦ des V. 11. Deshalb ist räthlicher, unser Relativ vom βάπτισμα zu deuten. Zwar äußert Bähr für seine Ansicht, daß „der Ap. den Irrlehrern entgegentretend, hier auf Christum und auf dessen Wirksamkeit alles zurückführe.“ Allein wird dem nicht auch in dem Falle, daß ἐν ᾧ vom βάπτισμα genommen wird, mit dem σὺν im συνηγέρθητε auf Christum immer hingedeutet, dergestalt, daß die apostol. Antithese gegen die Irrlehrer bleibt?: „Bei welcher (Taufe) ihr auch mit ihm auferweckt seid.“ Erwägen wir, daß das Wiederemporkommen des Täuflings aus dem flüssigen Elemente der Taufe, die ἀνάστασις bildlich darstellt, und wir werden in Pauli Worten Folgendes wahrnehmen: Gleichwie Christus, der begrabene, physisch auferweckt worden ist, oder indem ihr mit Christo vereinigt seid [1]), seid ihr beim Taufacte zu einem sittlich guten Wandel emporgehoben (zu einem heiligen Leben bekehret,) worden (s. VI Röm. 4), hat ihr ein σῶμα erhalten, das den Willen des πνεῦμα vollbringt (s. II Col. 11). Flatt behauptet, es liege in συνηγέρθ. auch „der Begriff der Seligkeit, eines freilich nur dem Anfange nach seligen Lebens, schon wegen der Befreiung von der sich unselig machenden Herrschaft des Bösen, wegen der beseligenden Verbindung mit Gott und Christo, wegen aller den Rechte und Hoffnungen, die ihnen (den Colos.) als Christen zukamen, besonders der Hoffnung einer künftigen, möglichst vollkommenen Theilnahme am geistigen höheren Leben, — an der Seligkeit Christi.“ Uns scheint diese Inhärenz des Seligkeitsbegriffes in συνηγερθ. weder aus II Ephs. 5, 8, noch aus II Col. 13 (welche Stellen Flatt allegirt,) mit Sicherheit hervorzugehn. Indessen dürfen wir die Concession machen, daß die Col. die Glückseligkeit als eine (obschon in V. 12 nicht κατὰ ῥητὸν angedeutete) Folge ihrer moralischen Erweckung bis auf einen gewissen

1) Hier wie beim συνταφέντες, kann σὺν beide Beziehungen involviren, wie ja der Begriff der Gemeinschaft mit Jemandem, dem Begriffe der Aehnlichkeit mit Jemandem verwandt ist. Vgl. über die Präposit. II Kön. 8; 11, 12. VIII Röm. 17.

Grad genossen haben; denn „Heil und Heiligkeit sind zwei verwandte Flammen:“ — διὰ τῆς πίστεως. Chrysost.: „πᾶσης αἱρέσεως πίστεως ὅλον ἐστί.“ Doch läßt sich nur sagen, daß Paul. die πίστις als Medium des συμμεῖφεσθαι hier schildert. Der Glaube ist das nothwendige Antecedens desselben und der wahren Taufe. Die Genesis dieses Glaubens wird bezeichnet mit τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ. Die Vulgt. versteht eine „fides operationis,“ welcher Ausdruck dunkel ist, obschon er den richtigen Sinn involviren kann. Es ist näml. ein Glaube, welchen Gott wirket, hier gemeint. Beza treffend: (fides) „quae a Deo manat per vim suam in cordibus nostris agente, ut per eam Christum mortuum, sepultum, suscitatum apprehendatis.“ Und Flatt urgirt mit Recht, daß der lebendige Glaube an das Evangelium von Gott nicht aufgedrungen sei, sondern „möglich gemacht und erleichtert durch die Wirkungen Gottes.“ So führt Paul. die Bekehrung der Col. zuletzt auf das Urprincip alles Guten zurück, auf Gott selbst! Für des Genitives ἐνεργείας subjective Bedeutung spricht, daß sie die Urbedeutung desselben ist, und für den aus τ. πίστ. τῆς ἐνεργ. resultirenden Sinn, daß πίστις auch in I Ephs. 19; II, 8; I Phlpp. 6 (vgl. mit I Thss. 1, 3,) als göttliches Allmachtswerk wahrscheinlich charakterisirt wird. Hiemit harmonirt das Wort Jesu bei Joh. VI, 29. Aus diesen Gründen halten wir diese Interpretation für vorzüglicher als zween andere. Viele z. B. Chrysost., Theodoret, Theophyl., Erasm. als Paraphrast, Cornel. a Lap., Este, Clarius, Zeger, Davenant., Vorst., Gill, Heum., Pearce, Fischer, Bolten begreifen τῆς ἐνεργ. in gegenständlicher Beziehung, so, daß von einem Glauben an die Wirksamkeit Gottes die Rede sein soll, z. B. von der festen Ueberzeugung, daß Gott die moralische Auferweckung des Sünders zu bewirken vermag. Die Col. würden mittelst dieser Pistis die göttliche ἐνέργειαν gleichsam innerlich ergriffen, in ein näheres Verhältniß zu sich gesetzt haben, und auf diese Weise sittlich erweckt worden sein. Gott kann nach III Ephs. 20 über die Maaßen mehr thun, als die Christen von ihm bitten! Noch andere z. B. ein gewisser Adam, fassen πίστις τῆς ἐνεργ. von einer fides efficax, agens. Der Glaube läßt denjenigen, der ihn besitzt, nicht müßig, er treibt selbigen an zur Vollbringung wahrhaft guter Handlungen. Inzwischen

ſo befriedigender die zuerſt proponirte Faſſung des τῆς ἐνεργ. iſt, deſto eher läßt ſich von den beiden anderen abſtrahiren.

τοῦ ἐγείραντος ἐκ τῶν νεκρῶν lieſet Wetſtein. Allein Chryſoſt., Theophyl., A, C, 17, 57, 72, 73, 80 u. a. laſſen τῶν vor νεκρῶν weg. Wir treffen auch bei neuteſt. Autoren gewöhnlich bloß ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν, ſ. Paul. in IV Röm. 24, I Cor. 15, 12; Lucas in IV Ap. Geſch. 10; III, 15; Johann. in XIII, 1. Daher dürfte τῶν aus unſerer Stelle eliminirt werden müſſen. Daß Gott ihn (den Körper Chriſti) aus Todten (in das phyſiſche Daſein) erweckt hat, iſt ein offenkundiges Document („ἐνέχυρον," pignus, nach Theodoret,) der göttlichen Macht. Daher kann es nicht befremden, daß Gott auch die Todten in den Coloſſern gewirkt hat, die das Inſtrument ihrer geiſtig-ſittlichen Erweckung iſt. Wer von jener Thatſache überzeugt iſt, kann ſich leicht von dieſer überzeugen. „Summit" — ſagt Calv. dem Zuſammenhange angemeſſen, — „pro confesso, quin fidelis a capite suo divelli impossibile est, eandem Dei virtutem, quae se exseruit in Christo, communiter ad eos omnes diffundi."

V. 13.

Obzwar die Worte καὶ bis zum συνεζωοποίησε, (wiewohl ſie neue Termini ſind), ungefähr dieſelbe ethiſche, die geiſtige Erweckung der Col. betreffende, Idee, welche wir in V. 12 angetroffen haben, in ſich ſchließen, ſo ſind ſie doch von Wichtigkeit, inſofern ſie die Col. deſto lebendiger an dieſe große innere Thatſache erinnern, zur Dankbarkeit anfeuern, und eo ipso auf dem Standpuncte des ächten Chriſtenthumes deſto mehr ſtirn ſollen. Manches, was zum V. 12 gehört, verbreitet über V. 13 ein ſchätzenswerthes Licht.

καὶ nach Bolten: „Ja." Weshalb nicht etiam, wie in V. 12 und 11? — νεκρούς. Der Begriff des Adjectivs wird näher determinirt durch dasjenige, was hinter demſelben geleſen wird. Ἐν τοῖς παραπτώμασιν κ. τ. λ. iſt hergebrachte Lesart. Baſil., Chryſoſt., Theophyl., Oecum., Ambroſt., B, 17, 31, 37, 73, 80, 108 nebſt anderen Minuskeln laſſen ἐν weg. Sonach bildet ſich die Idee: Euch, die ihr zur Zeit den ſittlichen Fehltritten abgeſtorben ſeid (ſ. VI Röm. 11), die ihr jetzt mit dergleichen Vergehungen nichts mehr zu thun habt, hat der himmliſche Vater damals, als ihr

an seinen Sohn gläubig geworden waret, zu einem heiligen Leben erweckt. Allein diese Fassung des νεκρούς τοῖς παραπτώμ. paßt nicht wohl, weil die Col. dem practischen Theile des Briefes nach mit sittlichen Fehltritten noch behaftet waren [1]). Ferner ist die Authentie des ἐν durch zu viele und zu bedeutende crit. Auctorit. noch bestätigt, als daß wir es preisgeben dürften. Wie? wenn man ἐν darum weggelassen hätte, weil man sich erinnerte, νεκρούς τοῖς παραπτώμ. in II Ephs. 5 gelesen zu haben, und dieser Stelle die unsrige gleich machen wollte? — Calvin erläutert die recepta mit: „aeternae morti propter delicta vestra obnoxios," dem Chrysost. offenbar folgend, dessen Worte lauten: „ὑπὸ γὰρ τὴν δικὴν ἐκείνης ἀποθανεῖν." Ebenso erklärt sich Michael. als Paraphrast. Wir sind mit dem K. V. darin einverstanden, daß ὄντας, wie in IX Joh. 25, Imperfects-Particip ist. Doch daß νεκρούς den Begriff des ewigen Todes, der immerwährenden Unseligkeit, der Verdammniß als göttlicher Strafe, in diesem Nexus enthalte, dafür gebricht es an dem nöthigen Beweise, der im συνεζωοποίησε (wie Flatt meint,) nicht nothwendig liegt. Durch dieses Verbum ist in Folge des obigen συνήγερε. eine Beziehung auf das geistlich-ethische Leben angedeutet, das συνεζωοπ. bildet das Antitheton des νεκρούς ὄντας κ. τ. λ., mithin sind die Col. durch νεκρούς κ. τ. λ. als Individuen characterisirt, die ehedem [2]) moralisch todt waren, (d. h. von dem wahrhaft heiligen Leben entblößt,) indem sie in den sittlichen Fehltritten und den Sünden sich umhertrieben [3]). Diese Fassung des Adject. wird durch III Offbrg. 1; V Ephs. 14; VIII Matth. 22 empfohlen. Nicht zu verachten ist die Notiz des alex. Clemens [4]): „ἐν τῇ βαρβάρῳ φιλοσοφίᾳ νεκροὺς καλοῦσι τοὺς ἐκπεσόντας τῶν δογμάτων, καὶ καθυποτάξαντας τὸν νοῦν τοῖς πάθεσι ψυχικοῖς." Es ver-

1) Man müßte, um νεκρούς τοῖς παραπτώμ. in Zusammenhang mit dem practischen Theile des Br. zu bringen, sagen, daß die Col. dem Vorsatze nach den Fehltritten abgestorben seien, nicht dem Leben nach!

2) Chrysost., die armen. Vers. lesen ποτὲ vor ὄντας: ein brauchbares Interpretament fremder Hand!

3) Bähr: „die ihr durch Sünden todt waret." Hiebei wird die eigentliche Bedeutung des ἐν ohne Noth aufgeopfert.

4) Vgl. lib. V der στρώμ.

ſteht ſich von ſelbſt, daß, indem παράπτωμα in Connex mit dem ſo gefaßten νεκρούς [1]) ſteht, jenes nicht den lapsus physicus, welchen der Fuß macht, ausſagt; ſondern lediglich den lapsus moralis, deſſen ſich das Willensvermögen des Menſchen ſchuldig macht, d. h. das ἁμάρτημα wie häufig, ſ. II Ephſ. 1, 5; IV Gſt. 1; V Röm. 15; IV, 25.

Mit τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς fährt Paul. in der Schilderung der vorchriſtlichen Beſchaffenheit der Col. fort. Zwar ſetzen die ſlav. Verſ., D, E, F, G ἐν vor τῇ ἀκροβυστ., vielleicht eine nachläſſige Wiederholung des dem τοῖς παραπτώμ. voraufgehenden ἐν. Auf alle Fälle iſt ἐν vor τῇ ἀκροβ. ein superfluum. Ἀκροβυστία begreift Bretſchneider in lex. s. h. v. „de physico praeputio et statu hominis praeputiati,“ früher Deder „de defectu circumcisionis carnalis.“ Demnach würde Paul. lehren, es habe Gott die Col. damals, als ſie ſich noch in der Unbeſchnittenheit (alſo dem Heidenthume,) befanden, in ein gerechtes, göttliches Leben verſetzt, ohne von ihnen zuvor die Annahme der jüdiſchen Beſchneidung verlangt zu haben: eben hieraus erhelle, daß die περιτομή, die Confeſſion des Judenthumes, für die Col. nicht erforderlich ſei, um Chriſten, um Genoſſen des ächten Volkes Gottes zu ſein. Von ſprachlicher Seite kann gegen dieſe Deutung des ἀκροβ. um ſo weniger etwas eingewendet werden, als Suidas den Terminus durch τὸ μὴ περιτέμνεσθαι erläutert, vgl. V Gſt. 6; I Cor. 7, 18; XI Ap. Gſch. 3. Das beigeſetzte σαρξ iſt auch in II Col. 1 (vgl. II Ephſ. 11) = σῶμα. Doch der Umſtand, daß Paul. in dieſem Paſſus überhaupt metaphoriſcher Redeweiſen ſich bedient, insbeſondere den Terminus περιτομή, das Antitheton der ἀκροβυστία! metaphoriſch gebraucht hat, veranlaßt den Unbefangenen, die ἀκροβυστία in V. 13 tropiſch zu deuten. Der Ausdruck σαρξ iſt keineswegs dagegen, weil ſelbiger in V. 11 die Vitioſität bezeichnet, mithin etwas Tropiſches! Indem nun τῇ ἀκροβ. τῆς σαρκ. durch das voraufgehende καὶ mit ἐν τοῖς παραπτώμ. concatenirt wird: ſo erſcheinen die Col. als Perſo-

1) Auch Erasmus gibt das Adjectiv nicht übel in ſeiner Paraphraſe: „juxta spiritum mortui, carentes Deo, qui vita est mentium.“ Allerdings beſteht die rechte vita darin, daß man in der Verbindung mit Gott, zu Gottes Ehren, lebt.

nen, die ehedem in der Vorhaut sich befanden (die Vorhaut hatten,) welche die Vitiosität bildet. Die sittliche Verderbtheit war gleichsam die das Innere der Col. einhüllende Decke, durch welche sie gehindert wurden, den einen wahren Gott practisch zu erkennen, sie war eine Bestimmtheit der Natur, welche unrein in sich, die Col. in ethischer Beziehung verunreinigte, wie die materielle Vorhaut der Heiden in den Augen der Juden etwas Profanes war (s. II Ephs. 11)[1]. Wenn die glossa ordinaria (deren Ursprung in das Mittelalter fällt,) bei den in Rede stehenden Worten die actuellen Fleischessünden, die vornämlich in der Heidenwelt grassirten, urgirt: so sind selbige bereits durch τοῖς παραπτώμασι mit bezeichnet, haben jedoch die ἀκροβυστ. τῆς σαρκ. zu ihrem Principe, und rauben ihrem Besitzer das geistliche Leben. Zur Begründung der von uns gewählten metaphorischen Exegese des ἀκροβυστ. τῆς σαρκ. dient, daß nach Jeremias Jehovah zu den Individuen von Judah und Jerusalem spricht: beschneidet „עָרְלוֹת לְבַבְכֶם“, die Vorhäute eures Herzens, worunter doch lediglich die πονηρία verstanden werden kann, s. IV des Prophet. 4; vgl. IX, 26 und X Deuteron. 16.

συνεζωοποίησε. Indem Heinr. nachher schreibt σὺν αὐτῷ, so faßt er auch συνεζωοπ. von Christo, bemerkend: „hoc omne meritum ad Christ. referatur, qui omnia nova fecit“ caet., und als Grund angebend, daß das Folgende besser auf Christum, als auf den himmlischen Vater passe. Dies ist irrig, weil der Vater gewöhnlich im Neuen Test. als Princip (ich sage nicht: als Medium) der Sündenvergebung characterisirt wird, s. IV Ephs. 32, mithin auch mit dem folgenden χαρισάμενος κ. τ. λ. Man füge hinzu, daß συνεζωοποίησε in II Ephs. 4, 5 ausdrücklich von Gott (dem Vater), als dem Subjecte, abhängig gemacht wird, und daß dort die Partikel τῷ Χριστῷ unserem σὺν αὐτῷ correspondirt. Hinter συνεζωοποίησε lieset Lachmann nach Griesbachs Vorgange ein ὑμᾶς. Wir glauben, mit Recht; denn ὑμᾶς findet sich in der Peschito, der äthiop. und slav. Vers., in A, E gr. und vielen Minuskeln, z. B. 39, 46, 61,

1) Theophyl. erläutert sein „praeputium habentes“ recht gut mit „multam ac superfluam carneam cogitationem ac effectum gerentes, qua vos occidebat.“

72, 80. Es ist sehr möglich, daß Librarien, die (wie Junker) ὑμᾶς darum für überflüssig erklärten, weil „es schon im Anfange des V. vorkommt," die Omission des ὑμᾶς sich haben zu Schulden kommen lassen. Sie bedachten nicht, daß das zweite ὑμᾶς Reassumtion des ersten sein soll: Euch, die ihr dem sittlichen Tode anheimgefallen waret, ja euch hat Gott eben so wie er den gekreuzigten Christus physisch wieder lebendig gemacht hat, oder nachdem ihr in Glaubensgemeinschaft mit Christo getreten waret, — in sittlicher Rücksicht lebendig gemacht, d. h. (um es zu paraphrasiren,) Gott hat euch die Begier und Neigung, wahre Tugend zu üben, eingeflößt, die rechte Activität für das Gottesreich mitgetheilt, hat das Werk der moralischen Palingenesie in euch zu Stande gebracht. Je trauriger der innerliche Zustand, in welchem die Col. früher gelebt, gewesen war: desto größer und herrlicher erscheint die Gnadenwohlthat des ζωοποιεῖν. Zu dieser ζωή können menschliche Philosophen bloß den Weg zeigen; vermögen aber nicht, die ζωή denjenigen, welche nach ihr verlangen, zu gewähren. Solches lehrt Selbsterfahrung hinlänglich.

χαρισάμενος κ. τ. λ. Der Ap. gibt über das πῶς des Lebendigmachens in höherer Beziehung Auskunft. Χαρίζεσθαι bedeutet sensu activo: Jemandem eine Gnadenwohlthat (χάριν) erweisen, in specie eine solche, welche in Verzeihung eines zugefügten Unrechtes besteht, vgl. bei Paul. II Cor. 12, 13 (wo ἀδικίαν mit χαρίσασθε zusammengereihet ist); 2, 10, und beim Dionys. von Halicarn. (ant. lib. V, pg. 280) die Worte: „φρονίμων — ἀνθρώπων ἔργον ἐστὶ, ταῖς φιλίαις χαρίζεσθαι τὰς ἐχθρὰς." Für χαρίζεσθαι sagen Römer donare, wie Seneca: „Multa donanda ingeniis puto; sed donanda vitia, non portenta sunt."[1]). Der Umstand, daß h. l. τὰ παραπτώματα auf χαρισάμ. bald folgt, beurkundet: es sei von der concessa peccatorum venia die Rede, die nach IV Ephs. 32 ἐν Χριστῷ vor sich gegangen ist. In einigen Editionen schließt sich dem χαρισάμενος immediate ὑμῖν an. Statt dessen steht ἡμῖν in beiden syrischen Vers., der copt., armen., Ital. und Vulgt., beim Chrysost., Joh. von Damask., Theophyl., Hieron., Ambr., sogar in A, B, C, D, E, F, G, 72, 73 und anderen Minuskel-

1) Andere Verbindungen mit donare hat Grot. ad h. l. aus Cicero und Lucanus gesammelt.

hdsch.! Nun hat freilich Paul zuvor in V. 13 das Pronomen der zweiten Person (ὑμᾶς, ὑμῶν) gebraucht. Allein es ist psychologisch wahrscheinlich, daß eben der Ap., welcher von dem Bewußtsein seiner sittlichen Perversität (I. Timth. 1, 15) tief durchdrungen war, gerade bei dem positiv christlichen Thema von der Vergebung der Sünden dessen eingedenk wurde, daß Gott nicht allein den Col., sondern auch ihm, ja den Christen überhaupt, alle die sittlichen Fehltritte (die originalen und actuellen Sünden), mit welchen sie vor ihrer Bekehrung behaftet gewesen, ohne eignes Verdienst und eigne Würdigkeit (um Christi Willen) erlassen habe (s. III. Röm. 24). Deshalb mag Paul hier plötzlich ein ἡμῖν haben schreiben lassen. Da zudem in V. 14 das Pronomen der ersten Person (ἡμῶν, ἡμῖν) wahrgenommen wird, und die Participia χαρισάμ. des V. 13 und ἐξαλείψας des V. 14 einander coordinirt sind; so müssen wir die Lesart ἡμῖν für die ursprüngliche halten. Die Wohlthat der Vergebung der Sünden erweckt in denjenigen, die sie empfangen haben, das gerührte Gefühl des Dankes gegen Gott als Verleiher, dieser Dank wird, gleichfalls unter göttlicher Cooperation, von den Empfängern factisch in einer heiligen ζωή ausgesprochen; auf diese Art wird durch die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν oder δικαίωσις die ζωή motivirt. Calv. bemerkte: „Non sola quidem remissione nos vivificat Deus, sed hic peculiariter ejus mentionem facit, quia gratuita reconciliatio cum Deo, quae evertit operum justitiam, maxime pertinet ad causam praesentem, ubi agitur de abrogatis ceremoniis, quemadmodum in epistola ad Galatas fusius disseruit. Nam pseudapostoli, ceremonias stabiliendo, laqueo conscientias obligabant, quo eas Christus solvit.“ Dem V. 11 zufolge dürfte Paul insonderheit das opus operatum der περιτομὴ σαρκικὴ dadurch für etwas in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott Ueberflüssiges erklären, daß er die Sündenvergebung, welche mit der Versöhnung eng zusammenhängt, auf Gott als Urprincip derselben zurückführt. Mit dem ἐξαλείψειν τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον in

V. 14.

deutet der Ap. das Medium an, durch welches den Christen die Vergebung aller ihrer Sünden zu Theil geworden ist. Zwar

observirt Beza: „Omnino subaudienda est copula, quae χωρισάμενος et ἐξαλείψ. cum συνεζωοπ. connectat.“ Allein weil dieser Connex der fraglichen Worte auf den ersten Blick evident ist: so dürfen wir von dem Supplemente καὶ abstrahiren[1]). Was sagt ἐξαλείφειν aus? Da das Simplex ist ἀλείφειν, unguento illinere: so liegt im Composito der Begriff des die Salbe Aus- oder Abwischens. Das Object des Abwischens aber braucht nicht immer Salbe zu sein; denn der apocalyptische Johannes gebraucht das Verbum (s. XXI, 4; VII, 17) von dem Auswischen der Thränen aus den Augen (ein Bild der Tilgung des Kummers, Schmerzes!); Paul. in II Col. 14 von der Auslöschung einer gewissen Handschrift[2]). Ἐξαλείφειν hat bei Lysias (orat. 29) das ἐγγράφειν (i. e. leges inscribere) zur Antithesis. — καθ' ἡμῶν. Eine schätzbare Parallele dazu liefert der demosthen. Ausdruck „κατὰ σεαυτοῦ κειμένη συγγραφή.“ Philologisch falsch nimmt Junker den paulin. Terminus von einer „bei uns“ (vorhandenen) Handschrift, indem vielmehr von einer „gegen uns seienden,“ Juden- und Heidenchristen in gewisser Hinsicht nachtheiligen, die Rede ist, vgl. VIII Röm., 31, 33; I Cor. 4, 6; desgleichen beim Josephus in IV archig. 2, 3 die Worte: „αἱ κατ' Ἀάρωνος διαβολαί.“ Die nähere Bestimmung der in V. 14 bisher interpretirten Wortformen hängt von dem Sinne des vielbesprochenen χειρόγραφον ab. Thom. von Aquino deutet es von der memoria Dei auffallend: „Quum Deus illud (i. e. peccatum) remittit (ἐξαλείψ.), non remittit sic, ut faciat quod non peccaveris, sed sic, ut peccatum admissum quasi deleat de sua memoria et decreto (δόγμασι), in quo illud reservabat ad vindicandum et puniendum“ caet. Hingegen meint Theodoret, Paul. nenne das σῶμα des Menschen chirographum, und fügt Behufs der Begründung

1) Unnatürlich ist, daß Deyling das vor αὐτὸ befindliche καὶ als trajectio betrachtet, wie wenn es eigentlich vor ἐξαλείψ. gehöre, s. die Schrift de chirographi et principum legalium abrogatione. — Auch Rösselts exercitationes ad scripturar. sacrar. interpretationem enthalten de chirographo deleto caet. zwei Prolusionen.

2) Das σχίσας, welches im Chron. alex. statt ἐξαλείψ. steht, ist genau genommen scindens, discerpens, nicht exstinguens; doch dem ἐξαλείψ. verwandt.

hinzu: „διὰ τοῦτο γὰρ πάσαν παράνομον ἐνλαμβάνον πρᾶξιν, διὰ μὲν τῶν ὀφθαλμῶν ἀκολάστως ὁρῶντες“ u. s. w. Eine wunderliche Exegese! Der Ambrosiast. bezieht noch bestreitender χειρόγραφον gar auf das peccatum, „quod ex Adae erat praevaricatione, quod nos a mortuis surgere non sinebat.“ eine auch von Hayno, Actus Montanus sonderbar genug gebilligte Deutung! Selbst Hauber meint, „der Fürst der Finsterniß habe als Creditor chirographarius die Sünde gegen das Gesetz gehabt, und sei von diesem Rechte aus der perpetuelle Ankläger derselben vor Gott gewesen.“ Grotius und Rosenm. mögen so vieles Empfehlende diese Expositionen manchem auch zu haben scheinen, sie haben die eigentliche Idee des Paul. nicht getroffen; denn dieser versteht laut der wichtigen Parallele II Epist. 15, 16 unter χειρόγραφον den (dem Gläubigen) νόμος. Aber welchem νόμος versteht er? Nehmen wir χειρόγρ. von Sittengesetze, so ist selbiges insofern eine Handschrift, als Gottes Hand es eingeschrieben theils in die beiden Gesetztafeln des alten Bundes (§. XXIV Exod. 1; X Deuter. 2, 4; II Cor. 3, 6 und 7), theils in des Menschen Inneres (καρδίαν II Corinth. 15). Das Sittengesetz ist „wider uns, widrig uns, es uns, die wir zu seiner absoluten Beobachtung verpflichtet sind und es gleichwohl verletzt (d. i. gesündigt) haben, für strafwürdige Missethäter erklärt, ja den Fluch (= Anathema) über uns ertönen läßt“ (§. III Sitt. 15). Χειρόγραφον in Verbindung mit καθ' ἡμῶν ist „χρέους ὁμολογητικόν,“ wodurch vom Cyrill jenes Subsistentia markirt wird[1]), d. h. das Sittengesetz ist gleichsam eine Bekenntniß (ein Document), daß wir sittliche Schuld auf uns geladen haben. Gott hat endlich dieses Sittengesetz ausgelöscht, d. h. keineswegs an und für sich abgethan[2]), sondern einzig

1) Da das Sittengesetz, als unserem Innern eingeprägt, mit dem Gewissen identisch ist: so wird klar, wie Melanthon das χειρόγρ. vom Gewissen hat nehmen können. Als Grund gibt er an, „quia testificatur (sc. conscientia) contra nos, et condemnat nos, dicit est in psalm.: Peccatum meum in conspectu semper.“

2) Von Hesych. wird χειρόγρ. mit γράμματείον erläutert.

3) Mit Recht behauptet Bruder in den Anmerk. zum engl. Bibelwerke: „die Forderung des Sittengesetzes besteht noch als Norm des gottgefälligen Handelns, so konnte sich das versöhnende Leiden Christi darauf, daß diese Forderung durch ihn erfüllt werden müsse.“ Nur ist diese

in der Hinsicht abrogirt, als es uns den Fluch Gottes, die Verdammniß, ankündiget. Für diese Deutung kann gesagt werden, daß die Phrase χαρισάμενος πάντα τὰ παραπτώματα des V. 13 auch die Uebertretungen des Sittengesetzes involvirt. Doch gerade dieses πάντα ist ein Indicium, daß unter τὰ παραπτώματα auch die Vergehen gegen das Cärimonialgesetz verstanden werden müssen. Dazu kommt, daß Paul. in V. 11 gegen solche zu polemisiren scheint, welche die physische Beschneidung zu Colossen urgirten, und daß derselbe im V. 16 selbst auch gewisse, vom Cärimonialgesetze vorgeschriebene, Dinge namhaft macht. Aus diesen Gründen sind wir überzeugt, daß im χειρόγραφ. auch der Begriff des Cärimonialgesetzes enthalten ist. Calv., Beza, Crocius, Alting, Braun, van Till, Gomar, Vorst., Zeger, Grot., Deyling, Schöttgen, Lange, Heyse, Wolf, Heum., Michael, Heinr., Bähr u. a. haben χειρόγρ. vom Ritualgesetz verstanden, aber einzig und allein davon, mithin einseitig und unbefriedigend. Es war eine Handschrift gegen uns, weil es, ebenfalls mit Gottesfinger gleichsam geschrieben (d. h. von Gottes Gerechtigkeit, Weisheit und Macht gegeben), einer Verbindung zwischen uns, als Jehovahdienern und als Götzenknechten, durch das Absonderliche seiner Riten hinderlich war[1]; vgl. II. Epist.

Idee keine Schwierigkeit bei der Fassung des χειρόγρ. vom Sittengesetze in einer gewissen Beziehung, wie Brucker meint! Und wenn Bähr auf Matth. 5, 17 provocirt zum Erweise, daß nach Christi Versicherung das Moralgesetz keineswegs werde vertilgt, vielmehr werde erfüllt werden, so ist zu erwidern, daß nach unserer Deutung von II Col. 14 das Moralgesetz als solches Permanenz hat, aber seine condemnatorische Kraft für den begnadigten Sünder verliert.

1) Calv. bezieht ἡμῶν lediglich auf die Judenchristen, was, da in V. 10—13 auch von Heidenchristen gehandelt worden, zu beschränkt ist, hat aber den an sich richtigen Gedanken: „Ceremoniae omnes mosaicae confessionem aliquam reatus secum habebant, quae ipsarum cultores quasi arctiore vinculo coram judicio Dei adstringeret. Exempli gratia ablutiones quid aliud erant, quam sordium testimonium? Quoties victima aliqua immolabatur, nonne populus, qui adstabat, intuebatur illic mortis suae imaginem? Nam quum homines in suum locum substituerent animal innoxium, confitebantur, ea se morte dignos esse. Denique quot illic erant ritus, tot erant spectacula reatus hominum, et chirographa obligationum.“ Calvin faßt das Verhältniß zwischen Juden und Gott allein ins Auge, das Verhältniß zwischen Juden und Heiden willkührlich übersehend.

19—16, und Bleek dem cit. hier auf das schroffe gemeinsame hostile animum der Juden und auf das invisum esse der Israeliten bei den Heiden, als Folge der Observanz dieses Gesetzes passend aufmerksam macht. Gott hat das Cärimonialgesetz, nachdem dasselbe seinen pädagogischen Zweck (der in der Hinweisung der Israeliten auf den zukünftigen Messias bestand) nicht hatte, nicht τοῦτο — sondern tatsächlich abrogirt. — Wie ist τοῦτο δέ γε zu construiren? Nach einer varia lectio Graeca, Segen, Starr, Flatt, mit dem folgenden ὃ γὰρ ἐν τούτῳ δεδόξασται, „alias enim“ — bemerkt Storr, „pro τούτῳ δὲ legendum ἐν τούτῳ δὲ, quae supervacanea fuerit.“ Wir können hiemit nicht einverstanden sein; denn in dem Falle, dass τοῦτο δέ γε dem Vorhergehenden entgegensteht, wird das δέ γε durch γάρ nicht überflüssig, weil es noch etwas anderes anfügt, als die Worte ἀφ' ἑαυτῷ. Hätte Paul das von Storr gemeinte sagen wollen, nämlich „quod per statuta nobis adempta sunt“, so würde er τοῦτο δέ γε unmittelbar hinter ἐστιν gesetzt haben. Es walten hier eine zwischen unserer Construction angenommene Construction ob. Man kann τοῦτο δέ γε καὶ τοῦτο lesen. Nun bedeutet δέγε (= δήτε, δήπου) ist quod quidem est = demonstratum, s. XVI Anglicis XVII, 7. Es entspricht dem altlat. pe. Genau wird die Handschrift erwähnt, die den Zusatz (welche Gott über moralische und cärimonielle Dinge erlassen hat, inhärirt), die in Festsetzungen (ethischer und ritueller Art) besteht. Demnach ist τοῦτο δέ γε bei einer in Berlin befindlichen nicht unbekannten Cursivhandschrift Conjecture des τοῦτο. Diese Conjecture theilen die Vulgat, der Ambrst, Peleg, Estient, sofern sie lesen decreti hoc illius, indem er (ἐκεῖνος) hat in certum tempus. Diese und 17, der τοῦτο δέ γε vor sich hatte, scheinen die freilich inacceptirte per interpretationem ihren Ursprung genommen haben. Die freilich Partikel lässt sich ohne auch mit δέγε verbinden. In diesem Falle muss man durch

1) Siehe, für die Verbindung des τοῦτο δέ γε mit κεχώρισται, die Uebersetzung des Chrysostomus und die Erklärungen. S. 20 dieser Abhandlung. Auch bei Gelegenheit einer Abschrift über die Lesarten seiner Ausgabe, und diese Anmerkung selbst

erinnern, daß δόγμα gleich dem röm. placitum von einem philosophischen Satze gebraucht wurde, und annehmen, daß Paul. diesen Sprachgebrauch auf das christliche Gebiet übergetragen hat und andeuten will: es habe Gott vermittelst der christlichen Glaubenssätze den handschriftlichen Nomos (in dem oben angeführten Doppelsinne dieses Wortes) abrogirt. Zwar macht Junker (später Bähr,) die Einwendung: „es finde sich keine Stelle des N. T., wolin die δόγματα die Lehre Jesu bezeichne.“ Allein diese Instanz will nicht viel besagen, weil der Weltapostel ein großer Freund der ἄγραφ λεγόμ. bekanntlich ist. Wenn Bähr sagt: „Durch seinen Tod hob Christus das Gesetz auf;“ so ist factisch, daß Gott nicht bloß durch den Tod Jesu, sondern auch durch das Christenthum, welches Gottes Barmherzigkeit in Christo predigt, sowohl das verdammende Moment des Strengesetzes, als auch das Ritualgesetz des Moses für den gläubigen Bekenner des Christennamens abrogirt hat. Daher interpretirt Theophyl. mit Chrysost. τοῖς δόγμ. mit „per idem“ (man würde besser mit Benget sagen: „decretis gratiae“), und fügt hinzu: „non dictum per opera — solutum est“ (sc. chirographum). Daß das προσηλώσας des V. 14 erkläre, wie jenes ἐξαλείψειν geschehen sei, — dies ist Bährs Behauptung — ist nicht ausgemacht, zumal da προσηλώσας vom ἀνὼ ἡμῶν ἐκ τοῦ μέσου, das ἐξαλείψας dagegen, wie χαρισάμενος in V. 13, vom συνεζωοποίησεν des V. 13 abhängig ist. Warum sollte es dem Paul. nicht gestattet sein, einem Participe (ἐξαλείψ.), welches dem andern vorangeht, durch ein Adminiculum (v. δόγμ.) eine besondere Nebenbestimmung zu geben? Wenn Bähr äußert, daß Paul „das von δόγμ. gebildete Verbum δογματίζεσθαι in malam partem V. 20 gebrauche,“ und daß die δόγματα durch „Sitten- und Disciplinar-Gebote“ seien: so ist zurückzugehn auf Bährs eigene Aeußerung: „Das Wort δόγμα heißt Verordnung, Beschluß, dann im philosophischen Sinne placitum, sententia,“ und zu erwidern: daß eine Verordnung und eine sententia sowohl gut als auch schlecht sein kann, und daß es einem Autor gestattet sein muß, ein und dasselbige Wort, je nach den Umständen und nach der Tendenz seiner Rede, bald im guten, bald im schlechten Sinne in seiner Documentirung zu gebrauchen. Bei einem vielseitigen und ingeniösen Autor, wie Paul. ist, kann solches

Verfahren am wenigsten befremden. — Zwischen den beiden zuletzt angegebenen Constructionen des τοῖς δογμ. ist, weil beide einen befriedigenden Gedanken suppeditiren, die Wahl zu treffen! Auf keinen Fall darf man man τοῖς δογμασιν mit Junker für „ganz unächt" erklären, und annehmen, es sei aus Erinnerung an II Ephs. 15 als Glossem erst später hier beigefügt.

ὁ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. Alberti, Wolf, Heum, Wetst, Schleusner, Wahl, Bretschneid. meinen, ὑπεναντίον sei i. q. ἐναντίον, auch die Vulgt. hat bloß contrarium. Freilich illustrirt Hesych. jenen Terminus durch ἐχθρὸν, und die alexandr. Vers. (s. die von den genannten Lexicographen allegirten Stellen derselben,) nehmen es in demselbigen Sinne. Inzwischen wie ὑπὸ in anderen Compositis den Begriff des Unvermerkten in sich schließt (so besagt ὑποκλέπτειν heimlich stehlen,): ebenso kann es selbigen bei ὑπεναντίον haben, vgl. bei dem Aeschines Socr.: „σεσεικῶ ὑπεναντία καὶ ποιεῖς καὶ λέγεις" (Dialg. III, 4). Während Paul. mit dem vorigen καθ' ἡμῶν das Allgemeine (gleichsam das Ueberhaupt) des von dem χειρόγραφον ausgehenden Gegensatzes ausgedrückt hatte: so lehrt er wahrscheinlich mit ὁ ἦν ὑπεναντ. ἡμῖν, es sei uns die Handschrift auch heimlich (unvermerkt) feindselig gewesen. Das Moralgesetz war es gewesen, wiefern es uns, ohne daß wir es wußten und fühlten, wegen gewisser Uebertretungen der sittlichen Gebote anathematisirt hatte; das Cärimonialgesetz, sofern es der Harmonie zwischen Israeliten und Götterdienern dergestalt im Wege stand, daß es beide Theile zuweilen gar nicht wahrnahmen und erkannten. Denn nicht immer reflectiren die Menschen über die Caussalität der Ereignisse, die sie treffen. Sonach gewinnen wir, ὑπεναντίον de subcontrario verstehend, im Verhältnisse zu καθ' ἡμῶν eine neue Idee, und es ist (wiewohl Bähr ihn negirt,) Grund vorhanden, ὑπεναντ. in dieser Beziehung zu nehmen. Hingegen ist durchaus nicht nöthig, die Worte ὁ ἦν ὑπεναντ. ἡμ. „als eine umschreibende Wiederholung des καθ' ἡμῶν anzusehen," was Bähr'n am besten zu sein scheint, der noch ohne hinlänglichen Beweis behauptet, daß „P. durch diese Wiederholung den Grund, warum das χειρόγρ. aufgehoben werden solle, desto nachdrücklicher angeben wolle."

καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου. So lieset Lachmann

richtig; denn der Umstand, daß Origen., Theodoret, Theophyl., D, G, 72, 74 u. a. crit. Auctrit. statt ἦρκεν ein ἦρεν suppeditiren, vermag nicht, die Aechtheit der recepta umzustoßen. Die Phrase ἐκ μέσου wird nicht allein mit dem Simplex αἴρω in Verbindung gebracht (vgl. I Cor. 5, 2), sondern auch mit Compositis dieses Verbi; denn man findet „οὐκ ἀνελοῦμεν ἐκ μέσου τοὺς φλυάρους" bei Dionys. von Halicarn., und Demosthen. spricht einmal von Individuen, die da sind „ἀνελόντες ἐκ μέσου τὸ καταψεύδεσθαι κ. δι' ἐχθράν τι λέγειν." Paul. denkt sich nun den Nomos (als das anathematisirende, Unfrieden stiftende Princip,) mitten unter Israeliten und Götzendienern thronend (denn dieses wird durch ἐκ μέσου supponirt). Indem er sagt: Und Gott der Vater hat die Handschrift selbst aus der Mitte gleichsam hinweggehoben: so deutet er, falls wir von der metaphorischen Vorstellung abstrahiren, begrifflich an: Gott habe den Nomos in den oben genannten beiden Hinsichten für die gläubigen Bekenner Jesu aufgehoben, s. II Ephs. 15, dergestalt, daß das Moralgesetz als verdammendes Princip und das Ritualgesetz als solches in dem ethisch gläubigen Gottesstaate nicht mehr zum Vorschein kommen. Theodoret gut: „ἔπαυσεν!" προσηλώσας. Obzwar dieses Verbum zu den neutest. ἅπαξ λεγομ. gehört: so nimmt man es doch bei Profanautoren wahr, z. B. beim Diodor. Sicul. IV, 47, vgl. Kypke ad h. l. Wie es das Substant. ἧλος (clavus) mit zu seinem Elemente hat, so besagt es: clavis transfigere. Zur Erklärung des dem Verbo inhärirenden Bildes, welches nicht dreist zu nennen ist — das hat Michael. ohne Befugniß gethan! — sondern originell paulinisch, diene die schöne Observation des Grot.: „Mos est quibusdam in locis, clavis transfigendi edicta antiquata. Is tunc etiam in Asia videtur fuisse, et ad eum alludere Paulus." Der Ap. sagt: es habe Gott das Chirographum aus dem Wege geräumt, „indem er es gleichsam mit Nägeln an das Kreuz geheftet habe," d. h. indem er in Berücksichtigung dessen, daß sein Sohn vermittelst seines Sterbens am Kreuze den sündigenden Israeliten und Götterdienern Begnadigung erworben, und beide Völker zu Einer geistig-sittlichen Corporation mit einander verbunden hat (s. II Ephs. 13 ff.), — das die Sünder condemnirende Moment des Sittengesetzes sammt dem jetzt

mäßigen Carmonialgesetze genügt habe. Das ceremonialgesetz könnte um so eher übergangen werden, als Christus zu den Typen des Messias und des messianischen Reiches, welche in diesem Gesetze befindlich sind, die Realität geliefert hat (II Col. 17). Obschon der Antipaulinische zugeben wird, daß unter mehreren typischen Redeweisen des V. 14 z. B. dem ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, dem προσηλώσας, die Eine Idee der Abrogation des Nomos (in besonderen Beziehungen desselben,) und zwar als einer ausgemachten Thatsache, enthalten ist: so schließt doch der gesammte V. etwas Großartiges und Herzerhebendes in sich. Paul. premirt seine Idee, theils um diejenigen Col. zu trösten, welche ihrer Sünden halber die Verurtheilung Seitens des Moralgesetzes als etwas Permanentes fürchteten, theils um den heidenchristlichen Col. darzuthun, daß sie, Behufs der Participation an der βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης (I Col. 13) auf Erden, nicht nöthig hätten, das unerträgliche Joch jüdischer Ritualien sich von den Falschaposteln aufbürden zu lassen.

V. 15.

In diesem inhaltreichen Verschen schließt der Ap. seine durch Weisheit und sublimen Gedankenreichthum ausgezeichnete Beweisführung, daß Gott selbst den Beherrscher im Reiche der Finsterniß, die unselige Gewalt, welche sie über die Christen, als rechtskräftige Sünder, gehabt hätten, durch seinen Sohn entzogen, und diese Mächte als überwundene dargestellt habe. ἀπεκδυσάμενος. Darin stimmen die Peschito, Hilar., Pachan., F., G. überein, daß sie hinter diesem Participio τὸ σῶμα liefern. ἀπεκδύεσθαι müssen sonach reciprok begriffen werden und besagen müssen: Christus sei es, der sich räumlich des Fleisches entkleidet [1], d. h. seinen Leib (welcher gleich einem Gewande ihn umgab), von sich abgelegt habe; mithin ge-

1) Einseitig denkt Theophyl. hier lediglich an das Sittengesetz und dessen Verletzungen; „affigens ipsum (= προσήλωσας) cruci, discidit dilaniavitque (Chrysost.; ἔσχισε, διέῤῥηξε), quod remittentis est cum gaudio, siquidem omnes eramus obnoxii peccatis et poenae; ipse autem, in quem nullus peccatum admisit, pungitur pro nobis in cruce, atque ita sustulit peccatum et supplicium. Hinc igitur ut chirographum disrupit." Theophyl. scheint (wie Junker nachher,) προσηλ. von Christo zu fassen; was unrichtig ist, weil ἦρκε, womit es zusammenhängt, gleich ἀνέλωσεν V. 14, auf den Vater hindeutet.

2) Augustinus: „spolians se carne."

storben sei. Da nun die Partikel τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας bloß dem folgenden ἐδειγμάτισεν sich anschließen würde: so müßte Paul. lehren, daß Christus vermittelst seines Todes die finstern Mächte zu Schanden gemacht habe. Indessen hat τὴν σάρκα ein ziemlich glossematisches Ansehn. Zur Wahl und Insertion desselben in den Text konnte Jemand um so leichter bewogen werden, als σάρκα mit dem ἀρχὰς fast dieselben buchstäblichen Elemente, nur in anderer Reihefolge, enthält. Hätte das τὴν σάρκα ursprünglich im Texte gestanden: so würde man, da sein Sinn vollkommen orthodox ist, von orthodoxer Seite schon dafür Sorge getragen haben, daß es in vielen anderen crit. Auctorit., worin es vermißt wird, nicht fehle! Bei so bewandten Umständen ist τὴν σάρκα für unächt zu erklären, zumal da durch selbiges Christus im ἀπεκδυσάμενος Subject wird, während die väterliche Gottheit im Vorhergehenden Subject gewesen. Jetzt ist die Phrase τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσίας auch und zunächst mit ἀπεκδυσάμ. zu verknüpfen, ἀπεκδυσ. aber transitive zu fassen (so steht σεαυτὸν παρεχόμενος in II Tit. 7 statt σεαυτὸν παρέχων). Analog unserem Ausdrucke: „Jemanden ausziehen" (von seinen Kleidungsstücken), ist es tropisch: Jemanden entblößen von seiner Habe, ihm die Kraft und Herrschaft, welche er besitzt, entziehen. Treffend die Vulgt. „exspolians." Plutarch (s. dessen Stelle in Kypkes gelehrten observ.): „ἐκδῦσαι τοὺς βασιλεῖς" [1]). — τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξουσ. Junk. hat „jene jüd. Obern und Machthaber (die Glieder des Synedriums, die Hohenpriester und Schriftkundigen), die so strenge auf die Observanz des mos. Gesetzes hielten," im Sinne, wiewohl nicht zuerst er; denn vor ihm haben dieses Braun, Coccejus, Zorn, Outhov, Lange, Schöttg., Kypke, Stolz, Schleusner so exponirt, „Christus — bemerkt Braun beim Lange, — habe ihnen (den ἀρχαῖς κ. τ. λ.) durch seinen Kreuzestod alle Autorität — in levitischen Kirchensachen also benommen, daß sie keines Menschen Gewissen mehr daran mit Recht hätten verbinden können." Freilich wird die fragliche Redensart also in XII Ev. Luc. 11 gebraucht. Allein Folgendes ist gegen jene Enarration: einmal mochte die Autorität der jü-

1) Vgl. noch die Anmerkgn. des Perizon. zum lib. II. cp. 20 der älianisch. variae histor.

dischen Obern in der ursprünglich heidnischen Stadt Colossen ziemlich gleich Null sein. Doch gesetzt, es hätte daselbst einige Auctorität des Sanhedrin obgewaltet, so würde Paul., falls er die Exauctorisation der jüdischen Obern, sowohl zu Col. als überhaupt in der Welt, hätte bezeichnen wollen, schwerlich einen so bedeutenden Aufwand von Worten gemacht haben (ἀπεκδυομ., ἐδειγμάτ., θριαμβεύσ.)! Endlich ist I Col. 16 von höheren Wesen die Rede gewesen, folglich ist es nur consequent, wenn wir h. l. dergleichen angedeutet sehen, obschon wegen der Termini ἀπεκδυσάμ., ἐδειγμάτ., θριαμβεύσ., schlechte[1]). Diese Bedeutung hat das ἀρχὰς und ἐξουσίας VI Ephs. 12; (in VI, 11 war τοῦ διαβόλου Ermahnung geschehen,) vgl. I Cor. 15, 25. Inwiefern sind aber die schlechten Geisteswesen ἀρχαὶ κ. ἐξουσ. (= ἄρχοντες κ. ἐξουσιάζοντες), inwiefern haben sie Herrschaft und Gewalt in der Welt gehabt? Wir antworten: Insofern sie die Menschen von Gott abzuführen und zum Bösen zu verführen suchten (s. III Genes. 1 ff), selbige vor Gott anklagten (s. XII Offenb. 10), d. h. ihnen ihrer Sünden halber Strafen von Seiten Gottes zu Wege zu bringen sich bemühten, gewisse unsichtbare Einflüsse auf die Organismen mancher Individuen äußerten, d. h. δαιμονιζομένους (laut den 3 ersten Evangelien) machten u. s. w. Diese Herrschaft und Gewalt entzog Gott den ἀρχαῖς κ. ἐξουσίαις, indem er denjenigen, die an die Messiaswürde des Gekreuzigten lebendig glauben, Vergebung ihrer Sünden, d. i. Befreiung von der Schuld und von den durch den moralischen und rituellen νόμος (χειρόγραφον V. 14) ihnen zudictirten Sündenstrafen ertheilte (s. V. 13, 14), sie durch Mittheilung höherer Kräfte (VI Hbr. 4) gegen die Versuchung stärkte, ihnen ein gewisses Maaß von Seligkeit verlieh, sie der näheren Gemeinschaft mit sich selbst würdigte. (Vgl. hinsichtlich dieses ἀπεκδύεσθαι XII Joh. Evgl. 31; XVI, 11;

1) Matt äußert in Betreff der Phrasen ἀρχ. κ. ἐξουσ.: „Ausschließlich dürften sie wohl nicht auf die bösen Geister gehen, sie könnten zum Theil auch auf die Vorsteher des jüdischen Volkes und auf die vorzüglichsten jüdischen Lehrer sich beziehen, welche die Entstehung des Christenthums zu verhindern suchten;“ ist indeß den philologischen Beweis schuldig geblieben, daß ἀρχαὶ κ. ἐξουσ. zugleich böse Geister und jüdische Volksvorsteher bezeichnet. Nicht immer sind Combinationen beifallswerth!

XII Mtth. 29). Melanthon einigermassen angemessen: „Fideles sunt in regno Christi, ubi Christus per Spiritum sanctum custodit et defendit eos adversus insidias diaboli, ne ruant in peccata et ne pereant, sicut oramus: adveniat regnum Tuum.“

ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ. Bretschneid. im lexic. I, pg. 211 ergänzt willkührlich σεαυτὸν (was wohl heißen soll ἑαυτὸν,) bei jenem Verbo, und interpretirt: „exemplum nobis dedit ipse fiduciae animae, vel conspicuam fecit fiduciam, animum intrepidum.“ Richtig nehmen zwar Schleusner (lex. I, pg. 564) und Rosenm. ἀρχ. κ. ἐξουσίας als Object des ἐδειγμάτ., wenn sie aber exponiren: „et superatos principes publicae ignominiae exposuit,“ so ist diese Verwechselung des Simplex δειγματίζειν mit παραδειγματίζειν, welche auch Bähr sich erlaubt[1]), unstatthaft, weil unnöthig. Allerdings liegt der Begriff publice in dem ἐν παῤῥησίᾳ, er erklärt sich natürlich aus der Urbedeutung dieses Substantives: „das Reden, wobei man alles frei sagt (πᾶν, ῥῆσις), erklärt;“ ἐν παῤῥησίᾳ hat beim Johann. VII, 4 das ἐν κρυπτῷ zum Antitheton[2]). Aber δειγματίζειν (ein neutest. ἅπαξ λεγόμ., welches von δείκα, δείκνυμι hergeleitet werden muß,) ist ostendere! Hienach gestaltet sich die Idee des Ganzen so: Gott hat jene Inhaber geistiger Herrschaft und Gewalt gleichsam im Freien gezeigt, d. h. er hat allen Menschen, die für diese Kunde empfänglich sind, durch sein Evangelium kund gethan, daß jenen bösen Wesen ihre Gewalt über die (gläubigen) Menschen objective entzogen ist. Vortrefflich Theodoret: „δήλην αὐτῶν ἅπασιν ἀνθρώποις τὴν ἀσθένειαν ἔδειξε.“

θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Das Particip wird

1) Früher Beza, Roell, Brucker, Storr, Flatt. Selbst Theophyl. exponirt nach dieser Seite hin: „indecoros esse fecit, ignominiosos reddidit, pudefecit. Nunquam enim adeo pudefactus est diabolus; exspectans enim Christum tenere (näml. als Christus am Kreuze starb), quos alios habuit (die Sünder), amisit.“ Zwar führt Bähr an: „Hesych.: ἐδημοσίευσεν.“ Allein δημοσιεύειν, welches „öffentlich machen“ bedeutet, ist kein Argument, daß δειγματίζειν hier den Sinn von παραδειγματίζειν hat; bewahrheitet vielmehr die von uns oben im Texte aufzustellende Exegese.

2) Der Ambrst. gibt ἐν παῤῥ. gut mit palam. Vgl. auch Drusius ad h. l.

durch das παρρησιάσας des Pharisäer, ins Licht gestellt. Θριαμβεύων wird eigentlich gesagt von dem Römer, der seine Feinde in feierlicher Procession — triumphus genannt! — aufführt, was ein vollgültig Document ist, daß er selbe überwunden. Auf diese Art erklärt es sich, wie Grot. hat sagen können, θριαμβεύσας stehe statt νικήσας. Der dem Particip im αὐτούς beigefügte Casus darf schon der Sprachanalogie wegen nicht übersehen, weil man „triumphatae gentes" beim Virgil lieset, mithin auch römischer Seits triumphare mit dem Accusat. construirt wird. In Ansehung des genus des αὐτούς hat Junker Recht, sofern er bemerkt, es stehe „statt αὐτάς, auf ἀρχ. κ. ἐξουσ. sich beziehend;" unrecht dagegen, indem er aus „diesem unbedeutenden grammatischen Nebenumstande" ersehen will, „daß der Ap. mit jenen abstracten Amtsexistenzbezeichnungen die jüdischen Väter des Synedriums, die obersten Lehrer und Befehlhaber der Nation, habe andeuten wollen." Denn konnte nicht dem Paul. beim αὐτούς das in den Phrasis τὰς ἀρχ. κ. τὰς ἐξουσ. enthaltene τοὺς ἀγγέλους τοὺς πονηρούς vor dem Geistesauge schweben[1])? Der Sinn des Ganzen wird näher bestimmt durch die Lesart im Folgenden. Hält man mit Wetst. ἐν αὐτῷ im Texte fest, so wird gelehrt, es habe Christus in sich selbst, vermittelst seiner Machtäußerungen, also so, daß er die Hülfe der höheren himmlischen Geister und der Menschen nicht bedurfte, den Triumph über das Reich der Finsterniß davon getragen. Aber es ist unwahrscheinlich, daß Paul., welcher zuvor die väterliche Gottheit zum Hauptsubjecte gehabt, jetzt mit Einem Male Christum dazu erhebt, ohne daß ein tüchtiger Grund zu diesem Wechsel sich erkennen läßt. Daher schreiben wir der Consequenz wegen ἐν αὐτῷ (was sich wirklich bei Chrysost., Theodoret (in textu), Theophyl., Oecum., in der äthiop. und andern alten Vers. findet); denn bei αὐτῷ bleibt Gott im θριαμβεύσας das Hauptsubject. Bähr nimmt ἐν αὐτῷ für ἐν Χριστῷ, und läßt es zugleich zu ἀπεκδυσ. und ἐδειγμάτ. gehören! Allein dasjenige Substantiv, was im Vorhergehenden dem ἐν αὐτῷ zunächst steht, ist offenbar τῷ σταυρῷ in V. 14. Und da das ἐδειγμάτ. im ἐν παῤῥησίᾳ bereits sein Adverb. hat, so ist gerathener, ἐν αὐτῷ lediglich dem

1) Oder statt τοὺς πονηροὺς ein τοῦ Σατανᾶ (s. XII Apoc. 9; II Cor. 12, 7; auch XXV Matth. 41).

θριαμβεύσας anzuschließen. Obzwar der Tod am Kreuze das schmachvolle Ende der Missethäter im Alterthume war, so hat Gott dennoch an eben diesem Kreuze[1]) über die Herrscher und Gewaltigen der Finsterniß triumphirt. Diese Fassung des ἐν αὐτῷ hat Heum. ohne triftigen Grund „hart und unverständlich" geheißen; denn der Ap. spricht ja den natürlichen und deutlichen Gedanken aus: es habe Gott über die bösen Mächte den Sieg davon getragen, indem er die unglückseligen Knechte derselben (die Gottlosen,) um deßwillen, was sein Sohn bis zum Sterben am Kreuze gelitten habe, — begnadigt, zu freien und seligen Gotteskindern gemacht habe. Mit dem Kreuzesleiden des Sohnes[2]) und mit dessen Folgen ist, was der menschliche Verstand nicht erwartet hat, die Herrschaft und Gewalt der Finsterniß über die (in gewisser Hinsicht dämonischen) Menschenseelen gebrochen worden, vgl. II Hbr. 14; III Genes. 15. Das ist ein μυστήριον τοῦ σταυροῦ. Calv. mit erhabener Begeisterung: „Etsi in cruce nihil nisi maledictio: sic tamen absorpta fuit virtute Filii Dei, ut quodammodo novam naturam induerit. Nullum enim tribunal tam magnificum, nullus regalis thronus tam praeclarus, nulla tam insignis triumphi pompa, nullus tam sublimis currus, quam sit illud patibulum, in quo Christus mortem et diabolum, mortis principem, subegit, adeoque penitus contrivit, sub pedibus suis." — Auch V. 15 gibt Befugniß zu der Conclusion, daß der ächt gläubige Bekenner Jesu gar keine Ursache hat, sich um τὰς ἀρχὰς κ. τὰς ἐξους. zu kümmern (wie die Falschapostel versichern mochten). Gottes in Christo Jesu realisirter Triumph ist so wenig eine verklungene Geschichte, daß er mit seinen Wirkungen sich in alle Zeiten hineinerstreckt; wofür jeder subjective Triumph, den der Gläubige selbst unserer Zeit über Anfechtungen zur Sünde, über die Sünde selbst, erringt, ein schlagender Beweis ist.

---

1) Jenes ἐν τῷ ξύλῳ oder σταυρῷ, welches Athanas., Macar., Cyprian. liefern, ist, obschon falsche Lesart, doch brauchbares Glossem.

2) Wir verdanken dem Jac. Lydius eine in antiquarischer Beziehung beachtungswerthe Abhandlung „de triumpho Jesu Christi in cruce." Möglicher Weise ist nicht nur θριαμβεύειν, sondern auch δεσμωτ. von Sitten, die mit dem Triumphe gepaaret waren, hergenommen.

Zehnte Section, V. 16—23.

Den Thaten Gottes vermittelst seines Sohnes stellt der Ap. das Treiben der coloss. Falschap. in intellectueller und moralischer Hinsicht gegenüber, und sagt seinen Lesern, daß Niemand wegen Nichtbeobachtung gewisser Cärimonialien und anderer Aeußerlichkeiten, die aus dem Judenthume und Heidenthume dem Christenthume durch die Falschlehrer beigemischt seien, sie condemniren und seine Vorschriften darüber ihnen aufbürden dürfe. (Die Beschreibung des Verfahrens der Falschap. und die Darlegung ihrer Placita sollte die Leser des Paul. von einem unwürdigen, unevangelischen Verhältnisse zu denselben entfernen).

V. 16.

Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω. Bähr: „Der Ap. zieht — aus dem ganzen vorigen Abschnitt den Schluß. Bengel: ex v. 8—15 deducitur: igitur.“ Inzwischen scheint Paul. im V. 16 insonderheit aus V. 14 eine Conclusion zu machen. Er folgert näml. daraus, daß Gott das *χειρόγραφον*, also auch das Mitualgesetz abrogirt hat, folgenden Gedanken: Daß nicht irgend Jemand (d. i. ein Pseudapostel s. Anmerk. zu V. 4) sich unterstehe, euch in [1]) (= bei) einer speciellen Verletzung dieses Gesetzes auf harte Weise zu beurtheilen, über euch deßfalls den Stab zu brechen. Crell schicklich: „judicium ejus aut sententia damnatoria nulla est.“ Für diese, um so zu sagen, prägnante Bedeutung des *κρίνειν* — Chrysost. nicht übel: „*ἐφ' ἑτέρους τὸ ἔγκλημα ἤνεγκε*,“ — lassen sich allegiren XIV Röm. 13, 10, 4, 3; II, 1 (wo dem *κρίνεις* ein *ἐν ᾧ* beigeordnet ist). Etwas freier faßt Theodoret den Sinn: „*πεπαῦσθαι τοίνυν μεμαθηκότες τὸν νόμον, μηδαμῶς ὑπάγεσθε τοῖς τὰς νομικὰς παρατηρήσεις ἐν ὑμῖν παρασπείρειν ἐπιχειροῦσι.*“ — *ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει.* Zeger: „in cibo ac potu secernendo.“ Demzufolge würden die Col. als legis observatores erscheinen. Das dürfte aber für V. 16 nicht passen! Besser würde Zeger non vor secernendo gesetzt haben. Bekanntlich untersagten nicht bloß die Essener (auf welche Storr und Flatt

1) Flatt gibt *ἐν* vor *βρώσει* mit „wegen.“ Dies aber resultirt erst aus der Urbedeutung des *ἐν*: „in.“

den Ap. hier Rücksicht nehmen lassen,) sondern auch die levitischen Gesetzesgelehrten den Genuß mancher Speisen, vielleicht noch mancher Getränke, als etwas Profanes, wie denn zum wenigsten die Nasiräer auf Wein verzichten mußten[1]) (VI Numer. 3). So mögen auch die Falschap. von jüdischem Standpuncte aus zu Werke gegangen sein, wenn sie nicht etwa, was sehr denkbar ist, aus dem Paganismus heraus das besondere Decret, man müsse sich mancher potulenta enthalten, um nicht durch den Genuß derselben an der Gemeinschaft mit den ἀγγέλοις gehindert zu werden, dem Christenthume beigemischt haben. Wenn nun die coloss. Christen die interdicirten esculenta und potulenta nicht von den übrigen secernirten, also (im Bewußtsein ihrer evangelischen Geistesfreiheit) genossen, so verfolgte die κρίσις des am Ritualgesetze haftenden τις.

ἢ ἐν μέρει κ. τ. λ. Heinr. bringt einen Pleonasmus in Vorschlag durch die Aeußerung: „Est — ἐν μέρει ἑορτῆς etc. pro ἐν ἑορτῇ. Ebenso Junker, welcher ἐν ἑορτῇ sogar exponirt mit „nach einem Festtage, nach einer Festfeier." Allein wegen der Verbindungspartikel ἤ im folgd. mit beigefügtem Genitiv braucht man hier in der That keine Abundanz zu statuiren. Vega, Calixt, Wolf, Flack, Bähr übertragen ἐν μέρει mit respectu (propter). Daß die Partikel bei Profanscrib. diesen Sinn zuweilen habe, läßt sich nach demjenigen, was Wetstein ad h. l. aus ihnen zusammengehäuft hat, nicht bezweifeln. Auch in II Cor. 9, 3 ist ἐν τῷ μέρει τούτῳ unser „in diesem Puncte," vgl. II Cor. 3, 9. Indeß würde die dem μέρος eigentlich inhärirende Bedeutung (pars) in dem vorliegenden Contexte gerade nicht abnorm sein. „In dem Theile eines Festes" d. h. wenn ihr einmal einen Theil eines Festes ꝛc. nicht feiert (so müsse euch Niemand für ausgeschlossen vom ewigen Heile erklären!). Aehnliches lieset man bei Chrysost.: „ἐν μέρει φησὶ (sc. Παῦλ.), δεινὸς, ὅτι τὸ πλέον λέλυται." Natürlicher Weise drang der Irrlehrer auf die Feier der ganzen ἑορτή, ohne dabei zu erwägen, daß des Christen gesammtes Leben ein heiliges Fest, d. h. eine der Verehrung Gottes in Christo geweihete Zeit, sein soll.

1) Sehr wahr Este: „Scribas et Pharisaeos legalibus a Deo per Moysem institutis multas alias observationes ab ipsis adinventas, quo admodum religiosi et sancti haberentur, admiscuisse."

Calixt exegesirt ἑορτῆς richtig mit festi solennis. Da νουμηνίας auf monatliche, σαββάτων auf wöchentliche Feste sich bezieht: so bezeichnet wohl ἑορτῆς in specie ein jährliches Fest, etwa das Pascha (s. Joh. Evgl. II, 23 ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ; in Luc. Ev. XXIII, 17 heißt's von dem Pascha κατὰ ἑορτὴν κατὰ τὴν ἑορτήν, vgl. XXVII Matth. 15). — νουμηνίας. Dafür suppeditirt F, G gr. νεομηνίας, welches independent sein würde vom ἐν μέρει, und worin das Etymon des Wortes (νέας novus und μείς, μήν, μηνὸς luna seu mensis, vgl. Erasm. ad h. l.) klar zu Tage liegt. Doch dürfte νεομηνίας ebenso wie σαββάτῳ, welches F, G gr. nachher consequent liefern, daher entstanden sein, daß ein Leser in der Verbindung des νουμηνίας und σαββάτων, (der lectiones receptae) mit dem ἐν μέρει eine gewisse Schwierigkeit wahrnahm[1]), und selbiger zu entgehen suchte. Im Uebrigen observirt Jager zum νουμηνίας, das ein neutest. ἅπαξ λεγόμ. ist, entgegnen: „Iudaei — mensem suos a lunationibus non separant, sed cum novilunio novum similiter mensem auspicantur, habentque primum diem caeteris celebriorem," vgl. noch XXVIII Numer. 11, X, 10. — σαββάτων. Wahr: „Der Plural steht, wie Matth. 12, 1; Luc. 4, 16 für den Singular." Diese (schon von Crell ausgesprochene) Behauptung kann wahr sein, zumal da auch Horatius sagt: „sunt hodie tricesima sabbata." Doch wie? wenn der Ap. absichtlich den Plural gewählt hat, um anzudeuten, daß seine Leser einen Theil (μέρος) der in jedweder Woche am Ende wiederkehrenden Sabbathe nicht feierten. Finden sich nicht auch in der Jetztzeit Christen, die den Vormittag der Sonntage zu gewöhnlicher Arbeit benutzen (also ihn nicht feiern), den Nachmittag hingegen durch Besuch des öffentlichen Gottesdienstes feiern? Ein modus agendi, über dessen Werth oder Unwerth die ihm zu Grunde liegende Gesinnung entscheiden muß. — Die Pluralbedeutung des σαββάτων läßt sich auch sonst bei Paul., z. B. I Cor. 16, 2 observiren.

---

1) „Νεόμηνια," sagt Thomas Magister pag. 620, „μὴ λέγε· τοῦτο γὰρ Ἰώνων, ἀλλὰ νουμηνίας." Der verfälschende Librarius hat sonach den jonischen Dialect vorzugsweise geliebt.

V. 17.

Er ſpricht das tiefe Argument aus, weshalb Niemand ſich unterfangen dürfe, die Leſer des Br. bei Uebertretungen inſonderheit des levitiſchen Nomos zu verurtheilen. Dieſes Argument ſtellt das zwiſchen dem Moſaismus und Chriſtianismus obwaltende Verhältniß in ein ſchönes, in dogmat. Hinſicht ſehr wichtiges Licht! — ἅ ἐστι iſt die gewöhnliche Lesart. Dagegen entſcheidet ſich Lachmann für ὅ. Dieſes ſtützt ſich auf die Itt., Epiphan, Ambrſt., Auguſt, C, F, G. Allein in II Col. 22 ſtoßen wir auf ἅ ἐστι, in III, 6 auf ὃ ἅ, woraus erhellt, daß es bei Paul. nicht ungewöhnlich iſt, den Plural des Relativs in der Beziehung zu vorhergenannten Objecten zu ſetzen. Außerdem gibt ὅ in II Col. 17 zu dem Argwohn Anlaß, daß es der Ignoranz ſeinen Urſprung verdankt, welche meinte, daß ἐστι den Singular des Relatives nothwendig mache. Kurz, am ſicherſten iſt, ἅ ἐστι im Texte zu behalten. Man könnte dieſe Phraſe lediglich dem vorhergehenden σαββάτων anſchließen. So erklärt Michael. die jüdiſchen Sabbathe für einen „Schatten des zukünftigen Sabbaths, entweder des wahren, welchen Chriſtus nach der Lehre des Paulus Gotte täglich feiern, — oder der ſeligen Ruhe im ewigen Leben Hbr. IV, 9.“ Allein dieſe Conſtruction leidet an Einſeitigkeit und Willkühr, weil σαββάτων mit den ihm vorausgeſtellten Subſtantiven ἑορτῆς, νεομηνίας genau zuſammenhängt, indem alle drei vom ἐν μέρει abhängig ſind. Deshalb iſt vorzüglicher, ἅ von dieſen, ja von ſämmtlichen in V. 16 namhaft gemachten Gegenſtänden zu begreifen. — σκιά. Dieſes Wort und das nachherige σῶμα correſpondiren einander. Analog dem tullianiſchen umbra[1]) iſt σκιὰ das rohe (z. B. mit Kohle angefertigte,) Schattenbild, der dunkle und doch ähnliche Abdruck eines Objectes, τύπος (ſ. VIII Hbr. 5), auch der Schein. Σῶμα iſt der durch die σκιὰ nur ſchwach dargeſtellte Körper, die Sache an ſich, die Subſtanz, οὐσία. Dem Photius attribuirt man Folgendes: „τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τουτέστιν ἡ ἀλήθεια.“ Zum Erweiſe dieſer Bedeutung des σῶμα

1) Es bemerkt Cicero; „veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur.“ , lib. III de offic. 17. Man erinnere ſich noch an die Ausdrücke σκιαγραφία, adumbratio!

diene: „Τὰ μὲν ῥητὰ τῶν χρησμῶν (heißt es bei Philo de confus. linguar. p. 434,) σκιάς τινας ὡσανεὶ σωμάτων εἶναι· τὰς δ' ἐμφαινομένας δυνάμεις τὰ ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα." Bei Josephus lieset man: „ἥκει (näml. Archelaus) παρὰ τοῦ δεσπότου σκιὰν (die σκιὰ bestand im Königstitel) αἰτησόμενος, ἧς ἥρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα," s. lib. II de bell. jud., ep. 2, 5; vgl. Wetsteins Nov. Test. ad h. l. Gegen die von uns gewählte Fassung des ἃ macht Michael. die Instanz: „er könne nicht begreifen, worauf Neumonden und verbotene unreine Speisen ein Vorbild sein sollten." Wir wollen diesen Einwurf nicht mit Melanthons Worten: „est periculosum allegoriis quaerere, et conscientiis non prodest," von der Hand weisen; denn der Theolog soll mit einer durch den göttlichen Geist des Evangeliums erleuchteten Intelligenz so weit forschen, als er vermag. Sondern wir erwidern, daß der Nichtgenuß unreiner Speisen[1]) im Alten Bunde ein dunkler Typus für das Meiden sittlicher Unreinheit sein kann, und die Feier der hohen Jahresfeste, des Neumondes, der Sabbathe ein Typus der Befreiung von allem Uebel und der mit der Erkenntniß und Anbetung Gottes zusammenhängenden, unvergänglichen Wonne: Segnungen, die (in ihrer Vollendung) vom Gesichtspuncte der alttest. Oeconomie aus „zukünftige" gewesen sind[2]). Wir folgen der recepta τῶν μελλόντων, als der entschieden ächten: „Τοῦ μέλλοντος," welches, von Socrates und der äthiop. Vers. an die Hand gegeben, jene Gebräuche und Institute als Vorbilder des in der Zukunft erscheinen sollenden Messias darstellt[3]), ist (im Hinblicke auf das zweite Hemistich des V. 17) Nachbildung des in V Röm. 15 Gesagten.

τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ. Zwar erscheint bei Wetst. und selbst Lachmann τοῦ vor Χριστοῦ! Doch wird es bei Theodoret und Theophyl., in D, E, F, G, 13, 14, 46, 52, 55, 72,

---

1) Falls das ἐν πόσει V. 16 auf ein aus dem Ethnicism entlehntes pseudapostol. Verbot gewisser Getränke hindeutet: so würde doch eine ähnliche typische Deutung, wie bei βρῶσις, denkbar sein.

2) Ist diese Fassung auch nicht absolut gewiß, so trägt sie doch den Stempel der Wahrscheinlichkeit und Probabilität.

3) Chrysost. verstand den Singular, welchen er las, von der καινὴ διαθήκη, was, recht verstanden, passend ist.

74, 80 beſchreibt, und eo ipso in Anſehung ſeiner Aechtheit problematiſch. Dazu kommt, daß in II Col. 5, 8, 29; I, 27, 28 Χριστὸς ſammt Artikel geleſen wird, mithin die Omiſſion deſſelben bei Paul. nicht ratione immunitis iſt. Um ſo geneigter werden wir, τοῦ vor Χριστοῦ h. l. zu ſtreichen. Anlangend die Conſtruction des τὸ δὲ σῶμα Χριστ.: ſo wird dieſe Partikel von einigen, deren Chryſoſt., Photius, Oecum. gedenken, mit den Subſtantivworten des V. 18 vereinigt, als laute V. Ende: Niemand müſſe auch die ihr den (ſpirituellen) Leib Chriſti (die Kirche,) bildet (ſ. I Cor. 12, 27), jene himmliſche Belohnung (deren ihr kraft des Glaubens an Chriſtus versichert ſein dürfet,) abſprechen. Aber hätte Paul. ſolches ſagen wollte ſo würde er zweifelsohne das ὑμᾶς des V. 18 immediate hinter σῶμα Χριστοῦ, oder die Partikel τὸ σῶμα Χριστοῦ immittelbar hinter ὑμᾶς geſetzt haben! Die dermalige Stellung des τὸ δὲ σῶμ. Χριστ. gehört, als demjenigen, was im V. 17 vorausgeht, angeſchloſſen, denn das iſt das ungezwungenſte Verfahren. Sinn: Der Leib aber (iſt) Chriſti, d. h. die weſentlichen Segnungen [1], welche durch die Cärimonien und religiöſen Einrichtungen der altteſt. Oeconomonia vorgebildet werden, rühren von Chriſto her, ſind von Chriſto zu Stande gebracht [2], können alſo demnach voll ihm empfangen werden. (Sehr wahr Beza: „in quo omnes promissiones sunt Etiam et Amen“). Aus dieſer paulin. Aeußerung reſultirte in dieſem Zuſammenhange für die Col. der Gedanke: Wer dieſe Segnungen vermittelſt des Glaubens an Chriſtus aus der Hand deſſelben erhalten habe, brauche auf die cärimoniellen Präfigurationen derſelben im Moſaismus und ſonſt wo, keine Rückſicht zu nehmen, und könne,

1) Zu ſelbigen iſt die Vergebung der Sünden (justificatio) zu zählen. Wenn Melanth. das erſte Hemiſtich des V. dergeſtalt faßt: „Lex tota data est, non ut justificet, sed ut significet justificationem, quae per Christum (sc. a Deo) promissa est:“ ſo enthalten allerdings die σκιαί des Moſaismus in ihren Opfern auch Typen jenes einzig gültigen Opfers, das Chriſtus zur Erlöſung der ſündhaften Menſchheit in ſeiner Perſon dargebracht hat.

2) Caſtalio, Zeger, Hemm. überſetzen: „iſt Chriſtus“ (was identiſch ſein würde mit der heinrichſchen Deutung: „consistit, extruitur in Christo“). Dieſe Faſſung würde richtig ſein, wenn Paul. geſagt hätte: „ὁ Χριστός“ Freilich findet ſich dieſes in einigen crit. Auctorr.; allein ohne Zweifel ex interpretamento.

indem er wirklich im Leben auf sie keine Rücksicht nehme, des himmlischen Heiles von zelotischen Aposteln der jüdisch-christlichen Religionsphilosophie nicht mit Fug und Recht für verlustig erklärt werden. Passend der Ambrosst.: „Sicut — absente imperatore imago ejus habet auctoritatem, praesente non habet, ita et haec (sc. quae data sunt per Moysen,) ante adventum Domini tempore suo observanda fuerunt, praesente autem carent auctoritate. Num — aliquis, vicem Domini agens, ipso praesente dominatur?“

V. 18.

Zanchius billigt die Ansicht, welcher zufolge Ph. in diesem V. „illud genus imposturarum (nämlich als im V. 16 und 17) dammet,“ und hat insofern Recht, als in V. 18 „omnes (scil. impostūrae), quae ex vana philosophia petuntur, nominatim cultus angelorum“ reprobirt werden, während im V. 16 und 17 gewisse jüdische (und heidnische) Ritualien von der Hand gewiesen sind. Inzwischen ist festzuhalten, daß dieselbigen Falschap. sowohl den Engeldienst mit seinen Anhängseln, als auch diese Ritualien in Schutz genommen haben (vgl. Isagoge et. pg. 280 — 282). Die Annahme dieser Identität wird durch den in diesem Passus sich kund gebenden tenor sententiarum: *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω* (V. 16), *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω* (V. 18), gerechtfertiget. — Was bedeutet *καταβραβευέτω*? Junker: „Niemand soll euch durch vorgehaltene Belohnungen täuschen, durch List überwinden!“ Demnach wäre *καταβραβ.* gleichgültig mit *παραλογίζεσθαι* in V. 4. Diese Bedeutung — sie ist nicht zuerst von Junk. proponirt; denn Knatchbull übersetzt vor ihm: „fallere subdola argumentatione,“ und Bahrdt: „Auch lasset euch nicht von denen blenden, welche“ ꝛc., — würde in das Folgende sich schicken, sofern darin die Täuschungsmittel angegeben wären. Aber nicht minder angemessen ist eine zweite, die, weil sie dem Etymon des Verbi noch mehr sich anschließt, vorgezogen zu werden verdient. Die Bestandtheile des Ausdruckes sind zweifelsohne *κατὰ* und *βραβεύειν*. Der Sinn des *βραβεύειν* wird aus der treffenden Observation Theodorets evident: „*βραβευτὰς καλοῦσι τοὺς τῶν ἀγωνιζομένων κριτάς, οὗτοι γὰρ τοῖς νικῶσι τῆς νίκης τὸν ψῆφον ἐφέρουσι.*“ Da nun *κατὰ*, wenn es Verbis beigefügt ist, häufig das contra

der Römer ausdrückt, — nun denke z. B. an καταδικάζειν, gegen irgend Jemanden einen Ausspruch thun, condemnare aliquem! — so ist καταβραβεύειν: in heidnischen Wettspielen dermaßen den Juder (Brabeuten) machen, daß man zum Nachtheile des Siegers verfährt, d. h. ihm die gebührende Krone entzieht, und einem andern, welchem sie nicht gebührt, darreicht. Diese Fassung wird bewahrheitet durch Chrysost. und Decum.: „καταβραβευθῆναί ἐστιν, ὅταν παρ' ἑτέρου μὲν ἡ νίκη ᾖ, παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον," auch durch Suidas: „τοῦ ἄλλου ἀγωνιζομένου ἄλλον στεφανοῦσθαι λέγει ὁ ἀπόστολος." Erwägen wir aber, daß βραβεῖον, welches eigentlich den irdischen Kampfpreis in Wettspielen bezeichnet (s. I. Cor. 9, 24), beim Paul. (s. III. Phipp. 14) Symbolum jener Belohnung ist, welche in dem himmlischen Heile, in der himmlischen Herrlichkeit besteht, und von Seiten Gottes denjenigen verheißen und bestimmt ist, die, den Glauben an Christus bewahrend und mit Sünde und Uebel siegreich streitend, des Lebens Laufbahn vollenden (s. II. Timth. 4, 7 und 8): so werden wir erkennen, daß der Ap. nach dem Nexus des V. 16 und 18 so viel sagen will: Niemand müsse sich so zu eurem Gewissensrichter aufwerfen, daß er euch das himmlische Heil abspricht [1]), falls ihr euch mancher Speisen und Getränke nicht enthalten, manche jüdische Festzeiten nicht celebrirt, höhere Engel nicht abgöttisch verehret habt. (Und wenn dennoch Jemand solch tyrannisches Gewissensgericht übte, so sollten die Col. dadurch sich nicht weiter affairen und in Schrecken setzen lassen [2]).

θέλων. Aus Verzweiflung an einer guten und genügenden Exegese dieser Partikel ist Heum. auf die Hypothese gerathen, daß Paul. ἐλθὼν geschrieben, ein Abschreiber dagegen hieraus θέλων gemacht habe: „wenn einer zu euch kommet (so

1) Zu allgemein, wiewohl nicht ohne alle Wahrheit, übertragen Beza, Cornel. a Lap., Erasm. Schmid, Seb. Schmid, Erosius die Worte des Ap.: „Nemo adversus vos judicis partes sibi sumat."

2) Jemandem das Himmelstheil absprechen (Luther eigenthümlich: „einem das Ziel verrücken") heißt im Grunde: ihn verdammen. Daraus wird ersichtlich, wie Photius, Bolten, Storr καταβραβεύειν mit condemnare interpretiren konnten, zumal da unser Verbum von Hesych. und Phavorin. mit κατακρίνειν erörtert wird.

würde der Gedanke sich gestalten!) „in Demuth u. s. w. näml. nach dem äußern Scheine.“ Allerdings ist die Redensart: ἔρχεσθαι neutestamentisch, s. VII Mtth. 15. Allein Heum. hätte das gegen sich sagen sollen, was le Clere — der statt ἀλλῶν ein θέλων conjecturirt hatte, d. h. „adliciens humilitate et cultu angelorum,“ [1]) — mit rühmlicher Bescheidenheit von sich bemerkt hat: „Nihil invitis codicibus mutatum velim.“ Wir können sowohl ἀλλῶν als auch θέλων entbehren, weil θέλων einen aufspechenden Sinn suppeditirt, nur daß selbiger zugleich durch die Structur des θέλων bedingt ist. Vereinigen wir es mit καταβραβευέτω: so coindicirt θέλων mit ἐκών, wie bei Herodot. „ἐβούλετο θέλων“ (s. IX Buch, Cap. 14), bei Lysias: „τοὺς ἑλκόντας — θέλοντας ἀποδέχεσθε“ (s. XVIII Rede, Cap. 2). Demach wird h. l. von einem solchen gehandelt, der aus freien Stücken, nach eignem Willen und Gefallen, ohne durch irgend ein objectives Moment berechtigt zu sein, den condemnirenden Gewissensdespoten der Col. spielt, während er im Aeußerlichen demüthig sich gerirt (ἐν ταπεινοφροσύνῃ). Nehmen wir θέλων auf diese Weise: so darf es nicht mit Heinr. für eine „jejunior insertio“ gehalten werden [2]). Zwar scheint Bähr'n diese Erklärung des θέλων „den ganzen Bau des Satzes zu zerstören, indem θέλων offenbar (!) dem ἐμβατεύων, φυσιούμ. und κρατῶν gleichgestellt, und, wie diese Participien, von καταβραβεύω abhängig sei.“ Daß θέλων von καταβραβ. abhängt, ist wahr; allein es ist nicht zu übersehn, daß ἐμβατεύων, φυσιούμ., κρατῶν mehr selbstständig von καταβραβ. abhängen können, θέλων hingegen mehr unselbstständig oder adverbialisch. Ein so verschiedenes Abhängigkeitsverhältniß von καταβραβ. in V. 18 zu statuiren, war lediglich dem Ermessen des Ap. anheim gestellt. — Vereinigen wir dagegen θέλων mit ἐν, so ist zu bedenken, daß θέλειν ἔν τινι besagt: Lust woran empfinden, acceptum habere sive diligere aliquid, vgl. die alexdr. Vers. in I Chron. 28, 4, desgleichen

1) In Betreff des nexus des θέλων mit καταβραβ., äußert le Clere: „Nulli rei melius convenit cum deceptione, quam θελκτηρίῳ, illecebrae.“

2) Auch in dem Falle nicht, daß man mit Grot. das Particip dermaßen resolvirt: „etiamsi maxime id velit.“ Diese Resolution ist unverfänglich.

LXXXXVII 9ff. 10, wo im ersten Hemistiche θέλων mit ἐν voraufgeht, während das zweite das diesem entsprechende εὐδοκεῖ mit ἐν darbietet[1]), auch θέλων ἐν ταπ. in Testam. XII patriarch. Demzufolge würde Paul. zur Charakteristik des μηδεὶς ναυαβραβ. sagen, es sei derjenige, der seine Lust empfinde an einer gewissen Art Demuth[2]) ꝛc., und diese Demuth würde in einen desto grelleren Gegensatz treten gegen den Uebermuth, welcher das Princip des ναυαβραβεύειν ist. — Vereinigen wir θέλων mit ἐμβατεύων, so lautet der Sinn: „der nach eigener Wahl einhergehet:" eine in der lutherschen Bibelversion wahrnehmbare Interpretation, zu welcher Crocius als Antitheton aufstellt: „non secundum Dei voluntatem incedebant." Von diesen drei Structuren dürfte die dritte den beiden ersteren nachstehen, weil ἐμβατεύων vom θέλων am entferntesten, dagegen das μηδεὶς ναυαβραβεύειν und das ἐν ταπεινοφροσύνῃ dem θέλων am nächsten ist. Die Wahl zwischen den beiden ersteren Constructionen und Exegesen muß dem exegetischen Tacte überlassen werden. — ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Diese Worte besagen nach Schöttgens Ansicht „tantum cultum, reverentiam et modestiam, quali angeli instructi esse solent. Apostolus pseudapostolos cavendos dicit, etiamsi angelicam fere modestiam et humilitatem prae se ferant."[3]) Dieser Deutung nach (denen Patrone auch Camerarius, Zeltner a. a. sind,) wird das τῶν ἀγγέλων mit ταπεινοφροσύνῃ und θρησκείᾳ construirt, was wegen des zwischen beide Substantive gesetzten καὶ möglich ist. Der von Schöttgen aus jenen Worten eruirte Sinn kann darin

1) Die Stelle X Hbr. 8 gehört hieher, wiefern hinter dem dortigen οὐκ ἠθέλησας alsbald ein οὐδὲ εὐδόκησας folgt; nicht hieher aber, sofern das οὐκ ἠθέλησας mit dem Accusativ θυσίαν κ. προσφορὰν κ. ὁλοκαυτώματα verbunden ist.

2) Augustin. hat sich für die zweite Structur des θέλων entschieden, doch exponirt: „volens videri humilis, affectans humilitatem." Allein hätte P. diesen Sinn ausdrücken gewollt, so würde er den Accusativ mit θέλων verbunden haben, vgl. VI Ev. Joh. 21; XVI Mtth. 25.

3) Das Bestreben, angelicam puritatem nachzuahmen, gehört zu den regulis societatis Jesu (ed. a. 1616 zu Rom). Heum. denkt h. l. wenigstens an eine „Engelische (Eichhorn sagt S. 290 des 3. Bands. erst. Hist. der Einl. in das N. Test. dafür: „übermenschliche,") Heiligkeit."

einen Gesichtspunct finden, daß man in der LXX, II Sam. 14, 20 lieſet: ὁ κύριός μου (d. i. David) σοφὸς, κατὰ σοφία ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. Endlich muß Wolfen, (der auf Schöttgens Seite ſteht,) zugegeben werden, daß dasjenige, „quod ut praeclarum repraesentatur, cum angelis confertur," ſ. VI Ap. Oſch. 15. Allein wir können uns nicht überzeugen, daß es die Abſicht des Ap. hier und überhaupt in dem Coloſſerbr. iſt, ein praeclarum quid an den Falſchap. hervorzuheben. Hätte er ſolches in dieſem Contexte, wo er ſeine Leſer vor den Falſchap. warnen will, gethan, ſo würde er, der ſonſt ſo conſequente Mann! ſeiner Tendenz entgegen gehandelt haben. Auch verdiente ſchwerlich das Betragen der Irrgeiſter, ſelbſt in asketiſcher Beziehung, das Prädicat „des reinſten, vollkommenſten, heiligſten Lebens," wie Junker das θρησκ. τῶν ἀγγέλ. deutet. Dieſe Inſtanzen machen den Unbefangenen geneigt, die Terminos anders zu interpretiren. Tertullian behauptet: „aliquos taxat, qui ex visionibus angelicis dicebant: cibis abstinendum, ne attigeris! ne gustaveris" (ſ. Rib. V advs. Marc. cp. 19). Wenn der K. B. hier einen durch Engel den Irrgeiſtern manifeſtirten Cult des Allerhöchſten verſtanden hat, ſo würde ſchon die Partikel ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων zu dieſer Faſſung wenig paſſen. Und weil ein ſolcher, von guten Geiſtern einer ſublimeren Weltordnung ausgegangener, Cult, gleichfalls ein praeclarum quid ſein würde, ſo iſt auch dieſe Deutung dem apoſtol. Zwecke contrair. Zu der unſers Erachtens richtigen leiten folgende Momente hin. Bei Euſeb. lib. VI hist. ecc. 41 entdeckt man hinter εὐσέβειαν die Phraſe τὴν θρησκείαν τῶν εἰδώλων, die nur einen den Idolen erwieſenen Dienſt bezeichnen kann; inzwiſchen wollen wir auf den euſeb. locus nicht zuviel gehen, indem ſich denken läßt, daß die Worte τὴν θρησκ. τῶν εἰδώλ. urſprünglich eine Randgloſſe des εὐσέβειαν geweſen ſind. Von dem Autor der apocryphiſchen σοφία wird Cap. XIV, 27 ἡ — τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία als παντὸς ἀρχὴ κακοῦ characteriſirt, und dort kann lediglich ein objectiver Sinn beim εἰδώλων Statt haben. Daher nehmen wir h. l. θρησκ. τ. ἀγγέλ. von einem den himmliſchen Geiſtern erzeigten (abgöttiſchen) Dienſte (θρησκεία [1])

1) Melanth.: „θρησκεία est superstitio, quasi τερατεία, id est

erläutert Suidas gut mit λατρεία), der in Gesinnung, That, Ritus ꝛc. bestand [1]). Diese Exegese wird durch die Antithese οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν des V. 19 empfohlen, wiefern die Huldigung, die gewissen Engeln abgöttisch dargebracht wird, ein festes Anhalten an das rechte Oberhaupt der Christengemeine ausschließt. Auch das zuvorgenannte ταπεινοφροσύνῃ (καὶ) ist mit unserer Exposition der θρησκ. τ. ἀγγέλ. nicht in Widerspruch, wie sich unten zeigen wird. Ταπεινοφροσύνη ist diejenige Denkungsart, welche auf das Geringe hinzielt, d. i. bei welcher der Mensch bescheiden über seine Persönlichkeit, sein Thun und Lassen ꝛc. urtheilt, kurz: humilitas (was eine alte Glosse der ταπεινοφρ. ist), vgl. II Philipp. 3 (wo geschrieben steht: τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν,); IV Ephs. 2; XX Ap. Gsch. 19. Nun wird h. l. von einer und derselben Person die ταπεινοφροσύνη und das φυσιοῦσθαι ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς κ. τ. λ. ausgesagt. Mithin kann (indem der Ap. unmöglich sich gleichsam in Einem Athem widersprechen kann,) in diesem Contexte die ταπεινοφροσύνη bloß eine scheinbare sein. Theodoret zu II Col. 18 richtig: „τὴν (i. e. ταπεινοφροσύνην) γὰρ ἐσκήπτοντο (sie gebrauch-

---

exercere prodigiosum aliquid, quasi κέρατα ἔχειν." Dagegen deutete Corn. a Lap. den Terminus (gleich dem Plutarch,) „a Thracibus, apud quos Orpheus religionem" (religio entspricht in der Vulgt. dem θρησκεία) „et cultum Deorum invenit et praescripsit, qua postea usi sunt plerique Graecorum." Inzwischen ist die Richtigkeit sowohl des einen als des andern Etymons problematisch. Wie? wenn θρησκεύειν, womit θρησκεία zusammenhängt, θρέω (= ich mache Lärm,) zur radix hätte, und ursprünglich die Verrichtung eines Cultes bezeichnete, bei welchem man nicht bloß murmelte, sondern ein Geschrei erhob, zumal da dergleichen Culte unter den Heiden existirten?

1) Nach Hebr. Vorgange meint Junk., „θρησκεία bedeute nie im N. T. den innern, sondern nur den äußern Cult, Jac. 1, 26." Indeß V. 27 des Jacobusbr. ist eine Widerlegung, wiefern dort zu einer θρησκεία καθαρὰ κ. ἀμίαντος παρὰ Θεῷ κ. πατρὶ gerechnet wird: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου, welche Partikel augenscheinlich auf das Innere abzielt. Hingegen hat Elsner in den observat. sacr. tom. II, p. 283 mit Recht gesagt: „vocabul. θρησκεία est μέσον, unde saepe quoque de superstitiosa cultu et fictis caerimoniis accipitur." Im üblen Sinne wird θρησκεύειν in XIV Cap. der Weish. 16; XI, 16 gelesen; rücksichtlich des guten Sinnes vgl. die allegirte Stelle aus Jacobus.

um die Demuth zu einem Vorwande), τοῦ δὲ τύφου τὸ πάθος ἀκριβῶς παρείκευστο.“ Die Worte ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων nimmt Davenant. als ἓν διὰ δυοῖν, dahin deutet auch wohl Flatts Behauptung: es seien jene Worte „s. v. a. ταπεινοφροσύνη τῇ ἐν θρησκείᾳ ἀγγέλων,“ wie auch Storrs Interpretation: „modestia angelos colendo.“ Allein wir können jener Redefigur füglich entrathen, weil das καὶ, als einfache copula begriffen, ein genaues Verhältniß zwischen der ταπεινοφροσύνη und θρησκ. τῶν ἀγγέλ. constituirt. Die scheinbare Demuth der Falschap. war möglicher Weise die Denkart, es sei für den Menschen, der mit Sünde behaftet sei, nicht geziemend, sich z. B. mit Bitten, geradezu an den Allerhöchsten zu wenden; der Mensch müsse den Zutritt zu demselben durch ἄγγελοι als seine Fürsprecher suchen, daher zunächst die Engel verehren [1]). Diese Demuth war eine fiction;

1) Ich habe diese Ansicht im excursus II der Exegg. bereits entwickelt. Prof. Schneckenburger, welchen ich wegen seiner gründlichen Erudition von Herzen achte, hat in den theol. Studien und Krit. Jahrg. 1832, 4. Heft, S. 842 geäußert, daß er „in diesem Excurse nichts Neues gelernt und nichts Bestimmtes gefunden“ habe. Aber für neu ist jene Ansicht über die ἄγγελοι im Excurse auch nicht ausgegeben worden, vielmehr eine sehr ähnliche aus Theophyl. aufgeführt, ingleichen auf die des Chrysost. verwiesen. Von etwas „Bestimmtem“ kann da nicht die Rede sein, wo man auf hypothetischem Gebiete sich befindet. Erklärt nicht selbst mein wackerer Gegner S. 842: „In welchem Sinne zu Colossä eine Engelverehrung Statt gefunden habe durch Begünstigung jener judaisirenden Lehrer, wage er nicht zu entscheiden?“ Bei solchem Ausspruche darf Schneckenb. auch keine bestimmte Entscheidung von Seiten Anderer erwarten. — Derselbe fragt S. 843, Anm. a: „Ob man nicht sollte behaupten dürfen, daß die erste Veranlassung zu der θρησκ. ἀγγέλ. in jenen Heilungen zu suchen sei (die man auf Engel und deren Einflüsse zurückgeführt habe, s. S. 846, 847).“ Denkbar ist das allerdings. Doch möchte ich diese Hypothese nicht mit jener, die ich oben im Texte niedergelegt habe, vertauschen, weil sie nicht innerlich genug zu sein scheint, in das Innere der Falschap., den eigentlichen Herd des zu Colossä herrschenden Uebels, nicht hinlänglich blicken läßt. Wäre der colossä. Engelcult auf so äußerliche Weise entstanden: so hätte P. bloß erklären dürfen, es sei mit jenen auf Engel zurückgeführten Heilungen Nichts! Der Umstand, daß P. im Gegensatze gegen die Irrlehrer die profundesten Wahrheiten des Christenthumes, z. B.: „Christus sei das Haupt der Kirche und der Mittler zwischen der gefallenen Menschheit und den himmlischen Dingen,“ urgirt, um den Engelcult zu subruiren, — ist ein Zeichen, daß selbiger einen tieferen Grund gehabt hat. Daß judaisirende

weil sie gepaaret und verzweigt war mit der stolzen Anmaßung Christo, obgleich ihm, als ihrem Regenten, die Gemeine subordinirt war (I Col. 18; II, 19), sein Geschäfft, als einziger Mittler zwischen Gott und Menschen (I Tim. 2, 5) und als Fürbitter für die πιστοὶ bei seinem himmlischen Vater wirksam zu sein, zu rauben (vgl. über Christus als intercessor VII Hbr. 25; VIII Röm. 34; I Joh. 2, 1). Das angegebene Verhältniß der ταπεινοφροσύνη zu der θρησκ. τῶν ἀγγ. bei den Falschap. ist um so wahrscheinlicher, als es seine Analogien in der Religionsgeschichte hat. So bediente man sich in der christlichen Kirche als Apologie des Heiligencultes des Gedankens: es müsse der Christ darum, weil er zu große Ehrfurcht vor Gott habe, als daß er sich demselben immediate nahen dürfe, die Heiligen angehen, damit sie ihn (den Christen) vor Gottes Throne verträten. Mit ähnlicher Rede wußte man auf dem Felde des Paganismus die Vielgötterei zu entschuldigen, vgl. Grot. annott. ad h. l. Des Koheleths großes Wort: „Gott hat den Menschen gerade gemacht; aber sie suchen viele Künste" (s. VII, 30), findet auf dergleichen volle Anwendung.

ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων lieset Lachmann. Schade, daß wir nicht wissen, wie der scharfsinnige Mann die Idee gefaßt hat, ob er den Ausdruck: „welche Dinge er gesehen hat," mit Junk. auf „den jüdischen Cultus" bezogen, den die Irrlehrer „unter den Christen stattlich einführen wollten, der damals von äußerm Glanz und Pomp immer noch überladen war, und auf den äußern Menschen einen großen Eindruck hervor-

(also monotheistische) Falschap. den höheren, aber immer creatürlichen Geistern die θρησκεία dargebracht haben, wird nicht auffallen, dafern man, was pg. 279—282 der Isagoge von dem Verhältnisse der Juden zu den Engeln gesagt ist, vergleicht, und noch bedenkt, daß nach Joseph. (II de bell. cp. 8, 7) derjenige, der in die jüdische Essäersecte recipirt werden wollte, sich eidlich verpflichten mußte, sogar die ὀνόματα der Engel bei sich zu bewahren. Vielleicht haben die Falschap. gemeint, daß eine θρησκεία derjenigen Geister, die beim Philo „πρεσβευταὶ ἀνθρώπων πρὸς Θεὸν, καὶ Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους" geheißen werden (s. librum de gigantib., vol. I pg. 264 edit. Mang.,) nichts Idololatrisches sei; denn das betrügerische Menschenherz sucht gewöhnlich seine Sünden und theoretischen Verkehrungen zu bemänteln, und vor den Augen des Allwissenden zu entschuldigen. Auch ist nicht zu übersehn, daß Colossens Falschap. keine puri puti Hebraei mehr waren; sonst würden sie nicht in ein näheres Verhältniß zur Christusreligion getreten sein!

brachte“ [1]), oder ob er mit dem tieferen Storr den Sinn eruirt hat: „Essenos (?!) ita colere angelos, ut jam conversari cum iis, eosque per somnos videre sibi videantur-, atque dein tractent et scrutentur arcana, quae ab angelis sibi significata putent,“ (nur daß man nach Storrs Deutung statt ἑώρακεν ein mit dem Infinit. des Präsens zusammengestelltes ὁρᾶν erwarten sollte). Für Lachmanns Omission des μὴ (der recepta,) vor ἑώρακεν läßt sich sagen, daß μὴ bei Tertull., Lucifer, Ambrsst., in der coptisch memphit. Vers., in A, B, D a pr. m., 28, 30 und einigen andern Auctrt. desiderirt wird. Gleichwohl wagen wir nicht, μὴ ohne Weiteres für unächt auszugeben; denn, abgesehen von den übrigen cit. Auctrt., auf welchen es basirt ist, so müssen wir die Vermuthung hegen, daß Jemand μὴ vor ἑώρακεν ausgelassen hat, weil ihm das ἃ μὴ ἑώρακεν in der Verbindung mit ἐμβατεύων eine contradictio in adjecto zu enthalten schien, indem, wer etwas betrete, wenigstens eine Erkenntniß vom Sein dieses Etwas besitzen müsse. Dazu kommt, daß falls μὴ im Texte reservirt wird, die Stelle an Schwierigkeit gewinnt. — Wenn aber F, G statt μὴ ein οὐκ vor ἑώρακεν liefern, so erklärt sich solches daraus, daß Librarien wähnten, μὴ, mit dem indicativ. praeteriti zusammengestellt, repugnire den Regeln der Gramm.; welchen zufolge in diesem Falle οὐκ nothwendig sei. Allein μὴ ist angemessen, wiefern hier „etwas als bloß gedacht oder vorgestellt verneint werden soll.“ Stellen, der unsrigen in dieser subjectiven Relation parallel, sind 1 Joh. 4, 3; 1 Tit. 11. In Betreff des Unterschieds des μὴ vom οὐ „welches stehe, wo etwas geradehin und direct verneint werden solle“ s. Winers Grammt. I Bdch., S. 271 ff. Was ἑώρακεν anbelangt, so kann ὁρᾶν bedeuten, einen intellectuellen Blick werfen, perspicere, vgl. III Joh. Evgl. 11 (wo ἑωράκαμεν dem vorhergehenden οἴδαμεν entspricht), XIV, 7 (wo ἑωράκατε auf γινώσκετε folgt); VI, 46; II Jacob. 24. Ἃ μὴ ἑώρακεν ist genau genommen nicht „quae — intellectu percipere nemo potest [2]) (eine von Heinr., Flatt vorgetragene Deutung); wohl

1) Junker exponirt ἃ ἑώρακ. dem Sinne nach: „was ihm einen prunkhaften Anblick gewährt, — bloß in die Augen — fällt.“

2) Auch Oecumen. hat ἑόρακα.

aber ist möglich, daß die Dinge, die Jemand nicht gesehen hat, dermalen auch für die beschränkte Intelligenz des Menschen unverstehbar sind [1]). Da das τῶν ἀγγέλων dem ἃ immediate vorangeht: so muß dieses Relativum Dinge, die Engel betreffen, bezeichnen, vielleicht das Wesen, die gegenseitigen (und die genetischen) Verhältnisse, Stufen (s. I Col. 16) Wirksamkeiten der höheren Geister, die Beziehungen derselben zur sublunarischen Welt, ihre Influenzen auf diese Welt; wie ja dergleichen dunkle Gegenstände auch für die Gnostiker des zweiten Säculi von bedeutendem Interesse gewesen sind. Nach Ueberzeugung des Paul. hatte der Falschapostel diese Objecte mit dem Geistesauge nicht geschauet, nicht durchblickt. Was besagt nun ἐμβατεύων? Nach Lange bedeutet ἐμβατεύειν „daher traben, hochherfahren, gleichsam auf hohen Schuhen ꝛc. gehen," und bezieht sich hier auf „den Vortrag" der Irrlehrer. „Diese hätten zu ihren vermeinten Geheimnissen hohe und ungewöhnliche Worte gebraucht, welche den Ungrund — ihrer Dinge nur verdeckten, die Ungeübten in Verwunderung setzten ꝛc." Wie Lange, so haben Hieronym., welchem Erasm. beipflichtet, und Starke ἐμβατεύων begriffen. Um davon zu abstrahiren, daß Starke vor ἃ ein κατ' ἐναλνα (respectu illarum rerum, quas caet.) arbiträr supplirt, so gebricht es dieser Exposition an dem tüchtigen philologischen Fundamente! Ἐμβατεύειν τι ist ursprünglich (Suidas erörtert ἐμβατεύσαντες mit εἰσελθόντες,) in etwas (z. B. eine Localität,) gehen, etwas betreten, so steht beim Aeschylus Pers. 419 „νῆσος, ἣν δ' φιλόχορος (der den Chor oder Tanz liebende) Πὰν ἐμβατεύει." In I Mich. 13; 20 und 12; 25 stoßen wir auf ἐμβατεύσαι εἰς τὴν χώραν. Diesem physischen Sinne reihet sich der tropische (intellectuelle) natürlich an: ein Gebiet mit dem Geiste betreten, auf (oder: in) einen Gegenstand sich einlassen, nach etwas suchen, indagare, investigare. „Παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ ἀμφότεροι ἐμβατεύετέ τι," steht beim Xenophon IV sympos. 27 geschrieben [2]). Theodoret erläutert ἐμβατεύων nicht ungeschickt durch „λογισμοῖς οἰκείοις χρώμενος," vgl. noch Wetstein im tom. II Nov. Test. p. 266.

1) Nur liegt nicht Beides zugleich im ἃ μὴ ἑώρακεν, wie Böhr S. 214 seines Comment. zu meinen scheint.

2) Hesych. exponirt ἐμβατεύσας richtig mit ζητήσας.

Dem Gesagten zufolge wagt sich der Falschap. hinein in Dinge, welche er nicht erkannt hat, über welche von Seiten des heiligen Gottesgeistes speciellere und objective Erkenntnisse dem Menschengeiste nicht gegeben sind, mit welchen (bei Hintenansetzung anderer wichtiger Gegenstände) sich dermalen genauer zu befassen, unerlaubt und übermüthig ist. Die ἃ μὴ ἑώρακεν gingen den Falschap. in gewisser Hinsicht gar nichts an[1]). Aler. Morus meinte: „Legi posset κενεμβατεύων“ für ἐμβατεύων, und sagt zur Begründung: „saepe contingit, cum vox praecedens in eandem syllabam exit, a qua sequens incipit, ut altera excidat.“ Wir geben zu, daß solches häufig vorgefallen ist, sind auch davon überzeugt, daß der theosophische Falschap. Fehltritte gethan, geirrt hat, rücksichtlich der englischen Dinge und seiner deßfallsigen Bestimmungen (Suidas giebt κενεμβατεύειν mit κενὰ ἐπιχειρεῖν). So geht es denjenigen, „qui (um Ciceros Worte zu gebrauchen,) se ad caelum ipsum adscendisse, stulte somniant,“ welche θεόλογοι ἀεροβατοῦντες sind, (laut dem Zeugnisse der Erfahrung!) nicht selten! Allein es würde das Maximum von crit. Willkühr oder willkührlicher Critik verrathen, falls man ἐμβατεύων, welches auf die bewährtesten crit. Auctort. basirt ist, und im Contexte vortrefflich paßt, gegen den (übrigens platonischen) Ausdruck κενεμβατεύων umtauschen wollte. Daß ἐμβατεύων nicht in der Luft schwebe, erhellt daraus, weil es gleich φυσιούμ. und κρατῶν in V. 19 dem μηδεὶς καταβραβευέτω sich anschließt.

εἰκῇ. Heinr.: „vert. quidam: nulli bono; malim: prorsus abs re, welches er nicht nöthig hat.“ Die erste Bedeutung des εἰκῇ, die in III Glt. 4; IV, 11; I Cor., 5, 2 sich wahrnehmen läßt, würde sehr schicklich sein, dafern man εἰκῇ mit ἐμβατεύων verknüpfte[2]). Dann ist der Sinn im Zusammenhange, daß der Falschap. in die unangeschauten Gegenstände sich ohne einen glücklichen Erfolg hineinbegeben hat, sich also durch das emsige Studium derselben keine gründliche und sichere Wissenschaft von den Einzelheiten einer höheren Geisterwelt zu

1) So gingen den Philippus τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγματα, in Ansehung welcher er ein ἐμβατεύων vom Aristides genannt wird (vgl. Elsners obsv. ad II Cor. 13), auch nichts an.

2) Hesych. erörtert εἰκῇ mit μάτην.

Wege gebracht. Zwar versichert Bähr, welcher gegen diese Relation des εἰκῇ ist: „der Begriff des frustra liegt schon hinlänglich in den vorhergehenden Worten selbst;“ inzwischen sehen wir kein einziges, das diesen Begriff involvire, die Versicherung ist unbegründet. Zwar fügt Bähr hinzu: „auch sind alle alten Ausgaben und Ausleger dagegen;“ allein es gilt nach evangelischem Principe keine bloß menschliche Auctorität auf theologischem Gebiete, falls nicht (um mit Luther zu sprechen,) tapfere Argumente ihr zur Seite stehen. Der Ap. hatte εἰκῇ unmittelbar hinter ἐμβατεύων gestellt haben, damit die Rede emphatischer und lebendiger würde. Deshalb vermögen wir nicht, die von Heinr. zuerst genannte Bedeutung des εἰκῇ, und die mit ihr verbundene Beziehung für schlecht zu erklären. Die von Heinr. gewählte zweite Bedeutung, wonach εἰκῇ = temere (vgl. „εἰκῇ κινδυνεύοντα“ in Xenoph. Agesil. II, 7; auch V Mth. 22) findet in dem Falle eine gute Stelle, daß man εἰκῇ dem Nächstfolgenden anreihet, und den Gedanken dergestalt faßt: Der Irrlehrer ist (über seine hochfliegenden Forschungen) ohne allen triftigen Grund aufgeblasen, weil diese Forschungen keine nähere Auskunft über die specielleren Verhältnisse der Engelwelt verschaffen [1]), und weil sein vermeintliches Wissen davon ein eigentliches Nichtwissen ist; denn nimium intelligendo nihil intelligimus. Richtig Chrysost.: „οὐδὲ γὰρ ἐπί τινι ἀληθεῖ πράγματι, ἐπὶ τῷ δόγματι πεφύσηται. Sonach war die Hoffart des Falschap. Thorheit! Da mithin beide Fassungen des εἰκῇ philologisch begründet sind, desgleichen dem Nexus conform: so ist zwischen beiden die Wahl zu treffen. Nur in Ansehung des φυσιούμενος werde noch bemerkt, daß φυσιοῦσθαι in I Cor. 4; 18 und 19 von gewissen aufgeblasenen Antipaulinern gebraucht wird, wie es auch ibid. Cap. 8, V. 1 heißt: ἡ γνῶσις φυσιοῖ. Φυσιούμενος ist gleichgültig mit ἐπαιρόμενος.

ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Ὑπὸ (vgl. I Joh. 14) characterisirt den νοῦς τῆς σαρκ. als das innerliche Princip, von welchem das φυσιοῦσθαι des Falschap. bewirkt wird;

1) Geistvoll Thom. Aquin.: „Differentia est inter inflatum et pinguem, quia pingues veritatis sunt plani, inflati vero vacui, sed venti extensi. Qui ergo vere sunt humiles, sunt plani; sed qui apparent tantum inflati, vacui.“

mithin ist es verfehlt, wenn Luther, Lange, Starke, Hedinger, Michael., Flatt die Präposition mit „in" übertragen. *Τοῦ νοὸς* begreifen manche intellectuell. So Erasm., Vatabl., die es durch mente („Verstand," sagt das exeg. Hdb.) erklären, Schleusn., der im lex. s. h. v. hat; „hac vana sua et inani cognitione," vielleicht auch Bretschneid., der im lex. sagt: „studiis a cupiditatibus profectis." Indeß ist die intellectuelle Beziehung nicht nothwendig, weil eine practische sehr wohl Statt haben, d. h. weil *νοῦς* besagen kann: Gesinnung, Denkungsart[1]). In diesem Sinne kommt *νοῦς* bei P. oft vor: s. *κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν* (II Tmth. 3, 8, vgl. I Tmth. 6, 5), *ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς* (IV Ephs. 17), *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν* (XII Röm. 2). Daß diejenige Gesinnung, von welcher das *φυσιοῦσθαι* motivirt wird, in sittlicher Hinsicht corrumpirt ist, versteht sich von selber, doch erhellt dieses außerdem aus dem *τῆς σαρκός*. Heinr. frägt: „Nonne — *σαρξ* ad externum cultum (vgl. Junk. ad h. l.) et *θρησκειαν* referri potuit-, qua gloriabantur illi judaizantes magistri, quaque observata omni religione perfuncti sibi videbantur?" Allerdings standen die jüdischen Gebräuche in Relation zum Fleische, die Opfer und Lustrationen, die circumcisio und die Askese wurden von und an dem Körper vorgenommen, sonach kann *σάρξ*, wenn schon nicht in der von Heinr. cit. Stelle II Cor. 5, 16, doch an andern, z. B. II Gl. 3; IV Röm. 1 einen Cult bezeichnen. Aber welches Wagniß ist es, anzunehmen, (wie Heinr. thut,) daß „*ὑπο του νοος της σαρκ.* gesagt sei für *ὑπο τῳ νρειν* (*φρονειν*, *σκοπειν*) *τα σαρκικα* i. e. externos ritus?" Warum ferner die II Col. 11 obwaltende Signification der *σὰρξ*, welche h. l. sehr angemessen ist, fahren lassen? Besser verstehen wir daher, unter *νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτ.* (welche Redeweise paradox klingen mag,) die Gesinnung, welche (quam) das Fleisch, die Vitiosität des Falschap.[2]), erzeugt, oder: welche (quae) die Vitiosität desselben ist, in welcher die Vitiosität besteht, kurz: eine vitiöse, depravirte Gesinnung. Selbe ist die üppige Wurzel alles verkehrten Wesens, Treibens und Uebels.

1) Zwar behauptet Bähr, das Wort Gesinnung erschöpfe nicht das *νοῦς*; doch sehen wir nicht ein, warum h. l. nicht?

2) Griesb., Lachm. haben *αὐτοῦ* hinter *τῆς σαρκὸς*, passender ist *αὐτοῦ*.

„Σαρκικης διανοιας, οὐ πνευματικης,“ ſagt Chryſoſt. mit Recht.

V. 19.

Mit κ. οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν beſchreibt P. einen neuen ſchlechten Zug an den Falſchap., um ſie als ſolche darzuſtellen, deren Urtheile über das Verhalten der chriſtlichen Col. gewichtlos ſeien (V. 18). Nicht übel Melanth.: „Ut — insidiae (die Nachſtellungen des ewigen Seelenheiles ſind die gefährlichſten und ſchlimmſten), caveri possint, necesse est normam aliquam esse. — Expressa est autem norma universaliter in his dictis: si quis aliud Evangelium docet, anathema sit. Item: nemo potest Fundamentum ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus. Hanc normam et hic monstrat, cum ait: „Non tenens caput“ caet. Wie κρατεῖν mit (ὁ oder τὸ) κρᾶς (caput) zuſammenhängt: ſo iſt es eigentlich: behaupten, das Haupt von irgend etwas ſein, Kraft Beſitzen in Hinſicht auf irgend einen Gegenſtand; Heſych. gibt κρατεῖ auch durch κορυφοῦται, ἄρχει, Suidas das κρατεῖν mit νικᾷν. Daraus entwickelt ſich die Bedeutung Jemanden feſthalten (ſ. II Ap. Geſch. 24), ſich an Jemanden halten (III ibid. 11). Da nun τὴν κεφαλὴν nach I Col. 18 (vgl. IV Epheſ. 15; I Epheſ. 22) nur von dem Sohne Gottes genommen werden darf, wiefern er das Oberhaupt iſt, zu welchem die Kirche im Dependenzverhältniſſe ſteht: ſo erſcheint der Falſchap. als ein Menſch, der dem Sohne nicht feſt (in liebevollem Glauben,) anhängt [1]), der folglich ſein Heil nicht bloß bei dem Kirchenhaupte

1) Junk. theilt die Meinung, daß durch οὐ κρατῶν τ. κεφαλ. „Leute bezeichnet werden, die dem Chriſtenthume gar nicht angehören.“ Aber mit Sicherheit geht dieſes keineswegs aus jener Partikel hervor. Hätte Paul. von einem dem Chriſtenthume gar nicht Angehören ſprechen gewollt: ſo würde er einer ſtärkeren Negation, als des bloßen οὐ ſich bedient haben. Der (von Bähr für trefflich erklärte) Ausſpruch Bengels: „Qui non nisi Christum tenet, plane non tenet,“ iſt nicht abſolut wahr! — Die Worte οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν können einfach die Irrlehrer als Perſonen ſchildern, die faſt im Chriſtenthume verſirrend, ihm angehörend, nur die heilige Perſon ſeines Stifters darum nicht allein umfaßt hatten, weil ſie zugleich den Engeln ergeben waren! Wären die Falſchap. „ſtrenge Juden“ geweſen: ſo würde P. vermuthlich eine andere Argumentationsweiſe gegen ſie gebraucht, etwa altestamen., auf den Meſſias deutende Vaticinien benutzt haben, um ſie ex concessis zu widerlegen.

sucht. Der Falschap. mochte dagegen den ἀγγέλοις fest anhängen, und besonders von ihnen, (den Gliedern des Hauptes!) sein Heil verlangen. Zanchius: „Causa erroris hujus de cultu angelorum fuit Christi ignoratio, quod non vere Christum agnoscant.“ Doch ist ebenso denkbar, daß der Engelcult die Caussalität eines laxeren Verhältnisses zu der κεφαλὴ gewesen ist, obgleich das auf diese Art entstandene laxere Verhältniß zum Sohne wiederum den Engelcult gefördert haben kann, weil alles Böse sich selbst bestraft.

Mit ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα κ. τ. λ. stellt P. das Nichtfesthalten an das Haupt als etwas Thörichtes und Perverses dar. Chrysost. treffend: „ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τουτέστιν ἐκεῖθεν τὸ εἶναι καὶ τὸ καλῶς εἶναι. τί τοίνυν τὴν κεφαλὴν ἀφεὶς, ἔχῃ τῶν μελῶν; ἐὰν ἐκεῖθεν ἐκπέσῃς, ἀπόλωλας.“ Ἐξ ist h. l., wie I Cor. 1, 30; III Joh. Ev. 5; I Mtth. 18 de auctore gebraucht. Οὗ läßt sich neutral begreifen, dergestalt, daß es von einem κρατεῖν τὴν κεφαλὴν, welches aus dem vorhergehenden κρατῶν τὴν κεφαλὴν herausgenommen und supplirt werden müßte, abhängt. Οὗ kann aber auch masculinisch gefaßt werden, und so auf τὴν κεφαλὴν bezogen, daß eine Construction πρὸς τὸ σημαινόμενον statuirt wird; denn durch τὴν κεφαλὴν wird der Χριστὸς bezeichnet [1]). Da Paul. in der Parallele (IV Ephs. 15, 16) hat schreiben lassen ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐξ οὗ, (worin augenscheinlich οὗ männlichen Geschlechtes und von Χριστὸς abhängig ist), da er constructiones πρὸς τὸ σημαινόμ. liebt (s. III Phlpp. 20; IV Glt. 19; II Röm. 26): so entscheiden wir uns für die zweite Fassung, ohne die übertriebene Subtilität Schwarzens (mit Wolf und Starke) gut zu heißen: es habe P. οὗ weislich gewählt, Behufs der Indication, daß hier nicht ein eigentliches Haupt, sondern ein mystisches näml. der princeps, rector caet. verstanden werden müsse. Weil aber die Phrase πᾶν τὸ σῶμα, wie die Umgebungen derselben andeuten, nur spirituell, d. i. vom σῶμα τοῦ Χριστοῦ, von der ἐκκλησία (s. I Col. 18, 24) gefaßt werden kann, weil ferner die Worte ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα mit αὔξει τὴν αὔξησιν

1) Novatian, die philoxen. und armen. Version, D a pr. m., E suppeditiren hinter τ. κεφαλὴν ein τὸν Χριστὸν, wahrscheinlich aus IV Eph. 15 gebildet.

τοῦ Θεοῦ nothwendig zusammenhängen, während das διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον als einen appositiven Intermedialsatz des πᾶν τὸ σῶμα sich darstellt: so ist es das (geistige) Oberhaupt der Kirche, aus welchem gleichsam heraus der gesammte geistige Leib (mit Ausnahme keines Einzelgliedes) in geistiger Rücksicht recht sehr zunimmt (wie auch der physische Organismus des Menschen nicht bloß vom Herzen, sondern auch vom physischen Haupte aus manche heilsame Influenzen [1]) und Förderungen erhält.) Die Kirche wird insofern von Christus [2]) gefördert, als sie von ihm regiert wird, von ihm Nahrung, Predigt seines Wortes, und den Geist, d. h. geistige Lebenskräfte einer höheren Weltordnung, empfängt; denn das sind eben die rechten Heilsmittel. Calv. energisch: „Hoc simpliciter intelligit (sc. P.), non aliter stare ecclesiam, quam si omnia illi a Christo capite subministrentur: atque in eo totam ejus incolumitatem contineri.“ Beim Johann. XV. Ev. 5 bedient sich Christus des lieblichen Gleichnisses vom Weinstocke und von den Reben, zur Bezeichnung des zwischen ihm und seinen Jüngern Statt findenden Verhältnisses.

διὰ τῶν ἁφῶν κ. συνδέσμων ἐπιχορηγ. κ. συμβιβαζόμ. Damit zeigt Paul., was Seitens derjenigen Individuen, die zu Christi spirituellem Leibe gehören, geschehen müsse, damit dieser Leib von Seiten Christi, als des Principes (ἐξ οὗ), das Wachsthum in höherer Beziehung erhalte. Näher wird sich dieses aus der Exposition der Einzelheiten jenes Satzes ergeben. Indem ἁφή mit ἅπτειν (alligare, nectere,) im Nexus steht: so ist's die Verknüpfung (συναφή), das Band, die Fuge. Daß dieser Terminus von Profanautoren auch in unkörperlicher Beziehung gesetzt ist, wird aus cp. 27 des plutarch. Antom. evident, wo es heißt: „ἁφὴν εἶχε ἡ συνδιαίτησις“ (das Zusammenleben, der Umgang hatte auch eine Fessel). Dem ἁφή ist σύνδεσμος verwandt. Zusammenhängend mit συνδέω (una ligo), besagt es s. v. a. Band, πλοκή, z. B. in den Worten

1) Theodoret (ausgeschrieben von Theophyl.) bemerkt: „ἐπὶ τοῦ σώματος ὁλίγα τῶν νεύρων ἐστὶν ὁ ἐγκέφαλος, διὰ δὲ τῶν νεύρων ἔχει τὰς αἰσθήσεις τὸ σῶμα.“ Doch über dergleichen haben nur Anatomen competente Urtheile.

2) Christi Antitheta sind die ἄγγελοι.

σύνδεσμος οἰκίας ξύλινος (Symmach. Habakuk Cap. II, V. 11). Auch σύνδεσμ. kommt im geiſtigen Sinne vor; denn vom Simplicius [1]) wird die Freundſchaft „σύνδεσμος παντῶν τῶν ἀρετῶν“ genannt. Der Umſtand, daß τὸ σῶμα dem τῶν ἁφῶν κ. συνδέσμων vorangeht, veranlaßt zu der Annahme, daß Paul. zunächſt an gewiſſe Junctionen des menſchlichen Organismus bei dieſen Ausdrücken gedacht hat [2]), mithin das von ihm für die Kirche Chriſti gebrauchte Bild des Leibes in τῶν ἁφ. κ. συνδέσμ. feſtgehalten. Ob ihm aber gerade „venae et arteriae,“ wie Grot. (ad h. l.) und Hammond (ad IV. Eph. 16) meinen, vor Augen geſchwebt haben, laſſen wir aus Mangel an Beſtimmungsgründen dahingeſtellt ſein, und überſetzen lieber (weil ſicherer!) allgemein: „Gelenke und Fugen [3]),“ ſo daß auch Nerven, Knorpel, Muskeln u. ſ. w. hierunter begriffen ſein können. Welche Idee drückt Paul. mit dieſen bildlichen Redeweiſen aus? Nach Melanth.: „consensum in eadem vera doctrina;“ nach Zanchius ſind die commissurae „fides (ſo auch Bengel!) et dilectio in Christum,“ die compagines „charitas inter membra“ (Bengel nennt „amor et pax“). Jedoch da das σῶμα aus der Totalität gläubiger Individuen beſteht: ſo dürfen beim ἁφαὶ κ. σύνδεσμ. lediglich die Gläubigen verſtanden werden, und wenn Theodoret äußert: „ὅπερ δέ εἰσιν ἐν τῷ σώματι σύνδεσμοι, τοῦτο ἀπόστολοι, καὶ προφῆται, κ. διδάσκαλοι ἐν τῷ τῆς ἐκκλησίας συστήματι:“ ſo geſtehen wir, daß Apoſtel, Propheten (des Neuen Teſt.) und Lehrer bei der in Rede ſtehenden Partikel keineswegs von uns excludirt werden. Aber eben ſo wenig excludiren wir die Laien. Die ſinguläre Relation, in welcher dieſe Perſonen namhaft gemacht ſind, wird aus ἐπιχορηγούμενον κ. συμβιβαζ. klar. Dr. Bretſchneidern im lex. s. v. ἐπιχορηγέω ſcheint dieſes Verbum h. l. zu ſein: „alterum alteri jungo, ut choragi facere solent, jungendo construo,“ als Grund allegirt er: „in loco

1) Siehe in Epictet. enchirid. cp. 37.

2) Bei den LXX findet ſich οἱ συνδεσμοὶ τῆς ὀσφύος in V Dan. V. 6. Vgl., was Wetſt. ad h. l. aus Galen citirt hat.

3) Keine Befugniß iſt vorhanden, mit dem exeget. Handb. zu behaupten, daß „ἁφαὶ κ. σύνδεσμοι für ἁφαὶ συνδεδεμέναι per hendiad. ſtehe, mit einander verbundene Gelenke.“

— parallelo Eph. 4, 16 apostolus pro ἐπιχορ. scripsit συναρμολογούμενον.“ Allein dort iſt συναρμολογούμεν. ziemlich gleichgültig mit dem vorigen συμβιβαζόμενον[1]), und durch Setzung beider Wörter wird der Begriff der unitio verſtärkt; dagegen iſt ἐπιχορηγεῖν h. l. urſprünglich: zu dem übrigen Aufwande, welchen man Behufs der Aufführung eines Chors bereits gemacht hat, noch etwas darreichen; denn der Terminus iſt Compoſition aus ἐπὶ und χορηγεῖν?[2]) Die Stelle II Ptr. 1, 5, wo wir ἐπιχορηγεῖν ἐν τ. πίστει τὴν ἀγάπην entdecken, iſt ein Zeugniß, daß ἐπιχορηγεῖν auch metaphor. vorkommt, bedeutend insuper subministrare (exhibere); vgl. III Glt. 5. Das paſſiv. ἐπιχορηγεῖσθαι des Paul. iſt insuper donari oder adjuvari[3]). Faſſen wir jetzt I Ptr. 4, 10; II Cor. 12, 7 ff. ins Auge: ſo geſtaltet ſich der Sinn h. l.: Außerdem, daß der ſpirituale Leib von Chriſto ſein Wachsthum empfängt, wird er dadurch noch unterſtützt, daß die Gelenke und Bänder des Leibes, die von Chriſto empfangenen Kräfte und Charismata (IV Epheſ. 18) zum wahren Nutzen des Leibes gebrauchen, d. h. daß das eine Glied der Gemeinde je nach dem Maaße ſeiner Kräfte (ἐν μέτρῳ IV Eph. 16) dem anderen Dienſte leiſtet, das eine Glied das andere je nach der Verſchiedenheit der Verhältniſſe und Umſtände über das Chriſtenthum belehrt, durch die chriſtliche Predigt erquickt und tröſtet, für die wahre Wohlfahrt des anderen Gliedes Gott anruft. Das iſt die würdige Application der von Chriſto verliehenen δόματα![4]) Natürlich wird aber der ſpirituale Leib Chriſti dadurch, daß die Gelenke und Bänder ſolche chriſtliche Liebesdienſte gegenſeitig an den Tag legen (ſ. das ἐν ἀγάπῃ IV Eph. 16), immer mehr

1) Daſſelbe leſen wir II Col. 19.

2) „Χορηγὸς — ἦν ἑκάστης φυλῆς ὁ τὰ ἀναλώματα παρέχων, εἰς πρὸς τὸν χόρον.“ So Libanius in Demosthen. Mid.

3) Daß χορηγεῖσθαι nicht „gleichbedeutend“ iſt mit ἐπιχορηγεῖσθαι, (was Flatt glaubt), iſt aus dem ἐπὶ, welches einen Beſtandtheil des letzten Verbi ausmacht, erſichtlich.

4) Calv. zu IV Epheſ. 16 recht gut: „Quidquid vitale est aut salubre, quod per membra spargitur, id a capite manare, ut in membris nihil sit, praeter administrationem,“ er fügt ſehr wahr hinzu: „quod non mutua caritate salvum esse nequeat corpus.“

geeinigt, zusammengefügt (συμβιβαζόμενον [1]), sowohl in sich selbst, als auch mit Christo, dem Haupte und dem Principe der Charismata. Auch diese Ideen sind davon entlehnt, daß einem menschlichen Organismus dadurch, daß ein Glied desselben dem andern zu Hülfe und zu Statten kommt und den erforderlichen Lebenssaft mittheilt, geholfen wird, und er (der Leib) also jenen symmetrischen, herrlichen Zusammenhang mit sich und mit dem Kopfe behält, womit er von der göttlichen Hand ausgestattet ist. Die Stellen I Cor. 12, 12; XII Röm. 5 lehren, daß der Ap. häufig vom dem physischen σῶμα Gleichnisse entlehnt.

αὔξει. Das Verbum wird noch II Eph. 21 (πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν κ. τ. λ.) in dem intransit. Sinne augetur (i. e. crescit.) wahrgenommen, und das verwandte Substantiv αὔξησις noch IV Ephs. 16 in der Bedeutung augmentum, incrementum. Phavorin. hat die schätzbare Bemerkung: „αὔξησις διὰ ἀνθρώπων ἢ ζώων ἢ δένδρων τινῶν, αὔξη (was gleichfalls Substantiv) δὲ μόνων τῶν φυτῶν· καὶ αὔξησις κίνησις περὶ τὸ τέλειον μέγεθος." Daß Paul. τὴν αὔξησιν h. l. mit αὔξειν in dem Sinne von αὔξησιν ποιεῖσθαι = ποιεῖν (IV. Ephs. 16) oder αὔξησιν λαμβάνειν [2]) verbindet, darf nicht überraschen, weil selbst von neutest. Autoren manchem Verbo ein Substantiv, welches dieselbe radix mit dem Verbo hat, beigeordnet wird, s. VIII Hbr. 10 (ἡ διαθήκη . ἣν διαθήσομαι); I Timth. 6, 16 (ὁμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν), V Joh. Evgl. 32 (ἡ μαρτυρία ἣν μεμαρτύρηκε [3]). Von welcher αὔξησις hier die Rede ist, geht aus dem Genetivus, insbesondere aus τοῦ Θεοῦ, hervor. Flatt hält für wahrscheinlich, daß dasselbe „bloß den Superlativ ausdrücke, wie zuweilen im Hebr., ein göttliches, glückliches, sehr gesegnetes Wachsthum." Klein ist es nicht erbittert,

1) Die Bedeutung des συμβιβάζεσθαι ist ad II Col. 2 entwickelt worden. Zum Erweise der Richtigkeit unsrer Fassung dient noch, daß Thucyd. äußert: „ξυνεβίβασε τὸν Περδίκκαν τοῖς Ἀθηναίοις" (§ IIb. III., 89), und daß Hesych. συμβιβάζω erklärt mit εἰς φιλίαν ἄγω.

2) Diese Phrase entdeckt man in XIII v. h. des Aelian. s.

3) Analogien dieses Sprachgebrauchs sind auch bei dem. Scribenten im servitutem servire, vitam vivere et.

4) Vor Flatt liefern Luther, Lange, Hedinger den Ausdruck „göttliche Größe."

wenn man einen Hebraism. statuirt, wo er nicht nöthig ist? Hier aber ist es fürwahr nicht nöthig! Zwar theilen wir nicht die Interpretation des Chrysost. und Oecum., welcher zufolge τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ steht für τὴν αὔξ. κατὰ Θεὸν, als sei von einem Gotte entsprechenden, Gottes würdigen Zunehmen die Rede; denn auch diese Deutung ist gewagt. Wohl conserviren wir aber des Genitives Originalbedeutung: ein Wachsthum, welches von Gott ist [1]), entweder seinem Willen oder seiner That nach, d. h. entweder: welches von Gott für das σῶμα festgesetzt und verlangt, oder das von Gott gleichsam aus Christus heraus und durch die Gelenke und Fugen des σῶμα (als Canäle) gewirkt wird [2]); denn Gott steht ja mit Christo, seinem Offenbarer, in der innigsten Verbindung. Dieses Wachsthum ist, wie das σῶμα spirituell ist, so ein pneumatisches, und bezieht sich nicht bloß auf die Gotteserkenntniß, welche Junk. (zu beschränkt) vor Augen hat, sondern auch auf die Gottesfurcht, Pietät, Pistis, auf die Tugenden, den heiligen Wandel u. s. w. Wenn somit die christliche Korporation von Gott und aus ihrem Haupte und durch ihre Glieder diese (relative) Vollkommenheit erhält: so wird klar, daß die Kirche weder der θρησκεία τῶν ἀγγέλ., noch der Observanz jüdischer Ritualien zum Empfange derselben benöthigt ist.

V. 20.

Mit der Entwickelung und Critik der judaisirenden und religionsphilosophischen Placita der Falschap. (V. 16—19) verbindet Paul, hier eine Rüge der Col., betreffend ihr passives Verhalten gegen das Ansinnen der Irrlehrer, zu diesen und anderen Placitis sich zu bekennen. Urgiren wir die Urbedeutung des εἰ wenn: so hat der Ap. das ἀποθανεῖν der Col. in Bezug auf die στοιχεῖα τοῦ κόσμου für ungewiß gehalten. Jedoch da er in I Col.

---

1) Vgl. δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ II Cor. 5, 21; ἀπλότης κ. εἰλικρινεία Θεοῦ ibid. 1, 12.

2) Wenn Bähr gegen die wahlsche Exegese: „ein durch Gott gewirktes Wachsthum" einwendet: „Dieß sei deshalb nicht richtig, weil ja Christus als der das Wachsthum wirkende durch ἐξ οὗ dargestellt werde:" so ist dieser Einwand nicht stichhaltig; denn das Urprincip des Wachsthumes ist Gott. Er, seiend in Christo, wirkt es aus Christo, als secundärem Principe!

4 von seinen Lesern die πίστις ἐν Χριστ. Ἰησ., die ἀγάπη εἰς πάντ. τοὺς ἁγίους, mithin das lebendige Christenthum rühmt: so müssen die Col. wirklich einmal von den στοιχείοις τοῦ κόσμ. frei gewesen sein. Demnach ist die Behauptung besser: es habe εἰ, wie bei Argumentationen häufig, den Sinn von quum (vgl. XIII Joh. Evgl. 14; VIII Röm. 31; XI, 6, 12). So gebrauchen wir unser „wenn," obschon die Sache als solche keinem Zweifel unterliegt. Die Folgerung, welche Paul. von II Col. 20 — III, 4 macht, gründet sich nach Michael. auf das, was der Ap. V. 12 gesetzet hat, und Theodoret stimmt wohl hiemit überein, wiefern er äußert: „ἐν τῷ βαπτίσματι συνετάφητε τῷ Χριστῷ, νεκροὶ τῷ νόμῳ γεγένησθε." Inzwischen liegt es näher, in V. 20 eine Conclusion aus V. 14 wahrzunehmen. Gott hatte das Sittengesetz, sofern es condemnatorisch ist, und das Ritualgesetz der Juden durch Christus abrogirt, mithin (dem Geiste des in V. 14 Gesagten zufolge) die Ritualgesetze überhaupt abrogirt: daher waren die Col. als Bekenner Jesu aus allem bindenden Verhältnisse zu dem Ritualgesetze der Israeliten, und zu den Ritualvorschriften der Heiden herausgetreten. Das οὖν dürfte von einem solchen Leser herstammen, welcher andeuten wollte, daß V. 20 ein Corollarium aus dem Vorhergesagten sei; denn οὖν wird in der Ital., Vulgt. der copt., äthiop. Vers., beim Tertull., Cypr., Hieron., Joh. von Damask., Theophyl. in A, B, C, D, E, F, G, 17, 31, 46, 47, 73, 80 ꝛc. vermißt, es ist aus dem Texte zu eliminiren.

ἀπεθάνετε. ἀποθνήσκειν τινι ist bei Paulus mehrmals einer Sache absterben, für sie moralisch tod werden: Eine starke Redeform für: mit der Sache gar keine Gemeinschaft mehr haben, abdicare se alicui rei, z. B. νόμῳ II Glt. 19; τῇ ἁμαρτίᾳ VI Röm. 2. Man gedenke des plautinischen „mortuus tibi sum!" Freilich steht h. l. statt des Dativs ein ἀπό τινος; indeß der wesentliche Sinn bleibt derselbe. Des von Flatt hier proponirten Supplementes: ἐλεύθεροί ἐστε bedarf es nicht, weil der Begriff des Supplementes in dem ἀπὸ des ἀπεθάνετε involvirt ist.

σὺν τῷ Χριστῷ hat die koppesche Edit., so daß von dem Messias (Jesus) die Rede sein würde. Allein τῷ wird bei Chrysost., Theodoret, Oecum., in A, C, D, E, F, G, 37, 73, 74,

80 vergeblich gesucht. Es mag solchem Librarius seine Genesis verdanken, der jener Stellen des P., wo der Artik. mit Χριστὸς componirt ist, s. VIII Röm. 11; I Cor. 1, 13, eingedenk war. Um so mehr ist es aber für unächt zu halten, als P. im Colosserbr. öfters: II, 5; 8, 17 Χριστὸς sonder Beifug des Artikels gebraucht hat. In solcher Gestalt nimmt das Wort fast den Character eines nomen propr. an. Σὺν Χριστῷ ist entweder: Wie Christus physisch gestorben ist, so ihr moralisch ꝛc., oder: in der Verbindung mit ihm, indem ihr an ihn glaubet, seines Leibes Glieder waret (V. 19), oder es begreift beide Beziehungen in sich. Kurz: ächte Christen geht das A B C der Religion nichts mehr an. Lange, Hedinger, Starke deuten σὺν Χριστ. bestimmter: es seien die Gläubigen dadurch den στοιχείοις τοῦ κόσμ. abgestorben, daß ihnen der Tod Christi mit allem seinen Verdienst als ihr Eigenthum zugerechnet worden sei, als wären sie selbst gestorben; und Gestorbene binde das Gesetz nicht. Man provocirt auf II Cor. 5, 14. Freilich ist diese Specialidee h. l. nicht diserte ausgedrückt; doch kann sie, als P. das ἀπεθάν. σὺν Χριστ. κ. τ. λ. dictirte, bei P. im Hintergrunde gestanden haben.

ἀπὸ τ. στοιχείων τοῦ κόσμ. Pearce behauptet, es schicke sich dieser Ausdruck auf keine andere Person, als die jüdischen Gläubigen Colossens, an diese wende sich daher der Ap. hier. Pearce, dessen Fassung von Michael „richtig" genannt wird, würde Recht haben, wenn τὰ στοιχ. τοῦ κόσμ. nur „caeremonias Judaicas", (wie Heinr. äußert,) aussagte, „quibus quasi signis sensibus hominum adumbravit Dei cultum rudior aetas [1]), oder, wie Bähr meint, (lediglich) das Ritualgesetz der Juden (s. Bähr zum V. 8 und 20). Inzwischen wir sahen bei II Col. 8, daß στοιχ. τοῦ κόσμ. die Rudimente derjenigen Religionen, welche die nichtchristliche Menschenwelt im Allgemeinen besitzt, bezeichnet, folglich nicht bloß das jüdische Cärimonialgesetz, sondern auch wohl gewisse religiös-asketische Präscriptionen der Heiden, welche von Colossens Falschap., indem sie zum Christenthum übertraten, mit diesem und dem jüdischen Ritualgesetze confundirt sein mögen, um auch die heidenchristlichen

1) Vgl. Rösselts opuscl. fascicul. 2, p. 247 s.

Col. für sich zu gewinnen. So versteht es sich, daß mit ἀπεθάν. κ. τ. λ. auf coloss. Juden- und Heidenchristen, sofern sie jenen Rudimenten abgestorben waren, hingewiesen wird. Nicht durch die Observanz dieser Rudimente, sondern vermittelst treuen Sichanschließens an Jesus als den Christ, d. h. mittelst der lebenskräftigen Pistis, sollte auch ihnen das wahre Heil zu Theil werden.

τί ὡς ζῶντες κ. τ. λ. eine in Form einer Frage vorgetragene Consequenz[1]) aus der ersten Hälfte des V. 20. Aus dieser ward evident, daß die Col. keine gegründete Ursache hatten, Gesetze, welche die Beobachtung äußerer Religionsgebräuche angehen, durch die Irrgeister sich aufbürden zu lassen, dieser Beobachtung sclavisch sich zu unterziehen. *Τί.* Wie der Hebräer (vgl. II Mos. 14, 15) מה setzt: so P. τί im Sinne von επι τινι[2]), s. I Cor. 15, 30; IX. Röm. 20; III, 7. Die Antwort, welche die Col. auf des Ap. Frage: τί — δογματίζεσθε· κ. τ. λ. zu geben hatten, mußte, dafern sie aufrichtig sein wollten, die Schwäche und Unbeständigkeit derselben in gewissen christlichen Dingen, als die unlösliche Ursache ihres δογματίζεσθαι, enthalten. Wenigstens schärft P. die herrliche constantia im Christlichen mehrmals ein, s. I Col. 23; II, 6, 7.

ὡς tanquam, als wenn, s. I Cor. 4, 18; II Thess. 2, 2. — *Ζῶντες ἐν κόσμῳ.* Ein bloß körperliches Leben in der physischen Welt (auf Erden), — auch der Herr hat eine irdische Existenz gehabt, — darf hier schon darum nicht verstanden werden, weil ζῆν ἐν κόσμῳ das spirituelle ἀποθανεῖν ἀπὸ τ. στοιχ. τοῦ κόσμ. zum Antitheton hat. Man erwäge außerdem, daß das ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ augenscheinlich einen

1) Wo das Fragezeichen in diesem Contexte gesetzt werden müsse, darüber nachher das Erforderliche.

2) Δογτί, von D a pr. m., E, auch der slav. Vers. geliefert, ist begreiflicher Glossem des τί. Das Einschiebsel πάλιν des D a pr. m., E, F, G ist ein willkührliches Product fremder Hand, hat indeß die sonst richtige Beziehung, daß die Col. unter dem Joche menschlicher Mandate (δόγματα) auf religiösem Gebiete (d. h. im Mosaismus und Ethnicismus,) damals, als P. ihnen die Epistel zusendete, schon einmal geschmachtet hatten. Das ἔτι, welches die armen. Vers., Vulgt., August., der Ambrst., Hieron., Pelag. hinter τί unbefugter Weise lesen, characterisirt das jetzige δογματίζεσθαι der Col. als Fortsetzung des früheren Zustandes derselben.

apostolischen Vorwurf in sich schließt, während die sogenannte „schöne Gewohnheit des Daseyns und Wirkens" in der Welt an und für sich vorwurfsfrei ist. *Ζῆν ἐν κόσμῳ* ist vielmehr ein solches Leben in der Gemeinschaft mit der (profanen) Menschenwelt[1]) mit Juden und Heiden, wobei man diesen gleichgesinnt ist, auf Aeußerlichkeiten, z. B. Cärimonialien, Askesen ꝛc. einen eminenten Werth legt, und von der Beobachtung dieser Dinge das Heil der Seele abhängig macht, wie Juden und Heiden thun ꝛc. Solches *ζῆν ἐν κόσμῳ* verträgt sich nicht mit dem *εἶναι σὺν Χριστῷ*. Die wahren Christen *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσί*, s. XVII Ev. Joh. 16, 14; XV, 19. Einseitigkeit ist, wenn Cornel. a Lap. hier einzig lich an „philosophos eorumque asseclas, qui secundum elementa jam dicta (i. e. principia et dogmata philosophor. carnalium et mundanor. de caelis, angelis eorumque cultu et ritibus carnalibus caet.) vivunt," denkt; aber ebenso einseitig, daß Thom. Aquin., Lange, Starke, Rosenm., Heinr., Junker hier lediglich ein Leben in der alten Oeconomie, in dem unvollkommenen äußeren Judaismus verstehen! — *δογματίζεσθε*. Tertull.: „Quomodo quasi viventes in mundo sententiam fertis?" Ambrosi.: „decernitis?" Melanth.: „decreta facitis?" Bretschneid. im lex. s. h. v. „praecipitis ita." Inzwischen nur *δογματίζειν* wird sonst sensu praecipiendi gefunden, z. B. im lib. II Macchb. cp. 15, v. 36 (wo es mit *μετὰ κοινοῦ ψηφίσματος* verbunden,), desgl. cp. 10, v. 8 (wo es mit *μετὰ κοινοῦ προστάγματος κ. ψηφίσματος* gemeint ist), vgl. III Esther 9 und Wetst. annott. ad II Col. 20. Nur vom *δογματίζειν* heißt es bei Diogen. von Laerte: „*ἐστὶ δόγμα τιθέναι, ὡς τὸ νομοθετεῖν νόμους τιθέναι*" (s. lib. III, 51). Wollte man aber annehmen, daß der Ap. h. l. *δογματίζετε* gesetzet habe, was Bretschneid. liest: so wäre das selbst in dem Falle, daß Tertull. und der Ambrosiast. *δογματίζετε* gelesen[2]) haben, eine kühne Annahme, weil die Autorität der vorzüglichsten codic. und vers. des Alterthumes gegen *δογματίζεσθε*,

1) Bähr: „Man kann dem *ἐν* seine eigentliche Bedeutung lassen, oder es auch für *διὰ κόσμου* nehmen." Unseres Erachtens muß man dem *ἐν* seine eigentl. Bedeutung lassen.

2) Dieses scheint dem Erasm. der Fall zu sein.

und für δογματίζεσθε streitet. Analog dem ἀδικεῖσθαι, wissern selbes in I Cor. 6, 7 besagt: sich Unrecht anthun lassen, ist δογματίζεσθαι sich gewisse Verordnungen auflegen lassen[1]). Das von Flatt nach Storrs Vorgange proponirte „doceri vos sinitis“ ist nicht vollkommen genügend; denn im δογματίζεσθαι liegt zugleich, daß man sich gewissen Verordnungen subordinirt, sie zur Norm seines Benehmens macht. Oecumenius's Observation: „ῥῆμα (tacite) αἰνίττεται (sc. Παῦλ.), ὅτι χλευάζονται (illudantur) παρὰ ἐτέρων“ (d. i. den Falschap.), mag nicht ganz ohne Wahrheit sein. Aus II Col. 21 emergirt, daß diese δόγματα (= ἐντολαὶ) Abstinenzen (der Juden und Heiden) von gewissen äußeren Dingen betrafen. Sie gehörten (s. das erste Hemistich des V. 20) zu den: στοιχ. τοῦ κόσμ. und insofern findet sich in der sonst unrichtigen Exegese Bezas: „ritibus onerari,“ ein richtig Moment. Da die Col. (zu ihrer wahren Wohlfahrt) für die στοιχεῖα gestorben waren, so kann es blos als widersinnig und thöricht erscheinen, daß sie sich die werthlosen στοιχεῖα wieder aufbürden[2]) ließen, als versirten sie noch im Juden- und Heidenthume, in welchen Religionen dergleichen Dinge Werth haben. Das hieß ja die geistige Christenfreiheit mit der Geistesknechtschaft vertauschen (V. Glt. 1).

V. 21.

Mehrere haben eine Ellipse des V. wahrnehmen gewollt, Luther, Hedinger, Starke supplirt daher: „Die da sagen,“ Cornel. a Lap.: „dicentes.“ Sehr überflüssig! denn im V. 21 folgt die Exposition der Objecte des δογματίζεσθε, d. i. dieje-

1) Darüber, daß das Medium eine Handlung bezeichnet, die „auf Befehl oder mit Zulassung des Subjects geschieht, also immer mit Rücksicht auf dasselbe,“ vgl. Winer S. 109, des I Bdch. der Grammt. — Bei der Lesart δειγματίζεσθε, welche von den Hdschr. 38, 43 statt δογματίζεσθε (aus leicht erklärbarer Verwechselung) dargeboten wird, würde die modificirte medische Bedeutung „sich zeigen, sich darstellen“ (hämt. durch Nachsprechung gewisser Mandate V. 21) als ζῶντας ἐν κόσμῳ, Statt haben. Auch κοσμεῖσθαι VIII Joh. Evgl. 59 ist sich verbergen.

2) Storr denkt beim δογματίζεσθε sonderbar an die Laodicener (s. not. 106 seiner dissert.). Es mag sein, daß auch diese von Falschap. sich haben δόγματα auflegen lassen (s. IV Col. 16); allein h. l. ist nach der 2ten Person plur. im δογματίζεσθε blos von den coloss. Christen die Rede. Luthers Version: „was laßt ihr euch denn fangen?“ ist originell.

nigen materiellen δόγματα, womit die Col. von den Irrgeisten sich beschweren ließen, werden aufgeführt; und deshalb kann hinter δογματίζεσθε nicht ein Fragezeichen, wie Junker zu V. 20 meint, sondern allein ein Colon gesetzt werden. Es versteht sich übrigens von selbst, daß diese δόγματα darum, weil sie in V. 21 stehen, noch nicht als dem P. eigne und ächt christliche angesehen werden dürfen, wenn schon P. in II Col. 14 den Terminus δόγματα „von den Lehren Christi" gebraucht, und eo ipso in einem gewissen Sinne christianisirt haben sollte.

μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ u. s. l. Heinr. nimmt ἅπτεσθαι „de cibis comedendis," bemerkend: „Tria haec verba (γεύσῃ und θίγῃς mit eingezählt,) synon. sunt, ad severitatem interdictionis (näml. Speisen zu genießen,) cumulata." [1]) Doch wird Heinr. sich selbst etwas ungetreu, sofern er hinzufügt: „θιγεῖν majus quid est, ad ea spectans, quae ne tangere quidem licebat, quin pollueretur tangens." Andere sehen einen durch alle drei Verba fortgehenden Climax. So der tiefsinnige Calvin: „exprimit Paul., quo progredi soleat eorum motuositas, qui legibus suis conscientias illaqueant. Ab initio sunt jam plus aequo rigidi, ideo initium facit a prohibitione non tantum vescendi, sed leviter edendi. Posteaquam adepti sunt, quod volucrant, transcendunt illud imperium, ut nefas deinde pronuntient, gustare quod edi nolunt. Tandem in ipso tactu periculum constituunt. Nullus denique est finis, ubi semel tyrannidem sibi in animis sumpserunt homines, quin novae quotidie leges veteribus addantur, ac subinde exoriantur nova decreta." Wir gestehen zu, daß die in Rede stehenden drei Verba in Bezug auf Speisen von Profanautoren genommen werden, z. B. von Xenophon in der in Raphels annot. philol. in Nov. Testam. ex Xenoph. ad v. 21 cit. Stelle: „γενόμενος —, ἔφη (näml. Astyages), καὶ σὺ (= Cyrus) γνώσῃ, ὅτι ἡδέα ταῦτά ἐστιν. Ἀλλὰ καί σε, φάναι (sc. ἔφασαν) τὸν

1) Bähr trifft mit Heinr. darin zusammen, daß er sagt: „Am besten thut man, die 3 Worte auf einen und denselben Gegenstand, nämlich auf verbotene Speisen zu beziehen," und allegirt eine Masse von Interpreten, die ebenso verfahren. Bei Junker lieset man fast wörtlich dasselbe, was Heinr. sagt, ohne daß dieser genannt wäre!

Κῦρον, ὦ πάππε, μυσαττόμενον (aversantem) ταῦτα τὰ βρώματα ὁρῶ. — κ. τὸν Ἀστυάγην ἐπερέσθαι· κ. τίνι δὴ σὺ τεκμαιρόμενος, ὦ παῖ, λέγεις[1]); Ὅτι σε, φάναι, ὁρῶ, ὅταν μὲν τοῦ ἄρτου ἅψῃ, εἰς οὐδὲν τὴν χεῖρα ἀποψώμενον (te tibi manum abstergentem), ὅταν δὲ τούτων τινὸς θίγῃς, εὐθὺς ἀποκαθαίρεις τὴν χεῖρα εἰς τὰ χειρομάκτρα, ὡς πάνυ ἀχθόμενος, ὅτι καταπλέα σοι ἀπ' αὐτῶν ἐγένετο." Auch kann für diese Fassung sprechen, daß von der βρῶσις neben der πόσις in II Col. 16 gehandelt ist. Dessenungeachtet ist diese Exposition nicht absolut gewiß; denn jedes von den drei Verbis kann sich sehr gut auf je einen besonderen Gegenstand beziehen. Ἅπτεσθαι wird von der Berührung eines weiblichen Individui (dem rem habere cum aliqua,) bei Alten gelesen. Bei Platon steht geschrieben: „οὔτε τινὸς πώποτε γυναικὸς ἥψατο" (VIII de repbl. pg. 913 A); bei Plutarch: „Παρμενίωνος προτρεψαμένου, καλῆς κ. γενναίας ἅψασθαι γυναικὸς;" bei den LXX, VI Sprüchw. 29: „πᾶς ὁ ἁπτόμενος αὐτῆς" (sc. γυναικὸς, denn γυναῖκα ist vorausgegangen,); bei P. (was von singulärer Wichtigkeit ist!) in I Cor. 7, 1: „γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι." Dieser Sprachgebrauch hat im Römischen seine Analogien; denn bei Horat. steht: „matronam nullam ego tango" (lib. I sat., sat. 2, v. 52), bei Terent.: „Virginem vitiasti, quam te non jus fuerat tangere" (s. IV act. Adelphor. scen. 5, v. 52). Man ziehe in Erwägung, daß das πάντα des V. 22 zu universell ist, als daß die fraglichen 3 Verba einziglich auf βρώματα gedeutet werden dürften, ingleichen, daß viele Personen des Alterthumes, die sich in Speculationen über die Θεῖα bewegten, die physische und eheliche Berührung weiblicher Wesen mieden, um hiedurch nicht sittlich beschmutzt, und zur tieferen Speculation unfähiger gemacht zu werden, wie ja Philos Therapeuten die γυναῖκας verließen[2])!

---

1) „Ecqua conjectura tandem ductus, puer, istud dicis?" so werden jene Worte in der zeuneschen Edit. der Cyropäd. (in deren lib. I, cp. 3 sie vorkommen,) interpretirt.

2) Vgl. S. 72 Anm. meiner deutschen Schrift üb. Urspr. und Charact. der Hypsistar. Daß unter den späteren Gnostikern Ehefeinde sich gefunden, ist notorisch. Irenäus wird mit folgendem loc. in des Euseb. K. Gesch. IV, 29 aufgeführt: „ἀπὸ Σατορνίνου κ. Μαρκίωνος οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς

Desto williger wird man die Initialworte des II Col. 21 exponiren: Berühre (das Weib im Eheverbande) nicht![1]) — μηδὲ γεύσῃ. Γεύομαι, als Medium von γεύω ich lasse kosten[2]), bedeutet: ich lasse mich kosten, also ich koste mit der Zunge. Wenn Castalio (wie Drusius,) μηδὲ γεύσῃ interpretirt: vesci noli, als gehe γεύσῃ lediglich Speisen an: so ist zu bemerken, daß γεύεσθαι nicht bloß in Bezug auf sie gesagt wird (s. XX Ap. Gsch. 11, vgl. I Sam. 14, 43), sondern auch in Hinsicht auf Getränke, s. τὸ ὕδωρ II Joh. 9. Es ist um so gewagter, hier einziglich an solche Speisen (z. B. Schweinfleisch), die im jüdischen νόμος verboten sind[3]), zu denken — daß Getränke von selbigem interdicirt sind, ist obenein ungewiß, — als in V. 22 von ἐντάλμασι κ. διδασκαλίαις τῶν ἀνθρώπων die Rede ist. Wie? wenn das fragliche Mandat der Falschap. nicht nur mosaisirte, sondern auch darauf in Beziehung stand, daß man das Fleisch lebender Thiere überhaupt und den Wein[4]) auch nicht kosten dürfe? sei's, daß man dieses Fleisch im Allgemeinen und den Wein für Producte böser Geistwesen hielt[5]),

---

ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Θεοῦ, κ. ἠρέμα κατηγοροῦντες τοῦ ἄῤῥεν κ. θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος."

1) Daß P. dieses falschapostol. Mandat nach V. 2, tadelt, steht nicht in Widerspruch mit seiner Aeußerung in I Cor. 7, 1: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι; denn derselbige Mann kann διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην (I Cor. 7, 26) es für temporär nützlich erachten, den Ehestand zu fliehen, und andrerseits ein für alle Zeiten und Umstände gelten sollendes, mit hochmüthigem Herrschenwollen über die Gewissen Anderer zusammenhängendes Verbot der ehelichen Geschlechtsverbindung rügen, zumal wenn dieses Verbot an dem Wahne hing, daß solche Abstinenz ein besonderer Cult des Allerhöchsten, eine eminente Heiligkeit sei. Auch in I Timth. 4, 3 gedenkt P. gewisser κωλυόντων γαμεῖν keineswegs mit Lob.

2) Z. B. in der LXX „γεῦσόν με ἀπὸ τοῦ ἑψήματος πύῤῥου τούτου" s. XXV Genes. 30.

3) So spricht Balduin von Decreten „quibus olim populus judaicus obstrictus erat."

4) Auch die (mit den Essäern ohne hinlängliche Befugniß identificirten) Therapeuten aßen nur „wohlfeiles Brod und als Zukost Salz, welches die Weichlichsten mit Ysopen würzten. Als Getränk diente ihnen fließendes Wasser." Vgl. Bellermanns „Geschichtl. Nachrichten aus dem Alterthume üb. Essäer und Therap.," Berl. 1821, S. 97.

5) Merkwürdig ist des P. Antithesis I Tmth. 4, 3: ἃ (es ist die Rede von βρώμασι, deren Abstinenz Falschlehrer gebieten sollten,) ὁ Θεὸς ἀπει-

oder für an sich unreine Dinge erachtete, durch deren Genuß man sich versündige, sein Gewissen verletze, sich zum Cult heiliger Engel inept mache. Wenigstens stoßen wir bei Clem. Alex. (libr. II στρωμ.) auf folgende, die Magier betreffende Stelle: „ἀμέλει διὰ φροντίδος ἐστὶ κ. τοῖς μάγοις, οἴνου τε ὁμοῦ κ. ἐμψύχων κ. ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι, λατρεύουσιν ἀγγέλοις κ. δαίμοσιν.“ — μηδὲ θίγῃς. Θίγειν ist XII Hbr. 29; XI, 28 mit dem Genit. in Verbindung gesetzt, und bedeutet, gleich der längeren Form θιγγάνειν: tangere. In III Mos. Cap. 11, V. 8 (vgl. V. 7), V. 11 (vgl. V. 10) wird das Anrühren des Aases vom Schweine und des Aases von alle dem, was nicht Floßfedern und Schuppen hat im Meere und in den Bächen, als etwas Unreines verboten [1]). Indessen heißt es bei Joseph. lib. II de bell. jud. ep. 8, γ von den Essenern: „κηλίδα δε ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλιφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα.“ Wahrscheinlich haben auch andere mystisch-theosophische Partheien des Alterthumes das Oel für eine labes gehalten. Daher kann das Verbot: „Auch rühre nicht an!“ sich nicht bloß auf solche Dinge, die im A. Test. interdicirt sind, sondern auch auf Dinge, die dort nicht verboten sind, vielleicht insbesondere auf das Oel, als etwas willkührlich für unrein ausgegebenes, Bezug haben! Mathematisch scharf lassen sich h. l. die Objecte der Abstinenzen nicht bestimmen, weil P. selbe nicht näher bezeichnet, indem er vom heiligen Eifer der Polemik geleitet ist. Im Uebrigen R. Elias treffend: „Non decet hominem, ut sibi interdicat ullius rei usum, ultra eas, quas vetuit legislator. Exceptis namque his nullum illi erit emolumentum,“ s. Trigland pg. 162 der Diatribe de secta Karaeor. Ja dergleichen Verbote gewisser Gegenstände sind als Verknechtungen und Vernichtigungen der wahren evangelischen Freiheit schädlich. Von dieser Perspective aus wird der Eifer, mit welchem P. hier auftritt, begreiflich! — Zwar meint Bähr, daß der folgende V. seine Erklärung (die drei Verba des V. 21 „auf verbotene Speisen“ allein zu beziehen,) rechtfertige; aber es wird

σεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς κ. τ. λ. Möglicher Weise meinten Colossens Falschap. auch vom γάμος: „οὐκ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἔργον.“ So glaubten Spätere nach VI constitt. apostl. 8.

1) Ueber noch Anderes s. III Mos. 15, 5.

ander gepaaret, besagen: mandata et doctrinae. Ἄνθρωποι ist das jesajahn. אֲנָשִׁים! Die (V. 21 angedeuteten) Gegenstände, bemerken die Col., sind nach den, von den (bekannten) Menschen vorgetragenen, Geboten und Lehren durch den Gebrauch [1]) zum Unheile (gereichend). Somit bildeten die ἄνθρωποι, d. h. die bloß menschlichen Falschap., die Auctorität der Col. auf religiös-asketischem Gebiete! Die Nennung der ἄνθρωποι ist ein Document, daß der Ap. in diesem Passus keineswegs bloß das levitische Gesetz vor Augen gehabt hat, welches nach der alttest. Darstellung vielmehr von Gott gegeben ist; sondern ganz besonders solche judaisirende und ethnisirende Vorschriften und Lehren, welche von Seiten der ἄνθρωποι dem in V. 16 berührten νόμος beigefügt waren [2]).

Obgleich die bisher entwickelte Deutung des V. 22 einfach, dem Nexus conform ist: so hat sie doch bei Vielen so wenigen Applaus gefunden, daß diese andere zu Tage gefördert haben, die dem größten Theile nach darin zusammentreffen, daß sie das ἅ ἐστι πάντα κ. τ. λ. als eine vom Ap. selbst ausgehende Refutation derjenigen Riten (oder δόγματα darüber), die von den Falschap. als zum Heile nothwendige empfohlen waren, fassen. So begreift Balduin ἅ von cibis, und exegesirt: „intereunt cibi, dum iis utimur, tanquam res corporales: ergo nihil conducunt ad spiritualia, justitiam nimirum et vitam aeternam; non habent Deum, sed homines autores.“ Hierauf äußert Balduin von den praescriptis et traditionibus hominum: „his vero frustra Deum coli etiam Christus docuit Matth. 15, 9.“ Das Essentielle dieser Auslegung, welcher zufolge φθορὰ von der physischen Hinfälligkeit und Corruption gefaßt ist [3]), findet sich auch bei Calv. (der jedoch ἅ noch vom po-

1) Bretschneid. im lex. s. v. ἀπόχρησ. gibt τῇ ἀποχρήσ. mit „si iis utimur;“ aber das paßt nicht zu V. 21, wo die zweite Person des Singular bei den dortigen Verbis gewählt ist.

2) Gamaliel stellt das ἔργον ἐξ ἀνθρώπων dem ἔργον ἐκ Θεοῦ gegenüber (V Ap. Gesch. 38, 39), Jesus das βάπτισμα ἐξ ἀνθρώπων dem βάπτισμα ἐξ οὐρανοῦ (XXI Matth. 25).

3) Dahin zielt die Exposition Theodorets, der den P. sagen läßt: „νομίζετε, τινὰ μὲν τῶν ἐδεσμάτων ἔννομα, τινὰ δὲ παράνομα, κ. οὐ σκοπεῖτε, ὡς μόνιμον τούτων οὐδὲν, εἰς κόπρον γὰρ ἅπαντα μεταβάλλεται.“ Aehnlich Zeger: „ad corruptionem eunt, dum per secessum ege-

tus und vestitus nimmt), Zanchius, und, was die erste Hälfte des V. 22 anbelangt, vgl. Castalio („cibi — eo destinatizsunt, ut utendo pereant"), Clarius, Wolf, Gill, Whitby, Brucker (der auch des Kranks Erwähnung thut). Unbestimmter Heding.: „Sind Dinge, die in dieses vergängliche Leben, ins reich der Natur, gehören, und mit dem geistlichen keine verwandtschafft haben. Kurz! solche übungen machen keinen Christen." Allein es spricht gegen diese Exposition, daß sie das πάντα zu eng von Speisen und Getränken faßt, und daß nach ihr die Worte κατὰ π. τ. λ. dem Nächstvorhergehenden sich nicht natürlich anschließen können! Zudem hat es den Anschein, als enthalte erst V. 23 des Ap. polemisches Urtheil über die δόγματα der Falschap.[1])! — Junk. versteht ἃ π. τ. λ. mit Willkühr von „allen dergleichen Geboten und Verboten" (V. 16), nur daß diese Interpretation nicht originell ist, weil bereits Augustin., Calvt, alii (nach Estus Bemerkung,) ἃ von decretis, praeceptis begriffen haben. Ferner exponirt Junker zwar das φθορᾶ ganz richtig geistig; doch ἀποχρησ. falsch vom Mißbrauche, den man davon (von den Geboten und Verboten?) mache. Er erörtert diese Exegese vermittelst folgenden Additamentes: „Das ganze Satzungs- und Ceremonienwesen, das jene Judaizirende mit gefälliger Miene euch

---

traudar." Ja de Clere will statt ἀποχρήσει geschrieben wissen ἀποκρίσει, als sei die Rede von cibis, qui secretione egerantur." Diesen Sinn hat ἀπόκριμας im libr. I des Diogen. v. Laerte, 114. Auch ist ἀποχρίσει gerade nicht eine „des Apostels ganz unwürdige Diction," wie Junker meint; denn dem Reinen — und ein solcher war P., — ist Alles rein! Ingleichen nehmen wir im Munde Jesu einen ziemlich analogen Ausspruch (Mtth. XV, 17) wahr! Allein ἀποχρίσει ist darum reprobabel, weil die vorzüglichsten erit. Auctorit. gegen ἀποκρίσει, und für ἀποχρήσει streiten. Wenn le Clerc auf „veteres nonnulles" provocirt, welche ἀποκρίσει lesen, so dürften ihrer, falls es deren gibt, zu wenige sein, als daß sie viel revoliren können. Uebrigens braucht man bei der recepta ἀποχρήσει, selbst wenn man φθορᾶν vom physischen Verderben nimmt, nicht an den ἀφεδρῶνα (XV Mtth. 17) zu denken; denn Speisen und Getränke verderben auch auf andere Weisen.

1) Zwar behauptet Böhr, daß sich die Worte ἃ ἐστι πάντα εἰς φθορᾶν und die des V. 23 ἅτινά ἐστι πρὸς πλησμονὴν einander gegenüberstehn und correspondiren: „So gewiß diese letzteren ein Urtheil des Ap. enthielten, so gewiß auch die ersteren." Allein dieses Correspondenz-Verhältniß ist nicht erwiesen! zumal da vor φθορᾶν ein εἰς, vor πλησμονὴν dagegen πρὸς steht. Die sonstigen Aehnlichkeiten der Worte können unbeabsichtigte sein!

aufdringen wollten, ist schädlich und verderblich; denn nicht genug, daß dasselbe zur geistigen Vollkommenheit nichts nützt, man bringt euch mit demselben zugleich die falsche Meinung bei, falls sich dieselbe nicht in euch selbst schon erzeugt hat, mit jenem äußeren observanzmäßigen Dienste sei es in der Religion schon gethan." (Hierinn soll wohl jener Mißbrauch bestehen!). Das κατὰ τὰ ἐντάλμ. κ. τ. λ. verknüpft und erklärt Junker so: „ihr stürzt euch in geistiges Verderben, wenn ihr den Vorschriften jener Menschen Genüge leistet." Diese ganze Exegese ist verfehlt, weil kein δόγματα voraufgeht, auf welches das ἅ, um „Ge- und Verbote" bezeichnen zu können, sich beziehen müßte. Δογματίζεσθε in V. 20 ist ja nicht = δόγματα. Man müßte denn annehmen, daß δόγματα aus δογματίζεσθε zu entnehmen und vor ἅ zu suppliren sei; aber das hieße Zwang sich zu Schulden kommen lassen [1]).

V. 23.

Das Ansehn des Grot. auf dem Felde der Schriftauslegung ist so eminent, daß wir seine originelle Fassung des 23. V. anführen müssen. Ihr zufolge haben alle (V. 21 und 22 erwähnten Abstinenzen) der Falschap. (die „ἀποχαὶ Pythagoreae") einen weisen Grund („rationem non stultam"), wenn gewisse Cautelen damit verbunden sind, näml. ἐν ἐθελοθρησκείᾳ „si sponte — suscipiantur, nec abominando ea, quae Deus creavit, καὶ ταπεινοφροσύνῃ et cum ea modestia animi, quae alios aliter viventes non damnat." Aus den restirenden Worten eruirt Grot. die Idee, daß diese Abstinenzen gut sind, „si hoc sibi propositum habeant, dure tractare corpus, neque carni obsequi ad satietatem." Diese Deutung macht auf jeden das Einfache liebenden und unbefangenen Interpreten den Eindruck der Künstelei und Gewaltsamkeit. Insbesondere bedarf es des moniti, daß P., falls er das grotia-

1) Dem altenb. Bibelcomm. scheint P. h. l. das zu berichtigen, was er V. 21 von den verschiedenen jüdischen Vorschriften, nach welchen man dieses und jenes nicht anrühren, nicht trinken, nicht essen solle, referirt hat; „Durch Mißbrauch — soll P. sagen, — könne uns dies nur schädlich werden. So viel wollten nur jene menschlichen Vorschriften sagen." Das Gewagte und Mißliche dieser Interpret. ist zu eclatant, als daß sie beifallswerth erscheinen könnte.

nische si (also die condicio,) hätte ausdrücken gewollt, statt ἐν eher ἐπὶ gewählt haben würde, vgl. I Cor. 9, 10; VIII Röm. 21; IX Hbr. 17, oder die gewöhnlichen Conditionspartikeln. Dazu kommt, daß, weil ταπεινοφροσύνη II Col. 18 sensu malo gebraucht ist, man natürlich die Erwartung hegt: es werde auch V. 23 sensum malum (nicht, wie bei Grot. offenbar, bonum) haben. Deshalb abstrahiren wir mit Recht von dieser Exegese, und gestalten das äußere und innere Verhältniß des V. 23 vielmehr auf folgende ungezwungene Weise: Die Gebote und Lehren der Falschap. über die Abstinenz von gewissen materiellen Objecten mochten von ihnen Urhebern (τοῖς ἀνθρώποις V. 22) für hohe Weisheit ausgegeben werden. Hingegen stellt P. in V. 23 die Erklärung aus, daß dieses ein bloßer Prätext sei, daß dergleichen Gebote ꝛc. keinen Werth hätten, und nur der fleischlichen Denkart der Falschap. Nahrungsstoff darböten.

Bähr. „ἅτινα quaecunque kann auf das in δογματίζεσθε liegende δόγματα oder auf die nächstvorhergehenden Substantive bezogen werden.“ Es darf indeß einzig lich die letztere Relation gewählt werden, weil τὰ ἐνταλμ. κ. διδασκ. die nächstvorhergehenden Termini substantiver Art sind. Ἅτινα ist, wie I Röm. 32; V Gl. 19, qualia, cujusmodi (sc. praecepta ac doctrinae), sonach nicht bloße Wiederholung des ἃ aus V. 22, wie Beng. meint; denn ἃ bedeutet quae. Ἅτινα ist Eigensprache des Ap., ἃ gehört dagegen den Col. (und Falschap.) an. — ἐστὶ läßt sich construiren: 1) mit πρός. So Beng., Pearce, Bähr. Beng. exponirt: „sunt ad expletionem;“ in diesem Falle müßte man ἔχοντα resolviren durch: „cum habeant (ut ait incisum“), wie Beng. meint. „Hält man diese Construction fest (fügt Bähr hinzu), so lösen sich alle die Schwierigkeiten, die bei jeder andern Verbindung nicht wohl zu lösen sind, leicht.“ Indessen wird unsere nachherige Entwickelung zeigen, daß die obwaltenden Schwierigkeiten auch bei einer noch etwas andern, von uns gebilligten, Verbindung unschwer weichen. 2) kann ἐστὶ mit οὐκ ἐν τιμῇ τινι verknüpft werden, dergestalt, daß ein Comma hinter ἐστὶ, und wiederum eins hinter σώματος gesetzt wird. Demzufolge wäre der Sinn: welche, obwohl sie freilich den Vorwand der Weisheit in einem selbstgewählten Culte ꝛc. haben, nicht eben in einer gewissen Würde

sind, gerade keine Bedeutung haben. 3) läßt sich, wie Flatt vorgeschlagen hat, ἐστὶ mit ἐν ἐθελοθρησκείᾳ vereinigen, und Commata lassen sich sowohl hinter ἐστὶ, als auch hinter σοφίας setzen: „diese Lehren schreiben vor, empfehlen (haben zum Gegenstande,) eine willkührliche Gottesverehrung und eine Härte gegen den Körper, bei welcher ihm selbst die zur Sättigung nöthige Pflege versagt wird." Allen diesen Verbindungsmethoden ist der Vorwurf zu machen, daß sie ἐστὶ von dem nächstfolgenden λόγον μὲν ἔχοντα unnatürlich trennen, wiewohl selbiges von P. (gewiß nicht ohne triftigen Grund!) mit diesen Worten zusammengereihet ist. Deswegen möchten wir ἐστὶ dem ἔχοντα anschließen, ohne darum ἐστι ἔχοντα dem ἔχουσι gleichzustellen (wie Junker gethan); denn während das ἐν ἐθελοθρησκ. κ. ταπεινοφρ. κ. ἀφειδίᾳ σώματ. im Abhängigkeitsverhältnisse zum ἔχοντα steht und diesem sich anschließt, will das οὐκ ἐν τιμῇ τινι und das πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς dem ἐστὶ angeschlossen werden, so, daß der ersten und zweiten Construction allerdings ein wahres, aber einseitig gefaßtes Moment inhärirt. Was für ein Gedanke aus dieser vierten (allseitigen) Verbindungsweise sich entwickle, werden wir nach Interpretation der Einzelheiten wahrnehmen. — λόγον erörtern Melanth., Calv., Vatabl., Zeger, Clarius, Balduin, Davenant., Vorst., Elsner, Wolf, Heum., Zachariä, Storr, Heinr., das exeg. Handb., der altenb. Bibelcomm., Schleusn., Flatt, Winer, Junk. mit specie, (dessen Begriff nach Calv. ist: „apparentia, ut vulgo loquuntur, quae similitudine decipit"). Daß λόγος bei Profanscrib. diese Bedeutung bisweilen hat, ist nicht in Abrede zu stellen; denn es steht z. B. bei Demosthen.: „ἔστι — τοῦτο, οὕτως μὲν ἀκοῦσαι, λόγον τινὰ ἔχον. εἰ δέ τις αὐτὸ ἀκριβῶς ἐξετάσειε, ψεῦδος ἂν ὂν φανείη" (s. contr. Leptinem). Inzwischen dürfte besser sein, eine Deutung zu wählen, welche der dem λόγ. ursprünglich eigenthümlichen näher liegt, als die bisher besprochene. Λόγος ist bekanntlich das Wort, und zwar als Antithesis gegen die Wahrheit und Realität, das unwahre, der bloße Vorwand, πρόφασις. Freilich ist ein Vorwand etwas Scheinbares: „Aliud ostenditur, aliud agitur," bemerkt ein Reformator ad h. l.; allein nicht jeder Schein ist ein, auch mündlich sich kundgebender, Vorwand. Diese Interpretation des

λόγ. kann mit Folgendem belegt werden. Bei Plut. heißt es vom Datis: „ὑπὸ Δαρείου πεμφθείς, λόγῳ μὲν ἐπιδεῖναι δίκην (poenam) Ἀθηναίοις, ἔργῳ δὲ καταστρέψασθαι τοὺς Ἕλληνας“ (ſ. im Aristides pg. 321); Chryſoſt.: „λόγον φησὶν (sc. Παῦλ.), — οὐκ ἀλήθειαν.“ Decum.: „λόγον ἔχει σοφίας, οὐ πράγματα, μᾶλλον δὲ πιθανολογίας λόγον ψιλὸν,“ wie überhaupt unſere Exegeſe dadurch erhärtet wird, daß P. II Col. 4 gräußert: „μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ.“ Daß dieſer Sinn des λόγ. ſeine Analogie im Lat. hat, erhellt aus Nepos: „Causam apud Philippum regem verbo, re ipsa quidem apud Polyperchontem jussus (sc. Phocion) est dicere (ſ. cp. 3 der vita Phocion). Der Vorwand für irgend eine Sache iſt oft weiter nichts als ein nomen, ein Titel, den man der Sache ertheilt. Hier wurde von der σοφία (ſ. das folgende,) der Prätert für die Sache (d. i. für die ἐντάλμ. u. διδασκ. V. 22 der Falſchlehrer) gebildet. — μὲν σοφίας. Hieronym.: „hoc loco „„quidem““ conjunctio superflua est, quod in plerisque locis propter imperitiam artis grammaticae (?) apostolum feciſse videmus.“ Der K. V. ſetzt zum Beweiſe (nicht der letzteren, ſondern) der erſteren Behauptung hinzu: „Neque enim sequitur „„sed““ vel alia conjunctio, quae solet ei propositioni, ubi „„quidem““ positum fuerat, respondere“ (ſ. die Stelle ad Algasiam quaest. 10). Dieſes Argument iſt ungenügend, weil der Ap. das dem μὲν correſpondirende δὲ (aus Liebe zur conciſen Schreibart) in Gedanken behalten hat, mithin μὲν kein superfluum iſt, ſei es, daß er den zu dem δὲ gehörigen Gegenſatz gegen ἅτινά ἐστι λόγον ἔχοντα σοφίας gleichfalls verſchwiegen, ſei es, daß er ihn noch ausgeſprochen hat. Dafür, daß P. den Gegenſatz verſchwiegen hat, erklären ſich Viele, und ſupplíren den Gegenſatz mannigfach. So Junker: „Jenes (die ἐντάλμ. τῶν ἀνθρώπ.) hat nur den Anſchein von Weisheit; aber die wahre Weisheit ſelbſt, die nur in Chriſto befindlich iſt, V. 2; I, 9, iſt nicht darin enthalten),“ ein Supplement, welches dem des Roſenm.: „sed non inest iis vera sapientia,“ [1]) faſt identiſch

1) Bähr lobt den Grot., der daſſelbe ergänzt, noch mehr den Heinr., welcher ſagt: „haec speciem quidem sapientiae prae se ferunt, sed nul-

iſt. Heum. hingegen drückt den Gegenſatz poſitiv aus: (es iſt) „die größte Thorheit.“ Wir müſſen das Subintelligiren ſo viel für Worte für kühn [1]), und für deſto unnöthiger halten, als die Partikel οὐκ ἐν τιμῇ τινι ein offenbar antithetiſches Gepräge gegen ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας κ. τ. λ. an ſich trägt, welches Gepräge durch das δὲ, das wir aus dem Geiſte des Ap. gleichſam deriviren und der Partikel οὐκ ἐν τιμῇ τινι inſeriren, anſchaulicher wird. Dergleichen Mandate und Lehren ſind zwar ſolche, die den Prädicat der Weisheit an ſich haben, — ſind aber doch nicht von eigentlichem Werthe. — Was für eine Weisheit iſt zu verſtehen? „Eadem est (äußert Roſenm.,) quae v. 8 philosophia, aut I. Tim. VI, 20 ψευδώνυμος γνῶσις vocatur, intelligentia, quae nomen mentitur suum.“ Die Beziehung auf „dieſe Religionserkenntniß,“ die auch im altemb. Bibelcomm. wahrgenommen wird, könnte dadurch geſtützt werden, daß II Col. 18. der Falſchlehrer als ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων dargeſtellt wird. Inzwiſchen, weil σοφία in I Col. 9; II, 3; IV, 6 in practiſchem Sinne vorkommt, ſo iſt ſelbiger h. l. conſequent feſtzuhalten. Wie die Sünde von dem, der ihr fröhnt, manchmal als etwas Unſchuldiges geſchildert wird, ſo erhielten die Menſchengebote und Lehren der Falſchap. von dieſen einen Anſtrich ächter, für das Leben und ſeine Verhältniſſe erſprießlicher Weisheit, damit ſie für Unerfahrne plauſibler würden. Indem aber jene Gebote und Lehren lediglich den Titel der Sophia führten, ſo ſind ſie natürlich keine ächte Weisheit geweſen. P. nennt gewiſſe, in der corinthiſchen Chriſtengeſellſchaft aufgetretene Irrlehrer ἐργάτας δολίους, μετασχηματιζομένους εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ (II Cor. 11, 13), dieſe Prädicate mögen auch auf Coloſſens Irrgeiſter paſſen. In welchen Stücken aber die

lius alius, quam ejus, quae cernitur in ἐθελοθρ.“ Allein wo iſt die Berechtigung zu dem Supplemente: „nullius alius, quam ejus, quae cernitur?“

1) Will man ſagen, daß der ſtagliche Gegenſatz aus den Worten ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας zu entnehmen ſei, worin er gewiſſermaſſen ſchon mit eingeſchloſſen liege, ſ. Winer S. 171 des 2. Bdchs. der Grammt., ſo mag dieſes Verfahren an anderen Stellen, wo die das δὲ mit enthalten ſollende Antitheſe von P. omittirt iſt, paſſend ſein, vgl. II Cor. 12, 12; I Cor. 11, 18; III Röm. 3; I, 8 (in welchen beiden Stellen μὲν bei πρῶτον ſteht). Hier aber iſt es wegen des οὐκ ἐν τιμῇ τινι unſtatthaft.

ἐντάλμ. κ. διδασκαλ. derſelben den Prätext der Lebensweisheit gehabt haben, wird aus dem Folgenden erſichtlich. — Des ἐν Urbedeutung iſt ſo angemeſſen, daß ſelbes nicht mit „propter“ (was Jac. Cappell. und Storr gethan), wiedergegeben zu werden braucht. Auch bedarf es der Ausführlichkeit des Michael. nicht: „da ſie allerhand ſelbſterwählte Gottesdienſte vorſchreiben.“ — Ἐθελοθρησκείᾳ. Θρησκείᾳ, Lesart von F, G, iſt aus der Reminiſcenz entſprungen, daß P. II Col. 18 das Simplex geſetzet hat; allein das Compoſitum iſt hier weit ſignificanter. Thomas Aquin. deutet es von der superstitio (welches von der Vulgt. und Hieronym. h. l. als Verſion geliefert wird). Freilich iſt dieſe Faſſung philologiſch falſch; denn der Aberglaube heißt δεισιδαιμονία. Doch iſt das wahre Element in dieſer ſonſt zu allgemeinen Exegeſe enthalten, daß z. B. der Engelcult der Falſchay. ein Zuviel in der Religion, eine περισσοθρησκεία war, wie auch Thom. die superstitio treffend mit „religio supra modum et extra tempus observata“ erläutert. Schleusn. im lex. s. v. ἐθελοθρησκεία begreift es vom „affectatum religionis studium,“ ebenſo Bähr, nachdem dieſer geſagt: „cultus, quo quis sibi placet.“ Allerdings kann Schleusn., nach ihm Bähr, auf Theophyl. provociren, welcher hier die „ὑποκρινομένη εὐλάβεια ἐν τῇ θρησκείᾳ“ vor Augen hat. Auch würde eine Erwähnung des den Irrlehrern eigenen Pietiſmus h. l. ſchicklich ſein, ſofern dieſer äußere Maſke iſt für eine Frömmigkeit, die nicht im innern Menſchen iſt. Inzwiſchen iſt die von Schleusn. und Bähr gewählte Bedeutung des ἐθελοθρ. nur derivirt; denn ἐθέλειν oder θέλειν, das den erſten Beſtandtheil des fraglichen Subſtantives bildet, iſt zuerſt velle, sponte velle, dann unter gewiſſen Bedingungen affectare. Halten wir den Originalſinn, zumal da er dem Zuſammenhange conform iſt, feſt!: „Eine religiöſe Verehrung, welche von den ἀνθρώποις ſelbſt gewollt,“ ein Erzeugniß ihrer Subjectivität iſt. Zum Belege diene, daß Suidas ἐθελοθρησκεῖ durch „ἰδίῳ θελήματι σέβει τὸ δοκοῦν,“ erörtert. Außerdem wird dieſe Deutung durch analoge Compoſita empfohlen: z. B. das ἐθελόδουλος des Pollux, welches von Schleusn. ſelbſt loco cit. übertragen wird mit: „qui se sponte in servitutem dedit,“ das ἐθέλεχθρος, was von ihm mit „qui non lacessitus alteri inimicus est“ unbefangen er-

läutert wird. Aelian ſtellt einmal ἐθελουργὸν und ἐθελόπονον zuſammen, wovon Bähr das letztere mit „willig zur Arbeit," das erſtere mit „gern thätig" richtig interpretirt. Den Ursinn des ἐθελοθρησκεία dürfen wir um ſo eher bewahren, als wir in V. 18 unentſchieden gelaſſen haben, ob das dortige θέλων durch sponte oder durch delectatus wiederzugeben ſei. Das Antitheton ſolcher ſelbſtgewählten religiöſen Verehrung iſt die von Gott zur Vorſchrift gemachte! Jene iſt verwerflich, dieſe allen Beifalles werth, dennoch ſind (laut dem Zeugniſſe der Erfahrung) viele Individuen der ἐθελοθρησκεία oft befliſſener, als des von Gott angeordneten Cultus. Dieſes Phänomen erklärt ſich aus der Selbſtgefälligkeit und Selbſtſucht des Inneren, die zugleich Abkehr des Herzens von Gott iſt. Aber worauf bezog ſich die ἐθελοθρησκ. der Falſchap.? Nach Melanth. auf „ritus-ses exercitia vel corporis vexationes-, ut aliqui inediam tridui aut plurium dierum sibi indixerunt. Eremitae abdiderunt se in solitudinem, etiam familiis relictis. Monachi instituerunt coelibatum" cael. Nach Calov. auf das „primum genus corruptelarum falsor. apostolor., qui libere et pro arbitrio eligebant, quas e Leviticis constitutionibus cum christianis decretis observabant." Indeſſen da P. II Col. 18 τῶν ἀγγέλων dem Simplex θρησκείᾳ, welches in unſerm Compoſito ein wichtiges Moment bildet, adjungirt hat: ſo vermögen wir nicht, den Behauptungen der Wittenberger beizupflichten, müſſen ἐθελοθρησκεία vielmehr von dem eigenwilligen Culte der himmliſchen Geiſter faſſen. In dieſer ἐθελοθρησκ. hatten die Gebote und Doctrinen inſofern einen Vorwand practiſcher Weisheit, als der Engelcult von den Irrlehrern für ein Mittel ausgegeben wurde, den höchſten Zweck des Menſchen, die lebendige Gemeinſchaft mit dem höchſten Weſen, zu erreichen. — und „kann-man," nach Flatt, „überſetzen: nempe," Storr hat es gethan! Ohne Nothwendigkeit, weil die Urbedeutung es angemeſſen iſt; ſelbe vermittelt eine Verbindung zwiſchen der ἐθελοθρησκ. und ταπεινοφροσύνη, in welchen beiden colores sapientiae befindlich ſind. Roſenm.: „ταπεινοφροσύνην esse tenuitatem in victu aut severitatem in ciborum delectu, supra ad v. 18 monuimus." Auch Bolten denkt V. 23 und V. 18 an „castigatio corporis" bei der ταπεινοφρ. Nun würde,

weil ἀφειδία σώματος h. l. dieſe castigatio eigentlich ausdrückt, ταπεινοφροσύν. Pleonaſmus ſein. Dieſem entgehen wir glücklich dadurch, daß wir die von uns ad v. 18 entwickelte Bedeutung der ταπεινοφροσ. h. l. conſerviren. In der ſcheinbar demüthigen Denkungsart [1]), daß man ſich dem Allerhöchſten durch himmliſche Geiſter zu nahen habe, lag ein Weisheitsanſtrich, weil vorgegeben wurde, daß dieſe unter Creaturen abgöttiſch ſich beugende Denkungsart des Chriſten demſelben das Wohlgefallen des Allerhöchſten und eine Fülle göttlicher Segnungen verſchaffe. Solche Demuth iſt ein freiwilliges Sichwegwerfen unter die (wenn gleich höheren) Geſchöpfe des Himmels (gleichſam eine ἐθελοταπεινοφροσύνη), während das Sichanſchließen an den Sohn Gottes, an den Mittler zwiſchen der Gottheit und der Menſchheit, darum ächte Demuth iſt, weil der Sohn eine göttliche Natur hat, und des Sohnes Mittlergeſchäfft ein göttliches Inſtitut iſt. Lange behauptet, es verſtehe P. unter ταπεινοφροσ. eine „ſolche falſche Geſtalt des Chriſtenthums, welche aus dem Stolze des Sinnes, in ſolchen Worten, Geberden und Werken geſetzt werde, welche einen großen Schein der Erniedrigung haben.“ Genau genommen iſt dieſe Interpretation der ταπεινοφροσ. verfehlt; indeſſen läßt ſich denken, daß der Falſchap. falſche Demuth in dergleichen leeren Aeußerlichkeiten ſich manifeſtirt hat. Der Allheilige aber muß eine dergleichen manierirte Demuth und Heuchelei perhorreſciren! — ν. ἀφειδία σώματος. Das erſtere Subſtantiv iſt (indem es das ἀ privativ. und φείδομαι (parco) zu Grundelementen hat,) ein ſolches Verhalten, bei welchem man gegen einen Gegenſtand (hier den phyſiſchen Organiſmus) keineswegs ſchonend verfährt (imparsimonia, wie Eraſm., imparcentia, wie Corn. a Lap., beide zwar unlateiniſch, doch wortgetreu, ſagen,), d. h. um poſitiv zu ſprechen, die ſtrenge Behandlung! Selbe ſieht Jac. Cappell. darin, daß die ἄνθρωποι (V. 22) auf der Erde gelegen (χαμευνίαις), Säcke getragen (σακκοφορίαις), ſich ſelbſt flagellirt haben (αὐτοπληξίαις).

---

1) F G fügen zur ταπεινοφροσ. ein τοῦ νοός. Sonach würde in dem Sinne ſelbſt das ſcheinbar Demüthige der Falſchap. liegen, oder es würde ſelbige von der Geſinnung erzeugt ſein. Dahin zielt auch das cordis, das animi, was einige crit. Auctorit. (ſ. Griesb. ad h. l.) liefern. Alte Gloſſeme!

Allein daß die Falschap. derlei Selbstpeinigungen, wie sie bei späteren Mönchen sich wahrnehmen lassen, wirklich exercirt haben, geht aus keiner Stelle des Colosserbr. hervor. Eher dürfen wir nach II Col. 21 die ἀφειδία darin suchen, daß die Irrgeister die eheliche Beiwohnung, den Genuß des Fleisches und Weines, den Gebrauch des Oeles u. s. w. dem Leibe gegen den Willen Gottes! entzogen, und ihn eo ipso schwächten. Die Gebote und Lehren der Falschap. hatten in dieser Nichtschonung des Körpers ein Colorit von Weisheit, wiefern diese Abstinenzen gepriesen werden mochten als Media, eine singuläre Heiligkeit vor der Welt, ein Freundschaftsverhältniß zur höheren Geisterwelt, wohl auch ein ausgezeichnetes Verdienst in Gottes Augen zu erhalten. Von dem sich selbst Maceriren durch jejunia ist beim Marlorat richtig angemerkt: „Id vero plurimum momenti habet apud stultam plebeculam, quae externa modo specie ducitur, veritatem ipsam non magni facit.“ — Man könnte die Frage aufwerfen: Steht nicht P. mit sich in Widerspruch, wenn er an den Falschap. Austerität des Benehmens gegen den Körper [1]) rügt, dagegen in I Cor. 9, 27 von sich (lobend) äußert: ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ? Der Unpartheiische muß diese Frage verneinen; denn der Ap. züchtigte seinen Leib und machte ihn dem sittlichen Principe dienstbar, weil der Leib ihn zum Bösen reizte, und ihn durch das Realisiren des Bösen des ewigen Heiles verlustig zu machen drohte, P. hielt seinen Leib aus wahrhaft edlem Grunde hart, damit er (P.) nicht nach Gottes Urtheil verwerflich würde, d. h. wegen Befriedigung sinnlicher Begierden der ewigen Seligkeit verlustig ginge (P. setzt loco cit. μήπως — αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι ausdrücklich bei). Dagegen beruhte die somatische ἀφειδία der Falschap. auf einem unedlen und unsittlichen Grunde, sie redundirte aus dem Streben nach scheinbarer Heiligkeit und Selbstgerechtigkeit. Die ächtapost. ἀφειδία ist empfehlungswerth [2]), die falschapost. reprobabel.

---

1) Φείδεσθαι wird auch in Beziehung auf das den Körper belebende Princip gesagt; denn beim Lycurg steht: „δνήσιμον ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι,“ s. Wetst. ad II Col. 23. Diese Beziehung ist h. l. wegen σώματος unpassend.

2) Daher Athanas.: „καλὸν ἡ ἄσκησις μετὰ ἀληθοῦς γνώσεως (h.

οὐκ ἐν τιμῇ τινι. Οὐκ ἐν erinnert an בְּלֹא Jerem. XV, 13, und bezeichnet h. l. die ἀφαίρεσις von τιμή τις. Τιμὴ gebraucht Lucas von demjenigen, was für ein anderes Object, z. B. ein χώριον, entrichtet wird, s. V Ap. Gsch. 3, vgl. noch V. 2; obschon dieser Sinn nicht bloß neutestamentisch ist; denn Demosth. hat „τιμὴν τῶν πωλουμένων ξύλων λαμβάνειν.“[1]). An die materielle Bedeutung „Kaufpreis“ knüpft sich die spirituale: Preis, Ehre, die man Jemandem, etwa für Verdienste, welche er sich erworben hat, darbringt, so II Hbr. 7 (wo τιμῇ zusammengestellt ist mit δόξῃ), s. auch XIII Röm. 7; I Timth. 6, 1. Daß τιμὴ bei P. auch eine ehrende Berücksichtigung ausdrückt, die man physischen, nicht intelligenten Gegenständen erweiset, bezeugt I Cor. 12, 24.[2]) Was heißt es nun, wenn P. sagt: Die Gebote und Lehren der Falschap. sind, obzwar sie so schöne Vorwände und Anstriche haben, „nicht in irgend einem Kaufpreise?“ Wohl so viel: sie sind nicht von solcher innerlichen Vortrefflichkeit und Bedeutung, daß man Ursache hätte, sie auf ehrende Weise zu berücksichtigen, sie zur Richtschnur seines Verhaltens zu erheben. Und wie konnte es anders sein, da sie τοῖς ἀνθρώποις (in der Abstraction derselben von Gott,) ihren Ursprung verdankten? Ein neuer Grund ihres οὐκ ἐν τιμῇ τινι εἶναι ist, daß sie gerichten πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. Heinr.: „Pro πρὸς expeditius retinuisset apostolus ἐν.“ Wir sehen das nicht ein, weil ἐν gar nicht so (deutlich), wie πρὸς, das schlechte Ziel der ἐντάλμ. κ. διδασκαλ. ausgedrückt geben würde[3]). Das πρὸς gebraucht P. auch VI Ephs. 11 von der Tendenz, die Jemand hat, vgl. außerdem II Thss. 3, 8; I Thss. 2, 9. Was πλησμονὴν betrifft, so ist die unmittel-

---

h. verbunden mit der Erkenntniß, daß die Askese kein eigentliches meritum vor Gott zu Wege bringt) „κ. συμμετρίας“ (mit dem gehörigen Maaße). Nicht übel bemerkt Melanth. in Ansehung des συμμετρίας: „Ubi haec exercitia mediocria sunt, ibi bona res est haec constantia se frenandi; quia tunc consuetudo nihil aliud est, quam concinno ordine vivere; amat autem natura ordinem.“

1) Vgl. die reiskesche Ausgb. pg. 1194.

2) Siehe τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ κ. τιμῇ I Thss. 4, 4.

3) Des bei Piscator vorkommenden τείνοντα, als Supplementes bei πρὸς πλησμ. τῆς σαρκ. können wir füglich entbehren, weil der Begriff des Supplementes bereits im πρὸς liegt.

bare Herleitung desselben von πληροῦν, welche bei Junker wahrgenommen wird, falsch; denn es stammt unmittelbar von πλήσμα, was mit πλήθω zusammenhängt, ab. Wenn Junker πλησμονὴ übertrügt mit „Sättigung:" so ist zu bedenken, daß die Partikel τῆς σαρκὸς, welche wir in II Col. 18 von der fleischlichen d. h. verderbten Natur des Menschen gefaßt haben, und die wir der Consequenz halber auch h. l. in solcher spirituellen Beziehung nehmen müssen, uns zwingt, πλησμονὴ von einer psychischen Sättigung (oder, falls man das Etymon des Substantivs näher bezeichnen will: Füllung, impletio, s. die alex. Vers. in LXV Jes. 15,) zu begreifen. Diese Deutung darf nicht befremden, da so viele, ursprünglich eine physische Bedeutung habende, Termini eine sublimere Relation vermittelst des Nexus, worin sie vorkommen, erhalten, s. ἐφιζωμένοι u. ἐνοικοδυόμενοι in II Col. 7. Die Gebote ꝛc. der Irrlehrer hatten wahrscheinlich insofern die Sättigung der fleischlichen Natur derselben zum Zwecke, als die Observanz dieser Gebote, d. h. die Enthaltung von der Ehe, von Fleischspeisen, gewissen Getränken u. s. w. bei den πολλοῖς ein, die verderbte Natur der Irrgeister schmeichelndes Staunen hervorrief, als sie den Irrlehrern in den Augen der Volksmasse einen Tugendglanz verschaffte, welcher ihrem hoffärtigen Sinne eine große Satisfaction war. Der Ambrosiast. gut: „Sagina carnalis sensus traditio humana est, quae hoc dicit, sanctiores, quod carnis tradidit providentia." Unserer Interpretation zufolge involviren die Worte οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμον. τ. σαρκ. das zwar kurze, aber desto gehaltvollere Urtheil des P. über die ἐντάλμ. καὶ διδασκαλ. τῶν ἀνθρώπων, eine treffliche Antithese gegen den Prätext von Weisheit, welchen diese ἐντάλμ. u. τ. λ. durch die Künste ihrer Urheber bekommen hatten. Wir möchten daher nicht mit Calv. die Vermuthung hegen: „mirabitur quispiam, Paulum non magis laborare in detrahendis istis laudibus." [1]) Die Richtigkeit der von uns vorgetragenen Exegese wird daraus, daß sie sich gut in den Zusammenhang fügt, evidenter. — οὐκ ἐν τιμῇ τινι beziehen Melanth., Dalläus, Daveniant., Vatabl., Grot., Corn. a Lap.,

1) Sollte Jemand diese Verwunderung hegen: so findet er eine im Ganzen gute und gründliche responsio darauf bei Calv. ad h. l.

Erasm. Schm., Este, Starke u. a. dagegen auf des Menschen Körper, sei's, daß sie, wie Heum., nichts suppliren, meinend: der Ap. schreibe kurz und könne doch aus den vorangehenden und folgenden Worten (d. h. vermuthlich dem σάρκα und τ. σαρκός,) verstanden werden, sei's, daß sie etwas suppliren, wie Knatchbull ὄντος (das dem σώματος sich anschließen würde), Elsner und Bähr σώματος, le Clerc und Junker τῆς σαρκός. Diese Gelehrten denken an eine Ehre, die in der Fürsorge für den Körper besteht (Bähr: „necessaria cura corporis"). Eine lutherische Randglosse: „Gott will den Leib geehret haben, d. i. er soll sein Futter, Kleider ꝛc. zur nothdurft haben, und nicht mit unerträglichen fasten, arbeit, und unmöglicher keuschheit verderbet werden, wie menschen-lehre thut." Demnach würde der Ap. tadeln, daß die σοφία der Falschap. nicht besteht in — (so Rosenm.!) oder, daß die ἐντάλματα ꝛc. der Irrlehrer nicht gepaaret sind mit derjenigen Fürsorge des Körpers, welche sich auf die Sättigung des fleischlichen Körpers, auf die Nahrung desselben mit nothdürftiger Speise, bezieht[1]). Wohl kann die Rüge solcher Vernachlässigung des Leibes bestehen mit dem Verbote übermäßiger und wollüstiger Rücksichtsnahme auf denselben (so P. in XIII Röm. 14: τῆς σαρκ. πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίαν). Zweifelsohne mochte P. das zwischen beiden Extremen in der Mitte Liegende, d. i. die nöthige Ernährung, Erwärmung ꝛc. des Leibes zu seiner Maxime, s. V Ephs. 29, zumal da der Leib in einem gewissen Sinne ein Gottestempel sein, dem Geiste Dienste leisten, die Befehle des Geistes executiren soll. Für diese Exposition läßt sich anführen, daß τιμῆς in I Tmth. 5, 17 (dem in V. 18 ausgesprochenen Gleichnisse zufolge) auf eine Ehre der eben genannten Art sich mit bezieht, daß πλησμονή in der LXX von physischer Sättigung bisweilen gesagt wird z. B. XVI Exod. 3 und 8 in den Worten ἡσθίομεν ἄρτους εἰς πλησμονήν[2]),

---

1) Zwar theilt Bähr die eben berührte Auffassung des οὐκ ἐν τιμῇ τινι; aber nicht die daran hängende Deutung des πρὸς πλησμ. τῆς σαρκ. in Rücksicht auf diese Worte trifft er vielmehr mit uns zusammen, exegesirend: „welche Satzungen — doch nur zur Sättigung und Befriedigung des fleischlichen Sinnes, des Hochmuths dienen."

2) Vgl. die von Elsner und Wetst. ad h. l. cumulirten Stellen von Profanscrib.

daß σάρξ bei P. mehrmals (s. II Col. 1) den physischen Körper ausdrückt. Dessenungeachtet ist es übertrieben, wenn Schleusn. im lex. s. v. τιμή äußert: „τιμὴ σε. τοῦ σώματ. necessario est cura corporis!“ Wir müssen Bedenken tragen, zu der in Rede stehenden Deutung uns zu bekennen, weil der nach ihr aus οὐκ ἐν τιμῇ τινι deducirte Gedanke im Grunde bereits durch die Worte ἀφειδία σώματ. bezeichnet ist. Man wende nicht ein, daß in paulin. Stellen Synonyma häufig vorkommen; denn zur Annahme derselben sollte man nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn die Worte, welche man antrifft, durchaus keinen andern als gleichgültigen Sinn zulassen. Das aber ist (unserer Exposition nach) hier nicht der Fall. Hätte endlich P. bei der πλησμονὴ an physische Sättigung gedacht, so begreift man nicht gut, warum er, da er kurz zuvor σώματος gesetzt hat, urplötzlich ein τῆς σαρκὸς im Munde führt. Soll σαρκὸς, wie Brucker meint, hier den Leib bedeuten, warum blieb P. nicht, zur Vermeidung jeglichen Mißverständnisses, bei dem einmal gewählten σώματος? — Heinr. faßt τιμὴ „pro objecto τιμῆς, quod operae pretium aliquod habet,“ und zwar von der „emendatio morum, τοῖς ἄνω,“ er interpretirt: die σοφια der Falschlehrer bestehe (cernitur) nicht darin, sondern bloß in „rebus, in quibus de corpore satiando vel non satiando quaeritur.“ Welche Sprachlicenz athmet diese metonym. Exposition des τιμή? Wie unbefugt ist die Verwechselung des πρὸς mit ἐν! Die Künsteleien h. l. sind zum Theil daraus entstanden, daß man die Urbedeutung des τιμὴ, wiewohl selbe am nächsten liegt, nicht im Auge behalten hat. — Wenn Flatt in der Erklärung dieses Cap. die Irrlehrer „als essenisch-denkende“ voraussetzt: so provociren wir, um die Möglichkeit eines theosophischen, gleichwohl nicht bloß essenischen Characters der Falschap. darzuthun, auf dasjenige, was Flatt selbst pg. 288 seiner Vorles. üb. den Colosserbr. sagt: „Die Hauptprincipien, die bei der essen. Theorie und Praxis zu Grunde liegen, waren wohl nicht der essen. Partheyeigen. Es waren wohl Grundsätze einer weit verbreiteten orientalischen, oder griechisch-orientalischen (gemischten) Philosophie, die von verschiedenen Partheyen und Individuen auf verschiedene Art modificirt und angewandt wurde, die von den Griechen griechische Formen erhielt, wohl

dieſelbe, aus der bald der Gnoſticiſmus hervorging, und die zum Theil Quelle des Neoplatoniſmus war." Sehr wahr iſt dieſe Herleitung des Gnoſticiſm., nicht minder wahr, obſchon von Philologen weniger anerkannt, die Deduction der griechiſchen Philoſophie aus der oriental., wie ja das Morgenland in mehr als einer Hinſicht die Wiege der Menſchheit geweſen iſt. Man denke namentlich an Platons Philoſophie!

Drittes Capitel.

Eilfte Section. V. 1 — 4.

Ihr Inhalt wird bei der Betrachtung des Nexus deutlich: Flatt meint (nach Corn. a Lap.) „es gehe der Ap. mit den beiden erſten Verſen auf den moraliſchen, practiſchen Theil des Br. über, der bis 4, 7 gehe," und Heinr. erklärt ad III Col.: „sequitur egregia epistolae pars, praestantissimis morum praeceptis abundans, sensuque dignitatis et pretii hominis Christiani permovens animos vel maxime." Allerdings iſt ausgemacht, daß in III Col. 5 chriſtliche Einzelvorſchriften folgen. Inzwiſchen empfiehlt der Abſchnitt III, 1 — 4 den Col. ein ſo generales Streben nach dem Sublimen (d. i. dem Gottesreiche), und ein ſolches Denken auf das Sublime, welches in grellſtem Gegenſatze ſteht nicht bloß zu dem coloſſiſchen Sündendienſte, ſondern auch zu der Verehrung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου, an welche die Falſchap. die Col. zu binden ſich beſtrebten, und deren Hintenanſetzung von Seiten der Col. ſie mit Strenge rügten (II, 16 — 23). Durch dieſe apoſtol. Entgegenſtellung des Rechten [1]) in III, 1 — 4 wird ein antithetiſcher Nexus zwiſchen dieſer Section und Cap. II hervorgebracht. Außerdem läßt ſich gegen Flatt und Heinr. moniren, daß V. 1 und

1) Calvin ſagt richtig, daß dieſe pauliniſche Oppoſition „non parum ad causam valet;" denn: „dum perspicimus, fährt er vortrefflich fort, quid nos Deus velit agere, facile postea contemnimus hominum inventa. Dum autem apparet, longe esse sublimius et praestantius, quod nobis Deus commendat, quam quod homines incudunt, eremit animi alacritas ad Deum sequendum.

4 in Cap. III dogmatische Elemente mit enthalten, wie sich auch in Cap. II dogmat. Wahrheiten erblicken lassen. Wir haben sonach Motive genug, die 4 ersten V. des Cap. III dem Cap. II noch anzuknüpfen, und den Anfang des eigentlich moralischen Theiles des Colosserbr. in V. 5 zu setzen, mit welchem man das dritte Cap. billiger Weise erst hätte beginnen sollen. Doch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die Section III, 1—4 selbst hinsichtlich ihrer dogmat. Momente practisch, d. h. auf die Gestaltung des Verhaltens einwirkend, ist, wie auch die in Cap. I und II entwickelten dogmat. Puncte einen practischen Character an sich tragen.

V. 1.

Das mit *συνηγέρθητε* zusammenhängende *εἰ* kann unmöglich das *συνεγερθῆναι* der Col. als zweifelhaft darstellen; denn II Col. 12 hatte P. bemerkt: *ἐν ᾧ καὶ συνεγέρθητε κ. τ. λ.* Daher muß *εἰ*, wie oft das germanische „wenn," in dem Sinne von „quum" begriffen werden. Die von Junk. citirte Stelle IV Phlpp. 8 gehört (Behufs des Beweises dieser Fassung von *εἰ*) weniger hieher, als II Phlpp. 1. *Οὖν* beurkundet, es sei h. l. namentlich das *συνηγέρθητε* Reassumtion das *ἐν ᾧ κ. συνηγέρθητε* in II, 12 (vgl. *συνεζωοποίησεν σὺν αὐτῷ* II, 13); vielleicht stellt aber *οὖν* unser *συνεγέρθητε* auch dar als Conclusion aus dem *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμ.* des II, 20, welche Worte h. l. zu übersehn, um so bedenklicher sein würde, als sie unserer Stelle ziemlich nahe voraufgehn. Wie der Gekreuzigte physisch erweckt worden war (s. VI Röm. 4), oder in der innerlichen Verbindung mit Christo [1]), oder in beiden Beziehungen waren die Col. zu einem neuen, sittlich-geistigen, gottgeweihten Leben erweckt worden, und zwar aus einem Leben, das sowohl der Sünde, als auch den Rudimenten der Welt (den Exercitien von Ritualien, Abstinenzen ꝛc.,) gewidmet gewesen. Das *συνεγέρθηναι* hat damals Statt gefunden, als sie sich dem *βάπτισμα* unterzogen [2]). Wer aber mit Christo moralisch auferweckt ist, darf auch die höh-

1) Zanchius ächt christlich: „tanquam membra cum capite."

2) Theophyl. angemessen: „Baptismus — quemadmodum mergendo mortem demonstrat, sic emersio (sie hängt mit dem baptism. genau zusammen,) ipsam resurrectionem figurat."

liche und beseligende Hoffnung der ζωὴ αἰώνιος hegen. Ja συνεγερθῆναι ist condicio sine qua non des Mitgenusses derselben. Ein dem συνεγερθ. entsprechender Ausdruck ist

τὰ ἄνω ζητεῖτε. Rosenm., das ergeht. Handb., Heinr., Junk. ergänzen beim τὰ ἄνω ein ὄντα ἀγαθά, obschon der Begriff des τὰ ἄνω sich, abgesehn von diesem Supplemente, entdecken läßt. Vom ἄνω absehend Hesych.: „ἀπὸ τοῦ ἀνωτέρου τόπου καὶ χρόνου τάσσεται," nur daß die erstere Beziehung, wie das οὐ ὁ Χριστός ἐστιν zeigt, hieher gehört. In II Ap. Gsch. 19 werden ἐν τῷ οὐρανῷ und ἄνω zusammengestellt, und in III Col. 2 erscheinen τὰ ἄνω und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς als Antitheta, was beim Joh. VIII, 23 von den Phrasen τὰ ἄνω und ὁ κόσμος gilt. Folglich sind τὰ ἄνω (die oben seienden Dinge,) diejenigen Objecte, die im Himmel befindlich sind, die an und für sich nicht der Erde, nicht der verderbten Welt angehören [1]). Wer sind diese? Aller Wahrscheinlichkeit nach solche, die eine Antithesis bilden gegen die an mehreren Stellen des Cap. II (V. 8, 16, 18, 19, 22, 23) gerügten theoretischen und practischen Perversitäten der Falschap. Also: die ächte γνῶσις und σοφία [2]) (entgegengesetzt der mannigfachen Scheinweisheit der Irrgeister, den ἐνταλμασι κ. διδασκαλ. derselben), die wahre Demuth, Herzensreinheit, Heiligkeit κατ' ἐξοχήν, (entgegengesetzt der affectirten Demuth, Unlauterkeit, Hoffarth der fleischlich gesinnten Pseudap.), auch die himmlische Seligkeit (entgegengesetzt dem innern Elende der Irrlehrer, welches ein natürliches Resultat ihrer Verkehrtheiten auf Erden war,) mit einem Worte: die βασιλεία τοῦ Θεοῦ, von P. IV Glt. 26 ἡ ἄνω Ἰερουσαλὴμ genannt, an welcher Antheil zu haben die Gläubigen vocirt sind (diese erhalten in III Hbr. 1 das Prädicat: κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι). Das ζητεῖτε paraphrasirt Hedinger: „Bestrebet euch, ringet, kämpfet, laufet, wünschet, sehnet und denket darnach, nach

1) Augustin. übersetzt τὰ ἄνω mit spiritualia, Ambrosiast. mit supercoelestia, P. gebraucht II Ephs. 6 dafür τὰ ἐπουράνια. Von dem Standpuncte des paulin. Ausdruckes aus ist das Urtheil über die Deutungen des Augustin. und Ambrsst. leicht.

2) Eine Art von Parallele ist beim Seneca: „cursum vocant illum (es ist vom animus die Rede,) initia sua; erit autem illic, antequam hac custodia emittatur, cum vitia dimiserit, purusque ac levis in cogitationes divinas emicuerit," s. die 79. epistl.

geistlichen und ewigen Dingen." Bestimmter nimmt Este ζητεῖτε (eigentlich = quaerite): „studia vestra conferte ad res supernas, coelestes ac divinas." Das συνεγερθῆναι τῷ Χριστῷ ist mehr etwas Momentanes, das ἄνω ζητεῖν dauert das Leben hindurch. Jenes bildet den Anfang des christlichen Wandels, dieses den Fortgang. Jenes ist nur in dem Maaße wahr und wirklich, als es das τὰ ἄνω ζητεῖν nach sich zieht.

οὗ, als Genitiv des Relativs genommen, suppeditirt in seiner Verbindung mit dem Vorigen und Folgenden keinen haltbaft rationalen Gedanken. Mithin muß οὗ wie I Ap. Gsch. 13, III Hbr. 9 (hier haben D a pr. m., E ein ὅπου als schätzbares Glossem,) adverbialisch gefaßt werden, d. i. identisch mit ἐφ' οὗ τόπου [1]), das = ὅπου ubi ist, und in unserm Contexte passend. Indem οὗ auf τὰ ἄνω sich bezieht: so bezeichnet das „Wo" die höheren Regionen des Daseins (der apost. Autor der Hebräerbr. sagt I, 3 ἐν ὑψηλοῖς), den Himmel. Daß Pl. sich daran nicht genügen läßt, zu lehren: „Wo der Messias ist," documentirt die Partikel ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος. Statt ἐν δεξιᾷ [2]) findet sich nicht selten ἐκ δεξιῶν (vielleicht als plural. majestaticus für den Singular ἐκ δεξιᾶς) bei Marc. und Matth.; s. die betreffenden locos bei Schleusn. im lex. s. v. δεξιός gesammelt. Es ist bekannt, daß, wenn ein morgenländischer Fürst Jemanden auf den Sitz neben seiner rechten Hand erhob, er selbigen eo ipso zur Theilnahme an seiner Macht und Herrschaft erhob. Daher wird rücksichtlich des Phöbus vom Callimachus bemerkt: „Δύναται γάρ, ὅτι Διὶ δεξιὸς ἦσται" (s. hymn. in Apollin. v. 30). Wird d. h. der Christus als ein „an der rechten Hand Gottes Sitzender" namhaft gemacht: so ist solches ein für den Morgenländer, also auch für die Col. verständliches Symbol davon, daß der Messias an der Macht und dem Regimente Gottes (Suidas gut: „δεξιὰ κυρίου — ἡ ἀγαθὴ ἐνέργεια παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ") über die im Himmel und auf Erden verstrenden und geschaffenen Dinge Antheil hat (s. XXVIII Mtth. 18), natürlich dergestalt, daß die väter-

1) Die Phrase τὸν τόπον οὗ steht IV Ev. Luc. 17.

2) Ἐν δεξιᾷ lieset man bei Ph. I Epph. 20; im Hebr. Br. XII, 2; X, 12; bei Petr. I Br. 3, 22.

liche Gottheit durch den Mess. das Regiment führt; denn auf diese Weise wird dem heterodoxen Einwurfe: es statuire der orthodoxe Theolog zwei selbstständig herrschende Götter, glücklich vorgebeugt. Wenn Theodoret erklärt: „πάντων δὲ οὗτος ὑπέρτατος ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῷ πατρὶ συνεδρεύων:“ so sind die vier ersten Worte des K. V. gleichsam eine Erläuterung der letzten bildlichen[1]). — Warum spricht P. in diesem Zusammenhange aus, daß der Mess. bei Gottes Rechten seinen Sitz habe? Vermuthlich damit die Col., überzeugt von der göttlichen Hoheit des Menschensohnes und dessen gewiß, daß er auch ihnen die zur Führung eines göttlichen Lebens erforderlichen Kräfte mittheilen könne und werde (s. IV Eph. 8), desto mehr τοῖς ἄνω nachstrebten. Davenant. christlich wahr: „Christus ibi (ἐν τοῖς ἄνω) non sedet otiose, sed gratiam viresque suis inspirat, et suos sursum trahit, ut sol vapores attrahit[2]).“

V. 2.

Da das Object des φρονεῖτε (τὰ ἄνω) identisch ist mit dem Objecte des ζητεῖτε V. 1: so erklärt sich die Behauptung Flatts: „V. 2 wiederholt P. des Nachdruckswegen die Ermahnung V. 1.“ Indeß waltet eine gewisse Differenz zwischen beiden V. ob, wie φρονεῖτε und ζητεῖτε beurkunden. Bähr: „φρονεῖν ist viel mehr als ζητεῖν;“ aber umgekehrt dürfte die Sache sich verhalten. Φρονεῖν τι ist, da das Verbum mit φρὴν mens

1) Junker observirt, es drücke ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμ. „ungefähr dasselbe aus, was oben I, 15. 18. II, 10 von Christo prädicirt werde“ (Eine Uebersetzung von Worten Storrs!). Allein I Col. 18 gehört nach unserer Auslegung (s. oben) gar nicht hieher. II, 10 betrifft die Herrschaft des Messias über gewisse Gewalten der Geisterwelt (vgl. I Ptr. 3, 22). I, 18 geht den Messias als Oberhaupt der Kirche an. Die beiden letzteren Momente sind freilich auch in der Formel ἐν δεξιᾷ τ. Θεοῦ καθήμεν. involvirt; inzwischen befaßt selbe mehr, sofern sie das βασιλεύειν des Messias über die im Universo befindlichen Creaturen angeht: so heißt es I Ephs. 22 πάντα ὑπέταξεν (ὁ Θεὸς) ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, und I Ephs. 23 wird Christus als der τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος characterisirt. Ein Beweis, daß man τὰ ἄνω nicht als alleiniges Behältniß des Messias betrachten darf.

2) Daß Christus dem P. auch als „unser Hoherpriester und Fürsprecher“ hier vor Augen gestanden habe, was Bähr will, bezweifeln wir, weil davon in V. 1 kein indicium wahrnehmbar ist. Anders verhält es sich mit VIII Röm. 34.

zusammenhängt, auf etwas denken, etwas im Sinne haben, s. VIII Röm. 5; III Phlpp. 19, vgl. XXI Matth. 23. Φρονεῖν τι ist somit etwas Specielleres, während ζητεῖν das allgemeinere Suchen, Nachtrachten bezeichnet. Wenn φρονεῖν einziglich das Innere des Menschen betrifft: so deutet ζητεῖν nicht bloß dieses, sondern auch die nach Außen manifestirte Bestrebung des Menschen an. Das Suchen der ἄνω ist aber nur dann das rechte, wenn es das Denken auf die ἄνω zum Substrate hat.

Mit μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς mahnt P. die Col. von dem Denken auf dasjenige ab, was die Antithesis zu τοῖς ἄνω bildet [1]). Man möchte aus V. 2 abnehmen, daß die Col. es daran fehlen ließen, ihren Geist auf das Sublime hinzulenken, indem sie zu τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς inclinirten. Was ist aber zu verstehen unter den Dingen, die lediglich auf der Erde sind, bloß der Erde angehören, und keinen himmlischen Character an sich tragen? Zweifelsohne die Sünden, die Verderben erzeugenden weltlichen Lüste u. dergl. (s. II, 13; III, 5); allein zugleich die στοιχεῖα τοῦ κόσμ. die physischen Abstinenzen und Exercitien, die Menschensatzungen über diese Dinge) II, 20—23). Einziglich die Sünden, oder einziglich die στοιχ. τ. κόσμ. beim τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ins Auge fassen [2]), ist Einseitigkeit und Verkehrtheit. Wenn es übrigens auf kirchlichem Gebiete nicht wenige Individuen gegeben, die τὰ ἄνω und τὰ ἐπὶ τ. γῆς zu vereinigen sich bemühet haben: so erklärt sich das aus dem Umstande, daß der Mensch ein ἐγὼ πνευματικὸν, aber auch ein ἐγὼ σαρκικὸν in sich trägt; es widerstreitet jedoch dem in sich harmonischen, das Heterogene von sich weisenden, Geiste des Christenthumes (vgl. XVI Luc. Ev. 13), welcher das ἐγὼ σαρκικὸν, soweit es σαρκικὸν ist, getilgt wissen will (V Glt. 24).

V. 3.

V. 3 ist der zweiten Hälfte des V. 2 anzuknüpfen; denn (darauf führt das γὰρ des V. 3 hin!) V. 3 enthält diejenigen Momente, warum die Col. nicht τὰ ἐπὶ τῆς γῆς im Sinne

1) Grot. classisch: „Ne estote curvae in terram animae."

2) Dahin geht die Aeußerung des Ambrsst.: „Quisquis his se superstitionibus occupaverit, impedimentum (rücksichtlich τῶν ἄνω) patietur. Non enim poterit haec transcendere, quibus se alligaverit."

haben ſollen [1]): „Ihr ſeid geſtorben," d. h. (da Cap. II, V. 20 und 12 nicht vom phyſiſchen, ſondern vom pſychiſchen Sterben und Begrabenwerden die Rede geweſen, und III, 2 τῶν ἐπὶ τῆς γῆς Erwähnung geſchehen iſt,) ihr ſeid den auf der Erde befindlichen Gegenſtänden, den Laſtern und Ritualien des Moſaiſmus und Paganiſmus, abgeſtorben [2]), habt eurem früheren, mit dieſen Dingen verzweigten, Wandel entſagt, indem ihr euch der Taufe unterzogen (vgl. VI Röm. 2, wo mit ἀπεθάνομεν die Phraſe τῇ ἁμαρτίᾳ zuſammengereihet iſt). Beim ἀπεθάνετε ſuppl. das exeget. Handb. ἀπὸ τῶν ἐπὶ τ. γῆς, Heinr. τοῖς κάτω. Wir können in Betreff des Verſtändniſſes des ἀπεθάν. beider Supplemente füglich entrathen.

καὶ. Das einfache „und" iſt ſehr ſchicklich, weil mit dem geiſtlichen Abſterben die geiſtliche ζωὴ genau verflochten iſt, und Niemand jenen apharetiſchen Act an ſeiner Perſönlichkeit vollzieht, ohne dieſes thetiſchen Momentes zugleich theilhaftig zu werden. Doch anticipiren wir nicht, was des Erweiſes bedarf! — Ἡ ζωὴ begreift Grot. vom „jus ad vitam coelestem," welches den Col. von Gott erhalten werde („servatur"); dieſe Metonymie bei ζωὴ iſt unſtatthaft, da, wie ſich ergeben wird, der nichtmetonymiſche, einfachere Sinn des Wortes im Zuſammenhange angemeſſen iſt. Hingegen Theodoret: „ἐδέξασθε — τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως. τοῦτο γὰρ λέγει· ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τ. Θεῷ. ἐκείνου γὰρ ἀναστάντος, πάντες ἠγέρθημεν. ἀλλ' οὐδέπω ὁρῶμεν τῶν πραγμάτων τὴν ἔκβασιν. κέκρυπται δὲ ἐν αὐτῷ τῆς ἡμετέρας ἀναστάσεως τὸ μυστήριον." Hat der Biſchoff v. Cyrus die leibliche Auferſtehung vor Augen, als eine Thatſache, die auf die ſittliche, in das Erdenleben der Chriſten gefallene, Auferſtehung einſtmals folgen wird, — dieſen Gedanken ſcheinen wenigſtens ſeine Worte zu ſuppeditiren! — ſo iſt dieſe Exegeſe gewagt, weil, wenigſtens in V. 3, von der zukünftigen ἀνάστασις εἰς ζωὴν

1) Nach unſerer Anſicht iſt γὰρ, wie gewöhnlich, cauſal, während Michaelis's Behauptung, daß γὰρ exegetiſch ſei, als wolle P. ſich deutlicher erklären: „was es mit dem Tode und der Auferſtehung der gläubigen Col. für eine Bewandniß habe," unnöthig iſt.

2) Bengel läßt die Col. „mundo" geſtorben ſein, vgl. ζῶντες ἐν κόσμῳ in II Col. 20. Eine der unſrigen verwandte Exegeſe.

(oder ζωῆς) kein Jota bemerkt iſt. Wiewohl Theodoret der ἀνάστασις nachher die ἀθάνατος ζωὴ beifügt, ſo iſt doch immer die bloße Relation auf das Zukünftige und Jenſeitige h. l. einſeitig. Die Verbindung des ἡ ζωὴ ὑμῶν mit κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ iſt eine Aufforderung, jene Worte in geiſtig ſittlichem und religiöſen Sinne zu begreifen. Dafür ſtimmt συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ III Col. 1. Selbſt das ἀποθάνετε des V. 3 empfiehlt dieſen Begriff; denn der geiſtig ſittliche Tod iſt die Bedingung des geiſtig ſittlichen und religiöſen Lebens. Die ἁμαρτία und ὁ Θεὸς ſtehen in ſchneidendſtem Gegenſatze zu einander! So iſt denn die ζωὴ h. l. = dem ζῆν τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησ. VI Röm. 11, = der ζωὴ τοῦ Θεοῦ IV Eph. 18, = der καινότης ζωῆς VI Röm. 4. Wenn Roſenm. die ζωὴ h. l. von der felicitas deutet, ſo wollen wir nicht in Abrede ſein, daß das ſittlich-religiöſe, d. h. wahrhaft geiſtliche, Leben zugleich einen gewiſſen Grad von Seligkeit in ſich ſchließt. — κέκρυπται. Κρύπτεσθαι hat I Timth. 5, 25 πρόδηλον εἶναι zum Antitheton, bedeutet folglich occultari, vgl. ἀποκεκρυμμένον I Col. 26. — σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ. Die von cod. 39 ſuppeditirte Transpoſition Θεῷ ἐν τῷ Χριστῷ beſagt: „Euer Leben iſt dergeſtalt der Welt verborgen, daß es in geheimer Gemeinſchaft ſteht mit dem Gotte, der ſich in dem Meſſias geoffenbaret hat;" hat aber zu wenig Auctorität für ſich, als daß ſie in den Text recipirt werden dürfte, zumal da der Schreiber jenes cod. ſich vielleicht unſere ſchwierige Stelle mittelſt der Transpoſition hat erleichtern wollen. Die recepta σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ iſt genuin. Σὺν τῷ Χριστῷ kann entweder dem κέκρυπται, oder dem ἡ ζωὴ ὑμῶν angeſchloſſen werden. Im erſteren Falle lautet der Gedanke: Euer Leben iſt verborgen in Gott, mit Chriſto, d. h. wie Chriſtus, näml. verborgen iſt in Gott. P. würde andeuten: das ſittlich religiöſe Leben der Col. ſei dem Anblicke der Menſchen entzogen, indem es in Verbindung ſtehe mit Gott, ebenſo wie der Auferſtandne dem Anblicke der Welt entzogen ſei, indem er an Gottes rechter Hand ſitze[1]) (V. 1). Es zeigt ſich an vielen Exempeln, daß das ſitt-

1) Schicklich Heinr. beim σὺν τῷ Χριστῷ: „Observa, quam studiosé repetat illud σὺν, ut in omnibus similitudo Christianorum cum Christo ipso illucescat!"

lich religiöse Leben der Gläubigen von dem κόσμος, welchem sie entfremdet sind, dermaßen verkannt wird, daß die Gläubigen als Ketzer, Heuchler, Gottlose, Geistigtodte von dem κόσμ. verachtet werden, wie der verherrlichte Menschensohn von ihm nicht nur nicht anerkannt, sondern sogar geschmäht wird[1]). Diese Erscheinung ist nicht auffallend; denn wie kann derjenige die τέκνα τοῦ Θεοῦ[2]) kennen und achten, der τὸν Θεὸν nicht kennt (XVI Joh. 3), und das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ schmäht (I Ptr. 4, 14)? — Im letzteren Falle bildet sich der Sinn des P. so aus: Euer mit dem Messias zusammenhängendes, mit dem Glauben an die Messianität Jesu verzweigtes, kurz wahrhaft christliches Leben ist verborgen in Gott[3]), ist auf eine euch selbst unbekannte Weise in Gott gewurzelt und ruhend (vgl. XVII Ap. Gsch. 28). Nicht bloß die Essenz Gottes als solche, sondern euch das Sein der sittlich-religiösen ζωὴ in ihm, das innerliche Abhängigkeitsverhältniß dieser ζωὴ von ihm, wird von dem gläubigen Christen, weil er mit dem fleischlichen Organism. noch bekleidet, und mit Sünd' und Irrthum (σκότος) behaftet ist, nicht absolut begriffen. Sofern das christliche Leben in Gott verborgen ist, kann es von keiner Creatur dem Inhaber geraubt werden (X Joh. Evgl. 29), ist es an einem sehr sichern Orte (um bildlich zu sprechen,) verwahrt. Calv. mit Recht: „Notemus istas particulas in Deo et cum Christo, quae significant, extra periculum esse vitam nostram, tametsi non appareat. Nam et Deus fidelis est, ideoque non abnegabit depositum, nec fallet in suscepta custodia, et Christi societas majorem etiamnum securitatem affert. Quid enim magis expetendum, quam vitam nostram manere cum ipso vitae fonte? Quare non

1) Ambrosiast. sehr wahr: „Apud mundi sensum Christus mortuus esse videtur, — dum constat, vivere illum cum his (i. e. discipulis suis) omnibus."

2) Der eminenteste unter den τέκνοις τοῦ Θεοῦ ist Jesus Christ. P. nennt ihn VIII Röm. 29 πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.

3) Batabl., Este, Storr übertragen ἐν mit apud, (Flatt: bei,) obwohl man dazu in V. 3 durch nichts gezwungen wird. Besser blieb Bange der eigentlichen Bedeutung des ἐν, „in," getreu. Dieser fromme Theolog schön: „Gott ist mit allen göttlichen Dingen und Heils-Gütern gleichsam das Element, worinnen das geistliche Leben sich befindet, und worinnen es seine Nahrung hat, gleichsam wie ein Fisch im Wasser."

est, quod terreamur, si undique circumspicientes vitam nusquam cernamus.“ Sowohl die erstere, als auch die zweite Erklärung paßt in den Nexus mit dem im V. 2 Vorausgehenden, sofern beide das Verborgensein des Christenlebens in Gott urgiren, um weßwillen die Col. nicht auf τὰ ἐπὶ τ. γῆς denken sollen! Indeß ist wohl die erstere Deutung mehr, als die letztere, für den Sinn des V. 4 angemessen. Daher dürfte der exeget. Tact, welcher eine Wahl zwischen beiden Auslegungen zu treffen hat, sich leichter für die erstere, als für die letztere entscheiden.

V. 4.

Die Col. konnten darüber, daß ihre sittlich religiöse Würde von dem κόσμος verkannt wurde, in einen, selbst für ihr inneres geistliches Leben nachtheiligen, Mißmuth versenkt werden; deshalb sucht P. h. l. sie durch die herrliche Wahrheit zu beruhigen, daß, wie die erhabene Dignität des Messias, so auch ihre innere Würde der Welt einst werde augenfällig werden [1]). Auch in dieser Beziehung thut sich die Gleichförmigkeit der Gläubigen mit Christo kund. Jenes „einst“ wird zunächst angedeutet durch: ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ. Bähr: „Da der Vers offenbar einen Gegensatz zum vorigen enthält, so kann man mit Storr ein καὶ adversativum, oder nach ὅταν ein δὲ ergänzen.“ In der That schieben Luther, S. Schmidt, Beausobre, Heum, Michael. „aber“ ein, hinter das „wann“ des P. Diese Supplemente sind superflua, weil die in V. 4 gegen V. 3 obwaltende Antithesis schon durch V. 4 sattsam ausgedrückt ist, wiefern das φανερωθῆναι des Messias dem κρύπτεσθαι desselben, das συνεγερθῆναι der Col. dem κρύπτεσθαι ihrer dermaligen ζωή hinreichend entgegesetzt sind. Worauf steht nun φανερωθῇ in Relation? Man hat gesaget: darauf, daß der Messias „erscheinen werde, um die Col. in den Himmel abzuholen,“ d. h. auf den unter diesem Bilde vorgestellten Tod der Col. (s. das exeg. Hdb.). Wir vermögen nicht mit Bähr, diese Deutung für ein „höchst abentheuerliches Vorgeben einiger rationalist. Ausleger“ zu erklären; denn es läßt sich für diese Fassung, an sich betrachtet, allegiren, was Jesus XIV Joh. Ev. 3 gesagt hat. Allein in un-

1) Ambrstr. nicht übel: „Haec consolatio fiduciam spei ponit, ut securi de vita futura, omnia postponentes, Christum sequamur.“

sern Nerus paßt sie nicht, weil die Christenwürde der Gläubigen nicht immer sogleich beim Hintritte derselben der Welt offenbar wird. Und dieses will doch P., wie das Folgende zeigt, namentlich hervorheben. Φανερούσθαι kann sehr gut davon begriffen werden, daß der Messias offenbar werden, sich in der Zukunft persönlich zeigen wird [1]), Theodoret trefflich: „ὅταν τοίνυν ἐπιφανῇ τὸ δεύτερον.“ Diese Exegese ist durch I Ptr. 5, 4 genügend constatirt. Es ist aus anderen Stellen evident, daß diese abermalige Manifestation des Mess., welche sonst bei Petr. und P. ἀποκάλυψις heißt (vgl. I Ptr. 1, 7 und 13; II Thss. 1, 7; I Cor. 1, 7) herrlich sein wird. So wird der Mess. nach XXIV Matth. 30 und 31 auf Wolken des Himmels, μετὰ δυνάμεως κ. πολλῆς δόξης wiederkehren; nach II Thss. 1, 7 μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογὸς; nach V. 10 wird er erscheinen, ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ κ. θαυμασθῆναι ἐν πᾶσι τοῖς πιστεύσασιν. Der Mess. wird die göttliche Macht, womit er von Gott bekleidet ist, darin kund thun, daß er die geringscheinenden, hinfälligen Leiber der Gläubigen umgestalten und seinem σῶμα τῆς δόξης gleichförmig machen (III Phlpp. 21), desgleichen τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον den gläubigen Seelen ertheilen (I Ptr. 5, 4), denjenigen hingegen, die Gott nicht practisch kennen und dem Evangelio Jesu Christi keinen Gehorsam leisten, die gerechte Strafe (ὄλεθρον αἰώνιον) zuerkennen wird (II Thss. 1, V. 8 und 9). — ἡ ζωὴ κ. τ. λ. bildet eine Appositon zu ὁ Χριστὸς, dessen Parusie am letzten der Tage mit Verherrlichung vor allen Geistern verbunden sein wird. Bähr: „Statt der gewöhnlichen Lesart ὑμῶν hat Griesb. nach C. D. E. F. G und mehreren anderen Hdschr., K. V. und Uebersetzungen ἡμῶν aufgenommen.“ Hierin ist manches Irrthümliche. Die „gewöhnliche“ Lesart ist, wie die Edit. Wetsteins, Schotts, Tittm. u. a. documentiren, ἡμῶν. Diese Lesart hat Griesb. im Texte stehen lassen; und von ὑμῶν, welches die ungewöhnliche ist, und außer den von Bähr genannten Uncialen [2]), in der armen. Vers., der

1) An des Messias erste Ankunft in der Menschheit ist hier schon darum nicht zu denken, weil ἔτι φανερωθῇ auf Zukünftiges hinzielt.

2) „E“ nicht simpliciter, sondern a pr. m.

Vulgt., Ital., bei Gregor. von Nyſſa, dem alexdr. Cyrill, Chryſoſt., Theodoret, Theophyl., Cyprian, Auguſtin., Ambrſt., Pelag., Leo, in 17, 52, 73, ſich findet, — hat Griesb. bemerkt: „lectionem — supparem aut aequalem, immo forsitan praeferendam esse lectioni receptae.“ Wir geſtehen, daß uns das durch bedeutende crit. Auctort. empfohlne ὑμῶν den Vorzug vor ἡμῶν zu verdienen ſcheint. Zwar behauptet Storr, daß dieſe recepta „aeque“ convenire: „etiam nos exjudaei non circumcisioni nostrae aut similibus rebus, sed uni Christo (cf. Phil. III, 3) salutem nostram debemus; is, ut vestrae, sic nostrae beatitatis caussa (cf. Jo. XI, 25) est.“ Und Bähr äußert: „Innere Gründe ſprechen dafür, daß P. ſich hier mit einſchließt,“ wiewohl Bähr keinen innern Grund anführt. Doch da im Geſammtpaſſus III, 1—4 einzig lich die Col. angeredet werden — V. 3 ſteht diserte ἡ ζωὴ ὑμῶν, — da auch im V. 5 geleſen wird: νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν: ſo paßt ἡμῶν hinter ἡ ζωὴ h. l. nicht wohl, es iſt denkbar, daß eine fremde Hand in V. 4 das Pronomen der erſten Perſon inſerirt hat, um den Meſſias als die ζωὴ der gläubigen Chriſten überhaupt, in deren Namen gleichſam der Ap. ſprechen würde, zu characteriſiren! Halten wir alſo ὑμῶν als genuin feſt, ſo kann der Meſſias die ζωὴ in specie der Col. ſein, wiefern er kraft ſeines Geiſtes in ihnen lebt, ſie beſeelt, in lebendiger durch den Glauben vermittelter Gemeinſchaft mit ihnen ſteht[1]). So erklärt P. II Glt. 20: „ζῇ — ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστὸς, I Phlpp. 21: ἐμοὶ — τὸ ζῆν ὁ Χριστός.“ Inzwiſchen vergleichen wir XIV Joh. 6; XI, 25: ſo kann Chriſtus die ζωὴ der Col. ſein, wiefern er ihnen das ſittlich religiöſe und darum ſelige Leben mittheilt. (Das thut er, nicht bloß indem er ihnen die evangeliſche Lehre predigen läßt und für ſie ein Muſterbild der Tugend iſt, ſondern auch indem er ihnen mittelſt ſeines abſoluten Gehorſams gegen den himmliſchen Vater Vergebung ihrer Sünden verſchafft, und Kräfte Behufs der Führung des geiſtlichen Lebens mitgetheilt hat). So wird auch das röm. vita metonymiſch gebraucht; in den adelph. des Terent. act. III, scen. 2 lieſet man:

1) Dies iſt wohl Bähes Faſſung, welcher ſagt: „er ſelbſt — wird durch unſere Gemeinſchaft mit ihm unſer Leben.“

„Aeschinum, nostram vitam omnium, in quo nostrae spes opesque omnes sitae erant.“ Aber weshalb bedient sich der Ap. des Ausdruckes ζωὴ in metonym. Beziehung, warum wählt er nicht eine Periphrase von Worten für seine Idee, wie Joh. (I Br. 4, 17) sagt: Gott habe seinen eingebornen Sohn in die Welt gesendet, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ? Augenscheinlich, weil durch die Phrase ἡ ζωὴ ὑμῶν eine deutlichere und größere Paronomasie zum ζωῇ ὑμῶν V. 3 entsteht. Da nun in V. 3 die ζωὴ der Col. von ὁ Χριστὸς, ungeachtet alles Zusammenhanges mit selbigem, geschieden ist: so sind wir geneigt, der zweiten Exegese des ἡ ζωὴ ὑμῶν h. l. den Vorzug zu vindiciren.

τότε, gleichsam περὶ τότε τὸ μέρος χρόνου, steht in Relation zu ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ! Τότε ist in diesem Zusammenhange etwa s. v. a. tunc demum, vgl. ὅταν — τότε I Cor. 15, 28. Der Jünger Jesu soll sich nicht einbilden, daß ihm das φανεροῦσθαι ἐν δόξῃ werde vor der Manifestation des Χριστὸς zu Theil werden, zumal da, wie die christliche Kirchenhistorie lehrt, die Einbildung dieser Art nachtheilige Folgen gehabt hat. — σὺν αὐτῷ. Wie er, der Messias, in seiner δόξα offenbar werden wird für die Menschenwelt, so ihr in eurer δόξα der Menschenwelt: eine Deutung, bei welcher die Verbindung der gläubigen Col. mit Christo, als der Glieder mit ihrem Haupte, nicht ausgeschlossen wird. — φανερωθήσεσθε. Es heißt I Joh. 3, 2: οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δὲ, ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Es ist zu bemerken, daß φανεροῦσθαι h. l. von Personen, I Joh. 3, 2 von der Sache genommen ist. — ἐν δόξῃ begreifen Rosenm., Storr, Heinr., der altenb. Bibelcomm., Junk. von der felicitas, beatitas zu eng! Eingestandenermassen ist δόξα die Herrlichkeit, im A. T. כָּבוֹד. In V. 3 hatte aber P. gesagt: „Euer Leben.“ Wenn er nun h. l. äußert: „Ihr werdet offenbar werden in Herrlichkeit:“ so kann er hiemit nur ausdrücken wollen, daß die christgläubigen Col. einst als solche erscheinen und für solche werden von der Welt erkannt werden, die im Besitze eines geistlichen und darum seligen Lebens, einer mit wahrer Würde verbundenen Seligkeit sind. Die Herrlichkeit („vita gloriosa,“ o Beza trefflich,) welche die gläubigen Col. einst genießen werden, besteht in innerlichen Dingen, in der aus dem

Anschauen Gottes fließenden Liebe zu Gott, und in der mit der Liebe nothwendig zusammenhängenden Gemeinschaft mit Gott, welche die höchste Ehre, zugleich die höchste Seligkeit ist. Die δόξα der Zukunft ist die derzeitige ζωή in ihrer absoluten, seligen Vollendung! Wie das innerliche Sterben und Auferstehen der Gläubigen mit dem äußeren, physischen Sterben und Auferstehen Christi parallelisirt wird: so läßt sich die innerliche Herrlichkeit der Gläubigen mit der äußeren Herrlichkeit des wiederkehrenden Messias (s. oben) parallelisiren. Derselbe Christus, der auf der Erde die ζωή der Col. ihren ersten Anfängen nach erzeugt hat, wird bewirken, daß das geistliche und göttliche Leben der Col. in seiner seligen Vollendung einst zur Erscheinung kommet. Stor: „ἐν δοξῃ idem valet, quod — δεδοξασμενοι (VIII Rom. 17);“ indessen ist angemessener, jene Partikel dem ἔνδοξος (V Ephs. 27) gleichzustellen, dessen Antitheton (I Cor. 4, 10) ἄτιμος ist. Beim Herodian werden die „Ῥωμαῖοι μεγάλοι τε καὶ ἔνδοξοι“ genannt (I, 6, 17), nur daß das herodianische ἔνδοξοι nicht in dem tiefsinnigen, christlichen Sinne genommen werden kann.

Mit III Col. 5 beginnen, mit IV, 6 schließen die an die Col. gerichteten, das christliche Leben in seinen vielfachen Beziehungen betreffenden, Paränesen des P.: eine Parthie des Br., die deshalb höchst beachtungswerth ist. Sie läßt sich ihrem Inhalte nach in kleinere Abschnitte zerlegen, über deren Grenzbestimmungen die Interpreten uneins sind. Junk. macht von III Col. 5—8; V. 9—11; V. 12—17; V. 18—IV, 1 ꝛc. Abschnitte. Indeß dürften die Abschnitte von V. 5—8; V. 9—11; V. 12—17 ein kleineres Ganze bilden, weil die Exhortationen, die darin vorkommen, an die Col. überhaupt geschrieben sind, während der Passus V. 18 — IV, 1 das Betragen solcher Col., die in besonderen Verhältnisse verstirten, betrifft, also ein zweites kleineres Ganze ausmacht. In IV, 2—6 folgt das dritte, sofern die Ermahnungen dieser V. wiederum die Col. im Allgemeinen angehen. Demzufolge enthält die Parthie von III, 5 bis IV, 6 drei kleinere Abschnitte, wovon der zweite den Character eines speciellen Einschiebsels an sich trägt. Der erste bildet unsere

zweite Section V. 5—17.

Der Ap. dringt sowohl auf Tilgung und Ablegung gewisser alter Laster bei den Col., als auch auf Aneignung neuer Gesinnungen und Tugenden, die in Relation zu dem Nebenmenschen, dem Messias und Gotte stehen. Mithin ist diese Section theils negativen theils positiven Gehaltes.

V. 5.

Νεκρώσατε. Schleusn. im lex. s. v. *νεκρόω* gibt dieses Verbum mit *enervo, debilito, viribus exuo* (die beiden letzteren Angaben sind von Heinr. und Flatt adoptirt), und eruirt aus der Stelle den Sinn: „Nolite corpore vestro aut singulis ejus membris ad peccata abuti.“ Allerdings wird IV Röm. 19, wo *νενεκρῶν* noch im N. Test. sich findet, das Verb. von einem Organismus, welcher abgestorben, geschwächt, daher (nach Schleusn.) „ad procreandam sobolem inept.“ ist, gebraucht[1]). Allein h. l. ist diese Bedeutung wegen des Folgenden *πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος κ. τ. λ.*, das auch von *νεκρώσατε* abhängig ist, unstatthaft. Es mußte ja dem Ap. nicht auf Schwächung, sondern auf Vernichtung der Scortation u. dergl. Laster[2]) in dem colossischen Christenstaate ankommen. Deshalb halten wir bei *νεκρώσατε* die ursprünglichere Bedeutung: „necate“ fest, nur daß das Tödten, des Folgenden halber, spiritual ist[3]), analog dem (*τὴν σάρκα*) *ἐσταυρώσαν.* (*σὺν τ. παθήμασι κ. ταῖς ἐπιθυμίαις*) V Galt. 24, auch dem (*τὰς πράξεις τοῦ σώματος*) *θανατοῦτε* VIII Röm. 13. — *οὖν* characterisirt den V. 5 als Conclusion aus dem Vorigen. Indem

1) Ob auch, wie Schleusn. meint, in XI Hbr. 12, ist keineswegs ausgemacht; denn man hat nicht nöthig, bei dem dortigen *ἀφ' ἑνὸς* zu supplieren *σώματος* („corpore“ nach Zeger,), weil *ἑνὸς* von dem Abraham, dessen XI Hbr. 8 Erwähnung geschehen ist, verstanden werden kann.

2) Es ist auch unwahrscheinlich, daß die Partikel *τὰ μέλη ὑμῶν* die Einzelglieder des physischen Körpers hier anzeigt, obschon Heum., Heinr., der altenb. Bibelcomm., das exeg. Handb., an diesen Körper denken; denn die Termini *πορνείαν, ἀκαθαρσ. κ. τ. λ.*, welche die Specialisirung des generalen *τὰ μέλη* sind, gebieten, wie sie selbst Psychisches aussagen, so eine psychische Deutung des τ. *μέλη*.

3) Diese spirituale Auffassung wird durch das geistig zu nehmende *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* VI Röm. 11 empfohlen.

aber νενεκρώσατε auf das ἀπεθάνετε des V. 3, und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (hinter τὰ μέλη: ὑμῶν) auf das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς in V. 2 hinweiſet, ſo entſteht folgender Nexus: Da ihr, eurem Bekenntniſſe bei der Taufe nach, den lediglich auf der Erde befindlichen Dingen, den Sünden und den στοιχείοις τοῦ κόσμ., in der Hoffnung entſtorben ſeid, daß ihr einſt der δόξα werdet theilhaftig werden (V. 4): ſo müſſet ihr auch τὰ μέλη ὑμῶν u. τ. λ. im täglichen Leben abgetödtet haben. Mit Recht denkt Calv. an die mortificatio „interior, nempe ingenii et voluntatis, totiusque naturae nostrae corruptae.“

Τὰ μέλη ὑμῶν [1]). In III, 9 nennt Paulus die alte corrumpirte Natur des Menſchen τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, betrachtet ſie alſo anthropomorphiſch wie einen Leib (denn jeder ἄνθρωπος hat einen Leib), kann mithin die verſchiedenen Elemente und Manifeſtationen dieſer Natur, die ſchlechten Begierden, Leidenſchaften, Laſter ꝛc. als „Glieder,“ (particulas,) des alten Menſchen darſtellen: um ſo mehr, als ſelbe auch durch die eigentlichen, körperlichen Gliedmaſſen ſich wirkſam erweiſen. Dieſe Glieder des alten Menſchen nennt P. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, was Storr nicht genau begreift: „vigentia (sc. membra) apud eos, qui vivunt adhuc in terra, non in coelo“ cet. Auch vermögen wir nicht, Bährs Aeußerung: „Man kann aus V. 2 mit Grot. τὰ φρονοῦντα ergänzen,“ beizupflichten; denn τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ſind, ohne Ergänzung, (Glieder) „die auf der Erde ſich befinden,“ d. i. Neigungen, Lüſte ꝛc., die einzig auf der Erde ſich bewegen, an die Erde geheftet ſind, alſo die irdiſchen, ſinnlichen, fleiſchlichen Dinge (nicht τὰ θεῖα,) zu Zielpunkten haben. Dieſe Expoſition bekömmt durch das πορν., ἀκαθαρσ. u. τ. λ. volle Beſtätigung. Man braucht nicht in der apoſtol. Paräneſe einen Widerſpruch „gegen die Lehren der Eſſener“ mit Michaelis wahrzunehmen. Coloſſens Theoſophen, im Chriſtianismus judaiſirend und ethniſirend, drangen (II Col. 20—23) auf Caſteiung der zu dem phyſiſchen Organismus gehörenden Gliedmaſſen. Davon nimmt der Ap. ſchicklichen Anlaß, die Ausrot-

1) Zwar findet eine Omiſſion des ὑμῶν ſtatt beim alexdr. Clement, in B, C a pr. m., 17, 71 u. a. crit. Auct.; allein das Pronomen iſt im Zuſammenhange ſo angemeſſen, daß wir es nicht über das Herz bringen können, ὑμῶν aus dem Texte zu eliminiren.

tung der sündlichen Begierden, Lüste ꝛc., die mit den weltlichen und sinnlichen Dingen zusammenhängen, in einer Metapher, die eine Allusion auf die Redensarten jener Theosophen ist (τὰ μέλη), den Col. einzuschärfen. Freilich ist die Ertödtung der sündlichen Begierden und Leidenschaften, so lange der Christ gegenwärtiger Weltordnung angehört, und mit dem fleischlichen Körper angethan ist, keine absolute. Davenant. psychologisch wahr: „Dum vivimus, relinquitur aliquid de contrario fomite.“ „Der Stamm (sagt Spener nicht übel,) ist gleichsam abgehauen; aber aus dem Stock schießen noch lauter Nebenschößlinge hervor, die immer noch getödtet werden müssen.“ Inzwischen, damit der Christ nicht laß werde in seinem innern Kampfe gegen die μέλη impropria; und ihn nicht zu schnell abbreche, so ist es räthlicher, die Ertödtung dieser μέλη, als die bloße Bezähmung derselben auf dem Gebiete des Christenthumes zu postuliren. Jenes Postulat ist altior philosophia! Aus νεκρώσατε folgern wir, daß die uneigentlichen μέλη, die nachher namhaft gemacht werden, wie die πορν., ἀκαθαρσ., in den Col. noch ein gewisses Sein und Leben gehabt haben, obschon wenigstens einzelne von diesen sündlichen Begierden und Lastern auch in anderen Christenvereinen (s. I Thssl. 4, 5; V Ephs. 3 und 6; V Gal. 19) ihr Spiel getrieben haben mögen. Solches darf um so weniger befremden, als von der Heidenwelt, in welcher diese Christengesellschaften constituirt waren, die Befriedigung z. B. der Fleischeslust für adiaphoristisch, ja für ein Medium der Götterverehrung galt. So heißt es bei Strabo hinsichtlich Corinths: „Τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν οὕτω πλούσιον ὑπῆρξεν, ὥστε πλείους ἢ χιλίας ἱεροδούλους ἑπέκτητο ἑταίρας, ἃς ἀνατιθεσαν τῇ θεῷ κ. ἄνδρες κ. γυναῖκες,“ s. lib. VIII ed. Almel. p. 581. — Das πορνεία involvirt nach Lange, Heum., Flatt auch den Ehebruch. In diesem Sinne lieset man es V Mtth. 32. Doch eigentlich wird der Ehebruch μοιχεία geheißen. Phavorin: „μοιχεύεται — ἡ γυνὴ, ὅτε, ἄνδρα ἔχουσα, ἑτέρῳ ἀνδρὶ μίγνυται.“ Namentlich sondert P. I Cor. 6, 9 πόρνους und μοιχοὺς von einander, wiefern er Beide aufführt (vgl. XIII Hebr. 4). Darum ist möglich, wenn schon nicht mathematisch gewiß, daß πορνείαν h. l. lediglich die Hurerei unverehelichter Individuen bezeichnet. Sie ist eine Sünde

gegen den eignen Leib (I Cor. 6, 18), weil dieſer der böſen Luſt einer anderen Perſon preisgegeben wird. Und doch ſoll der Leib die Aufenthaltsſtätte des heiligen Gottesgeiſtes ſein, I Cor. 6, 19. Der πορν. fügt P. ἀκαθαρσίαν nicht bloß hier, ſondern auch ſonſt (V Glt. 19; II Cor. 12, 21) bei, der ἀκαθαρσ. ordnet er V Ephſ. 3 πᾶσα zu. Deſto eher dürfen wir ἀκαθαρσ. h. l. auf Unreinigkeit, Unzucht jeglicher Art beziehen [1]), möge ſie in Thaten oder in Ausſprüchen (ſ. μωρολογία, εὐτραπελία V Ephſ. 4), oder in Geſinnungen ſich manifeſtiren. Treffend Calv.: „omnes lascivias designat, quibus se libidinosi homines conspurcant.“ Antitheſe des Terminus iſt ἁγιασμὸς I Theſſ. 4, 7. Zwiſchen ἀκαθαρσ. und πάθος liefert Origen., cod. G1 ἀσέλγειαν, das den Gegenſatz der Ehrbarkeit, die impudicitia, ausdrückt, mithin im Verwandſchaftsverhältniſſe zu der ἀκαθαρσ. ſteht. Ἀσέλγεια iſt daher von P. mit ἀκαθαρσία und πορνεία [2]) mehrmals zuſammengereihet worden, ſ. V Glt. 19; II Cor. 12, 21, und wahrſcheinlich aus ſolcher Stelle von fremder Hand in III Col. 5 inſerirt [3]). — Da πάθος zuſammenhängt mit πάσχειν (pati): ſo kann es eine Leidenſchaft überhaupt ausſagen, und gleichgültig ſein mit πάθημα, wovon der Plural neben den ἐπιθυμίαις V Glt. 24 genannt wird. Mithin enthält des Grot. Annot. ad h. l.: „πάθος, motus vitiosi τοῦ θυμοειδοῦς, quales sunt ὀργαί, ἔριδες, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι Gal. 5, 20,“ an ſich eine gewiſſe Wahrheit. Aber man überſehe nicht, daß P. I Röm. 26, 27 πάθη ἀτιμίας erwähnt, und unmittelbar darauf erläuternd hinzufügt, daß die heidniſchen Weiber die φυσικὴ χρῆσις in die χρῆσις παρὰ φύσιν verwandelt haben, ebenſo die Männer ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους entbrannt ſind, an Männern die ἀσχημοσύνη vollziehend. Außerdem winnert πάθος h. l. an die röm. pathicos, „gregem turpium morbo virorum“ (die scorta ma-

1) Inſofern ἀκαθαρσία auch die πορν. in ſich begreift, erklärt es ſich, wie Heſych. jenes Wort mit dieſem, freilich nicht genügend l erdeutet.

2) Durch dieſe beiden Ausdrücke ſtellt Suidas ἀσέλγεια ins Licht.

3) Darum gehört die Unterſuchung der Geneſis der ἀσελγ. nicht hieher, es iſt hinreichend, die zu Leipz. i. J. 1746 ed. Abhandl. Leuſchneri: Super origine ac genuina vi vocab. ἀσέλγεια ad intelligenda quaedam Novi Test. loca, zu allegiren.

scala), wie Horat. sich ausdrückt. Aus diesen Gründen verstehen wir πάθος lieber von der „schändlichen Brunst," jener Wollust, die auf widernatürliche Weise sich geberdet. Die Leidenschaftlichkeit derselben ist von selber klar. Man wende gegen diese Exposition nicht ein, daß ihr zufolge das πάθος, dessen Begriff ein engerer ist, der ἐπαθαρσία, deren Begriff ein weiterer ist, voraufgesetzt sein müsse; denn obschon die pratorische Kunst des P. (mit Fug!) gerühmt wird, — er selbst, der demüthige! gibt sich II Cor. 11, 6 das Prädicat eines ἰδιώτης τῷ λόγῳ, und man darf deshalb nicht immer den logisch-oratorischen Climax in des P. Geistesproducten suchen. — Ἐπιθυμίαν καινήν. Das exeget. Handbuch: „Ἐπιθυμία wird insgemein von der Begierde zur Wollust gebraucht". Selbige haben Este und Lange vor Augen, Bähr findet die Uebersetzung Luthers: böse Lust, „gewiß richtig." Schwerlich! Ἐπιθυμία wird VII Röm. 7 und 8 (dort steht πᾶσαν vor dem Accusativ des Substant.) von den schlechten Begierden im Allgemeinen gesagt. Chrysost. h. l. sehr gut: „ἰδοὺ γενικῶς εἶπε τὸ πᾶν." Καινήν, h. l. dem Worte beigesellt, deutet an, es sei nicht von einer Begierde nach etwas Gutem [1]), nicht von einer guten Begierde die Rede, wie der Ap. eine solche nach dem ἀναλῦσαι und dem σὺν Χριστῷ εἶναι I Phlpp. 23 hegt, vgl. V Glt. 17. Die letztere Exegese spricht den exeget. Tact mehr an, als die erste. — Πλεονεξίαν ist (was seine Urbestandtheile πλέον und ἔχειν anzeigen,) die Sucht, von irdischen Dingen mehr zu haben, als sich gebührt. (Hesych. erläutert durch τὸ πλέον τοῦ δέοντος ἔκ τινος λαμβάνειν das Substant.). Der Ap. stellt das verwandte πλεονέκτας I Cor. 6, 10 mit den κλέπταις zusammen (die nach den irdischen Schätzen graben, VI Mtth. 19), Cap. 5, 10 mit den ἅρπαξιν. Theophyl. richtig: „Primogenitus pravae concupiscentiae filius, habendi cupiditas est." Dagegen faßt Heinsius ad Eph. V, 3 das in Rede stehende Wort von der „libido immoderata et excessiva." Man wende nicht mit Heum. ein: „Wie kann die fleischliche Lust eine Abgötterei genannt werden?" Denn jegliche Lust wird dadurch, daß man ihr fröhnt, ihr alles

1) Jede ἐπιθυμία involvirt eine „ὁρμὴ ψυχῆς κ. κίνησις ἐπί τι," um Phavorinus's Worte zu gebrauchen.

Möglich e zum Opfer bringt, ſich von ihr in ſeinem Thun regieren läßt, vergöttert. Aber wohl gebricht es dieſer Interpretation an einem tüchtigen philologiſchen Fundamente. Doch hat ſie an Locke, Michaelis Freunde gefunden! Selbſt Bähr äußert: „Man kann hier πλεον. auf die Luſt, das Weib eines andern zu beſitzen, beziehen, oder beſſer, auf den Gelderwerb durch Unzucht.“ Freilich iſt dieſe Beziehung m ö g l i c h, weil zuvor der πορν., ἀκαθαρσ., des πάθος gedacht iſt, und weil πλεονεξ. V Ephſ. 3 alsbald auf πορν. und ἀκαθαρσ. folgt. Deſſenungeachtet iſt dieſe (bereits von Storr vorgetragene) Erklärung nicht gewiß, während ganz ausgemacht iſt, daß πλεονεξία den von uns oben adoptirten Sinn hat [1]). Die Sucht nach Reichthümern iſt ſo inſatiabel, daß, je größere Maſſen ſie dem Menſchen verſchafft, ſie deſto mehr verlangt, und in dieſem Verlangen mit des Herzens köſtlicher εἰρήνη zu beſtehen nicht vermag. Der Habſüchtige beſitzt in gewiſſer Hinſicht nicht einmal die irdiſchen Schätze, die er beſitzt.

ἥτις ſteht nach Heinr., Junk. zu allen vorhergehenden Laſtern in Relation. Es wäre denkbar, daß P. ἥτις ſtatt ἅτινά ἐστιν geſetzet hat, weil er das nachherige εἰδωλολατρεία im Sinne gehabt. Doch iſt dieſe Hypotheſis nicht nothwendig; denn wir können ἥτις ſehr gut einziglich auf τὴν πλεονεξίαν beziehen, und da ὅστις auch die Bedeutung utpote (oder ut) qui hat (ſ. I Phlpp. 28; III Ephſ. 13; XVI Röm. 6 und 7), annehmen, daß P. mit ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία den Grund, weshalb die Col. die Pleonexie ertödtet haben müſſen, angebe. Für dieſe Beziehung des ἥτις, nach welcher die Habſucht als ein Götzendienſt erſcheint, läßt ſich ſagen, daß dem Hiob zufolge der Geizige den Goldklumpen für ſeinen Gott und Troſt erklärt (XXXI, 24), und daß Jeſus den Reichthum, der das Ziel der Pleonexie iſt, μαμμωνᾶς (XVI Luc. 13) nennt, d. h. (im ſyri-

1) Gegen die Inſtanz Bährs: es „falle auf, wie der Ap. ſo plötzlich neben den verſchiedenen Unzuchtslaſtern den Geiz nennen, und dann mit dieſen auf einmal abbrechen ſollte,“ iſt zu bemerken, daß dieſes Verfahren deswegen, weil das nächſtvorhergehende ἐπιθυμίαν κακὴν kein ſpecielles Unzuchtslaſter auszudrücken ſcheint, nicht auffallen darf. Das Abbrechen eines Gedankens ſteht im Belieben jedes Autors. Es würde befremden, wenn P. bei der Andeutung principaler ſittlicher Gebrechen die Habſucht ausgelaſſen hätte.

ſchen Idiome) idolum, auch von einem Dienſte ſpricht, den man entweder (dem wahren) Gotte oder dem Mammon (gleichſam dem falſchen Gotte,) leiſtet. Natürlicher Weiſe iſt die Habſucht lediglich in uneigentlichem Sinne ein Götzencult. Calvin gut: „Necesse enim est, ut Deum abnegent avari omnes, ejusque loco sibi divitias constituant. Tam caeca est rabies miserae illius cupiditatis.“ — Warum wird aber die Pleonexie vor ſämmtlichen anderen Laſtern εἰδωλολατρ. genannt? Calv. erwidert: „Quia morbus iste late patet, et quasi sua contagione occupat plurimorum animos, neque morbus judicatur, quin potius laudatur communi opinione: ideo durius exagitari a P., ut falsam opinionem ex cordibus nostris evellat.“ Der Ambroſiaſt. von der avaritia: „Omnium capax est delictorum, ut aviditatis suae, quod impossibile est, impleat desiderium semper, semper bibens et semper sitiens.“ Beides ſcheint keine treffende Antwort zu ſein. Eher möchte ſie darin liegen, daß die Habſucht ſinguläre Analogie mit dem Heidenthume hat. Die Habſucht überträgt die Momente der Verehrung des höchſten Weſens, die Liebe zu Gott, das Vertrauen auf Gott ꝛc. auf Gold und Silber, dieſe für das summum bonum erachtend.

V. 6.

Um die Col. zur Abtödtung der V. 5 genannten Begierden und Laſter zu bewegen, lehrt P., daß Gottes Zorn die Ungläubigen wegen jener Begierden und Laſter, die ſie nicht ertödtet haben würden, und denen ſie fortgeſetzt huldigten, treffe. — Statt der recepta δι' ἃ empfehlen C a pr. m., D a pr. m., E, F, G, einige Minusk. δι' ὃ, welcher gemäß der Gedanke: Propter quod, sc. quia οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας peccata illa (V. 5) non necant. Doch wie? wenn man die Lesart δι' ὃ in ſpäterer Zeit gemacht hat, um der, bei der recepta obwaltenden, Schwierigkeit der Verbindung mit dem Vorigen auszuweichen? Wenigſtens ſcheint δι' ὃ noch nicht in dem Maaße äußerlich conſtatirt, daß wir es mit δι' ἃ vertauſchen möchten. Ἅ iſt dem τὰ μέλη ὑμῶν des V. 5 anzuſchließen, dergeſtalt, daß in μέλη die V. 5 ſpecialiſirten ſündlichen Begierden und Fehler mitbegriffen ſind.

ἔρχεται. Das exeg. Handb. begreift die Stelle davon,

daß die Ungläubigen „werden gestraft werden, nämlich durch die von der Vorsehung Gottes verhängten Folgen der Ungerechtigkeit und Lasterhaftigkeit[1])." Allerdings steht besonders in den Wörtern ἔρχεται, ὁ ἐρχόμενος das Präsens häufig statt des Futuri, s. Winer a. a. O. Th. 1, S. 115. Allein hier braucht man nicht solches Quidproquo zu statuiren, weil die präsent. Beziehung des ἔρχεται stattfast ist. Der göttliche Zorn kommt bereits in der Jetztzeit über gewisse Individuen, weil sie die sündlichen Affecte und die Laster, deren V. 6 gedacht ist, in sich leben lassen. So sehen wir täglich, daß Siechthum des Körpers und Abnahme der psychischen Kräfte und Fähigkeiten Folgen der πορνεία sind, daß innerliche Unruhe und Plage als Begleiterinnen der Habsucht sich zeigen ꝛc. Gott ist zu jeder Zeit Vergelter! — ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ. Zwar findet eine Omission des ἡ in C, F, G Statt, doch vielleicht, weil man wahrgenommen, daß der Artik. in mancher Stelle, z. B. I Röm. 18, wo bloß ὀργὴ Θεοῦ vorkommt, ausgelassen ist. Der Artik. ist hier, wie V Ephs. 6, an dem rechten Platze, wiefern er dem Subjecte ὀργὴ eine vis beibringt. Ὀργὴ läßt sich auf ὀρέγεσθαι leicht zurückführen, und bedeutet: ἐπιθυμίαν (sc. „τιμωρίας τῶν ἡδέως πραττόντων," nach einem alten Scholiasten). Weil h. l. ἡ ὀργὴ vereiniget ist mit τοῦ Θεοῦ: so muß die ὀργὴ θεοπρεπῶς verstanden werden, so daß alles Leidenschaftliche aus dem Begriffe removirt wird[2]). Der göttliche Zorn ist nach diesem Processe die göttliche Strafgerechtigkeit (s. I Röm. 18; IX, 22), ein positiver Begriff, dessen Substrat der negative: das Mißfallen, welches Gott an den sündlichen Begierden und Lastern hat,

1) Michael. hat bei der Parallele ad h. l. (V Ephs. 6) die bürgerlichen Kriege der Römer im Auge, ingleichen: daß ihr Reich von Jahren zu Jahren so schwach geworden, daß es endlich eine Beute der Gothen, Schwaben, Vandalen, Longobarden, Franken und Sachsen habe werden müssen. Hingegen erinnert der altend. Bibelcomm. an die willkührlichen Strafen „bei dem allgemeinen Weltgerichte." Will man ἔρχεται nehmen für Λείπουσιν (was aber nicht gutzuheißen!), so ist räthlicher, an Weltgerichtsstrafen zu denken, als an die von Michael. bemerkten; denn in I Cor. 6, 9 und 10 (vgl. V Gll. 21 und 22) erklärt P., daß diejenigen, die z. B. πόρνοι sind, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι.

2) Das Leidenschaftliche schillert in des Davenant., Erasm. Interpretation des ὀργὴ: ultio, vindicta divina, zu sehr durch.

bildet; denn hätte Gott an diesen Wohlgefallen, wie könnte er Strafen mit ihnen verbinden? Wer die Strafgerechtigkeit aus der Serie der göttlichen Attribute entfernt, verletzt zugleich die übrigen, insbesondere die ἀγάπη, sofern selbe dann etwas schwächliches und willkührliches wird. Weil aber die Strafgerechtigkeit nur so zu den Menschen kommt (ἔρχεται), d. h. allein darin sich manifestirt, daß sie mit der Verübung der Sünden und der Realisirung der bösen Gelüste Uebel verknüpft, oder Strafen verhängt: so erklärt sich, wie ὀργὴ von Theodoret mit „τιμωρία", von Storr, Flatt mit „Strafe" hat erläutert werden können. Das Substantiv hat wirklich III Röm. 5; II, 5 diese Bedeutung. Bei ihr mag sich h. l. beruhigen, wer die Sache nicht haarscharf nimmt. — ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Junk. findet in V. 6, wie Ephs. V, 6; Röm. I, 18, „die jüdische Volksmeinung ausgesprochen: Die Gottheit ist nur unserm Stamme geneigt, die andern Völker (Heiden) sind ihr ein Gräuel." Er geht Heinr. nach, der ὀργὴ auch deutet von dem „fastidium, quod erga gentes, extra Mos. legem degentes, Jovam habuisse credebant Judaei." Begünstigt würde diese Ansicht werden, falls (was Amelius und Whitby meinen,) die „Colossenses" bloß „respectu pristini paganismi," oder „alii," lediglich dem Paganismus noch inhärirende, vom Ap. υἱοὶ τῆς ἀπειθείας geheißen würden, „quod, in Phrygia majore quippe habitantes, et Bacchо et Matri Deûm sacra fecissent, et procul dubio omni luxuriae generi, in Asia minore recepto, indulsissent." Ob Junkers Vorstellung richtig sei, muß sich aus gründlicher ereget. Entwickelung des v. υἱοὺς τ. ἀπειθ. ergeben: υἱὸν εἶναι, vereinigt mit dem Genitiv eines anderen (abstracten) Substantives, z. B. φωτὸς I Thess. 5, 5; ἀπωλείας II Thess. 2, 3, bedeutet als Hebraism. [1]): im Abhängigkeitsverhältnisse zu irgend etwas stehen (wie auch der Sohn vom Vater abhängt), irgend einem Objecte angehören, desselben dergestalt theilhaftig sein, daß man ihm subordinirt ist, von ihm beherrscht wird. Als Genitiv solcher Art erscheint h. l., wie II Ephs. 2; V, 6: τῆς ἀπειθείας. Eigentlich sagt dieses diejenige Seelenbeschaffenheit aus,

1) Man gedenke des mit anderen Hauptwörtern zusammengestellten hebr. בן, vgl. Gesen. Lehrgeb. der hebr. Sprache S. 647.

bei welcher man ſich von der Wahrheit, etwa eines Lehrpunctes, nicht überzeugen läßt [1]) (denn es führt zurück auf ἀ privat. und πείθεσθαι, pati, sibi aliquid persuaderi), iſt daher: der Unglaube [2]), in specie in Beziehung auf den Gottesſohn, den Chriſtos: ſo ſteht III Joh. 36 ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ, und hat πιστεύειν εἰς τ. υἱὸν zum Antitheton. Demnach ſind υἱοὶ τῆς ἀπειθ. Söhne des Unglaubens, d. i. ſolche, die dem Unglauben ergeben ſind [3]). Nach Theodorets treffendem Urtheile ad II Ephs. 2 nennt P. alſo „τοὺς οὐ προσιεμένους τὰ θεῖα κηρύγματα.“ Im apoſtol. Zeitalter waren eingeſtandenermaßen ſowohl Juden, als auch Heiden Ungläubige. Der Unglaube (oder die Trennung von Chriſto und ſeiner Lehre,) veranlaßte Juden und Heiden zu Thaten, die mit Chriſti Vorſchriften im Widerſpruche ſtanden, zu Sünden: der πορν., ἀκαθαρσ., πλεονεξία [4]); Calv. ad II Ephs. 2 tief: „infidelitas semper comitem habet inobedientiam.“ Der Unglaube iſt in gewiſſer Rückſicht die größte Sünde der Juden und Heiden. Wenn nun P. h. l. lehrt: „Um welcher Willen der Zorn Gottes über die Söhne des Unglaubens kommt:“ ſo werden die Juden ſowohl als die heidniſchen Völker als ſolche, welchen Gott unhold iſt, dargeſtellt; denn P. ſagt nicht ἐφ' ὑμᾶς [5])! Ebenſo verhält ſich die Sache V Ephſ. 6 und im Römerbr., vgl. I, 18 mit II, 1—11. Folglich iſt die junkerſche Anſicht mit ihren Anmerken unrichtig. — Zwar propönirt Flatt noch eine andere Expoſition des τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ.

---

1) Gleichſam „insusibilitas,“ wenn man barbare ſprechen will.

2) Heſych. erörtert ἀπειθὴς durch ἄπιστος richtig.

3) Theophyl. nicht übel: „Incredulitatis — filios dicit, quos et vana privat, arguatque non ignorantia vitiis esse immersos, sed pervicacia quadam atque perfidia.“

4) Zeugniſſe für die Habſucht der γραμματεῖς, Φαρισαῖοι, Ἰουδαῖοι finden ſich XXIII Mtth. 25; II Röm. 21, 22.

5) Calv.: „Deus iram suam in reprobis (von bibliſcher Perſpective aus ſind nur diejenigen Nichtchriſten reprobi, die ſich zunächſt ſelbſt verworfen, d. i. durch practiſchen Unglauben der ewigen Seligkeit unwürdig gemacht haben,) conspicere nos mavult, quam in nobis eam sentire. Promissiones quidem gratiae quum proferuntur in medium, unusquisque piorum non secus eas amplecti debet, ac sibi proprie destinatas. Minas autem irae et exitii ita horreamus, ut, quae in reprobos competant, nobis sint documento.“ Sehr gut!

in seinem „immorigeros (praeceptis divinis), sceleste:“ womit Schleusn. im lex. s. v. ἀπειθεια, Rosenm. ad II Ephs. 2 zusammentreffen. Diese nur moralische Relation ist möglich, zumal da γονεῦσιν ἀπειθεῖς I Röm. 30 bedeutet: den Eltern Ungehorsame, und ἀπειθὴς auch durch ἀνυπότακτος vom Hesych. illustrirt wird. Indeß vindiciren wir der ersteren Fassung des τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ., weil sie die Originalbedeutung des ἀπειθ. mehr festhält, den Vorzug. Doch gesetzt, es wäre die flattsche Enarration richtig, so ist die fragliche Redensart so allgemein gehalten, daß sie die gegen Gott Unfolgsamen unter Juden und Heiden befassen kann, folglich unser V. auch in diesem Falle den engherzigen Particularism. nicht begünstigt.

V. 7.

Der Ap. ruft den Col. ins Gedächtniß, daß sie als Nichtchristen in jenen Begierden und Sünden (welche er V. 5 aufgeführt hatte,) sich bewegt hätten, und gibt damit zu verstehen, daß sie als Christen dergleichen Dingen nicht fröhnen dürften, sich im Gegentheile davor in Acht nehmen müßten. Wohl in derselben Absicht erinnert P. die heidenchristl. Empfänger der Epist. an die Ephes. II, 3, die Gläubigen Corinths I Cor. 6, 10 und 11, die römischen VI Röm. 19, an ihren früheren, in ethischer Hinsicht schlechten Zustand. — Ἐν οἷς ist von Zeger, Pearce dem τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ. V. 6 angeschlossen, als laute die Idee: „inter immorigeros illos filios;“ wie auch Rosenm. gethan haben muß, da er sagt: „Quorum socii et imitatores vos etiam fuistis.“ Diese Beziehung des ἐν οἷς wird durch die immediate Nähe des τ. υἱοὺς τ. ἀπειθ. empfohlen. Inzwischen hat es den Anschein, als correspondire οἷς dem ἃ V. 6, und müsse wie ἃ in Relation zu τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ. V. 5 steht, gleichfalls dieses Substantiv betreffen! Nun begreift Storr den Sinn: „secundum illa (membra terrena, vitia) actiones vestras instituere (ähnlich drückt sich Grot. ad h. l. aus), eorum impulsum in agendo sequi consuevistis.“ Doch hätte P. das ausdrücken gewollt: so würde er statt ἐν ein κατὰ gewählt haben, s. II Cor. 10, 2; VIII Röm. 4. Genauer exponiren wir: In welchen auch ihr (wie die υἱοὶ τ. ἀπειθ. V. 6) gewandelt habt. Hieraus ergibt sich, daß die Col. im Zusammenhange mit jenen Leidenschaften und Sünden gelebt haben,

daß ihr Leben ein Vollbringen und Befriedigen jener sündlichen Affecte und Laster gewesen ist. Auf diese Art gebraucht P. περιπατεῖν ἔν τινι II Ephs. 2 (wo das κατὰ τὸν αἰῶνα die Differenz des voraufgehenden ἐν vom κατὰ beurkundet), ibid. V. 10.

Das hinter περιεπατήσατε befindliche ποτὲ hat seine Exegese im ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις. Zwar lautet die recepta αὐτοῖς. Allein τούτοις ist durch A, B, C, Da pr. m, E, 17, 26, 71, 73 als ächt erwiesen. Es hat wahrscheinlich Jemand τούτοις verwandelt in αὐτοῖς, um anzudeuten, daß ὅτε ἐζῆτε κ. τ. λ. auf die sündlichen Affecte und Sünden, deren Erwähnung in V. 5 eine entferntere ist, zu beziehen sei. So viel ist wenigstens ausgemacht, daß Erasm., Beza, Grot., Lange, Hedinger, Storr, Heinr. (wie es scheint,) das ὅτε ἐζῆτε ἐν αὐτοῖς auf diese Weise beziehen[1]). Nun würde, falls man ζῆν im gewöhnlichen Sinne de vivendo faßt, die aus der zweiten Vershälfte resultirende Idee, mit der Idee der ersteren, wiefern in dieser von sündlichen Affecten ꝛc die Rede ist, identisch sein. Deshalb erlauben sich Manche Behufs eines Unterschiedes beider Vershälften Künsteleien. Lange: „in Sünden leben heißt innerlich im Unglauben und im Reiche der Finsterniß stehen und bey sich alles sein Vergnügen an der Sünde haben; in Sünden wandeln aber den bösen Grund des Herzens und also die innerlich herrschende Sünde im ganzen Leben zum Ausbruch kommen lassen.“[2]) Diese Distinction erinnert an die alter Weise zwischen δύναμις und ἐνέργεια, ist aber viel zu gesucht. Halten wir daher τούτοις h. l. fest, und setzen es in Beziehung zu dem τοὺς υἱοὺς τ. ἀπειθ. V. 6. Einst lebten die coloss. Christen in diesen, d. i. in religiös sittlicher Gemeinschaft mit den Kindern des Unglaubens, mit den Heiden und Juden (s. ζῶντες ἐν κόσμῳ II Col. 20).[3]) Wie die Macht des Umganges über

1) Auch Bähr dürfte diese Beziehung gewählt haben, weil er äußert: „In Sünden zu leben, war ihr (der Col.) Vergnügen, das hielten sie für das beste Leben, kannten kein anderes“ ꝛc.

2) Bähr distinguirt sehr ähnlich: „ζῆν und περιπατεῖν unterscheiden sich — wohl so, daß ersteres mehr auf die Gesinnung, letzteres auf den äußeren Wandel geht;“ indessen Bährs „wohl“ beweist, daß diese Distinction in Bährs Augen nicht ganz sicher ist.

3) Dieser Ausdruck widerlegt Bährs Behauptung: „ζῆν ἐν τινι unter oder bei jemand leben, zu übersetzen, wird der Sprachgebrauch nicht erlauben!“

haupt gewaltig ist: so war diese Gemeinschaft mit den Heiden und Juden für die Col. ehedem Versuchung und Impuls geworden, in jenen sündlichen Begierden und Lastern sich umherzutreiben, welchen diese Ungläubigen zugethan waren. Die Gemeinschaft, welche die Col. jetzt hatten mit Juden und Heiden, war bürgerlich, und nothwendig; denn hätten sie die bürgerliche nicht gewollt: so hätten sie müssen ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν, I Cor. 5, 10.

V. 8.

Der Ap. spricht die Exhortation, welche die Ablegung gewisser Laster betrifft, in Beziehung auf V. 7, wo er selbige indirect angedeutet, direct und deutlich aus, nur daß er außer den V. 5 genannten sündlichen Affecten und Lastern viele andere namhaft macht. Junk. supplirt beim νυνὶ δὲ: „da ihr die christliche Lehre angenommen habt." Doch νυνὶ δὲ bildet den Gegensatz gegen ποτὲ ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις V. 7, wir werden somit den dem νυνὶ δὲ zu Grunde liegenden Begriff besser so fassen: Jetzt aber, nachdem euer Leben in der religiösen und moralischen Gemeinschaft mit den Kindern des Unglaubens aufgehört hat. Dieser Begriff ist verwandt mit dem des ἀπεδύσασθε III Col. 3. Piscator: „Nunc posteaquam estis ad Deum conversi, et spiritu Dei regenerati:" ein bloß positiver Ausdruck für den von uns gewählten, aber angemessenern, negativen. — Ἀπόθεσθε. Dies Verbum wird in der Bedeutung des: gewisse böse Affecte und Sünden von sich Ablegens — „von sich Ablegen" ist gleich dem: aus sich Entfernen, Fahren lassen, — bei P. IV Ephs. 22, 25, bei Jacob. I Cap. 21; auch Dionys. Halic. IX, 33 gebraucht. Da es XIII Röm. 12 ἐνδύνεσθαι zum Antitheton hat: so vermuthen wir, daß jene tropische Bedeutung beim P. von dem eigentlichen Begriffe: Kleider von sich ablegen, (vgl. ἱμάτια VII Ap. Gsch. 58) entlehnt ist. In der That sind Sünden sehr schmutzige Kleider eines Christen. Ἀπόθεσθε ist genau: „Ihr müsset abgelegt haben." Calv. bemerkt im Hinblicke auf das V. 5 voraufgegangene νεκρώσατε nicht übel: „haec mortificationis vis ac natura est, ut in nobis exstinguantur omnes corrupti affectus, ne posthac solitos fructus in nobis peccatum gignat." Das ἀποτίθεσθαι konnte von den Col. um so leichter geübt werden, als sie Genossen der Kirche

Christi, d. h. Christi Glieder, geworden waren, und die zur Realisirung des Guten erforderlichen sublimeren Kräfte von Christo empfingen. — *Καὶ*. Die Hypothese, daß es pleonastisch stehe (s. Flatt), ist unzulässig, weil *καὶ*, zusammengestellt mit *ὑμεῖς*, etiam sein kann, vgl. *καὶ αὐτοὶ* VIII Röm. 23. Storr hat folgende Relation des *καὶ*: „etiam vos non minus, quam Esseni, — fugere debetis iram" caet.: unstatthaft! denn die übrigen Theile des Br. zielen auf Essener nicht hin. Das *καὶ ὑμεῖς* V. 8 spielt an auf das *καὶ ὑμεῖς* des V. 7, wobei wir an die *υἱοὺς τ. ἀπειθείας* des V. 6 dachten. Nun haben die *υἱοὶ τ. ἀπειθείας* keineswegs als solche, wohl aber wiefern sie *υἱοὶ τῆς πίστεως* geworden sind, gewisse böse Begierden und Laster von sich gethan. Mithin werden wir bei *καὶ ὑμεῖς* V. 8 folgende Relation haben: „auch ihr, wie andere gläubig gewordene Ungläubige." — *Τὰ πάντα* das Alles [1]). Heum., Pearce lassen den Ap. hiemit „auf die V. 5 genannten Laster" zurücksehn. Theodoret dagegen bezieht die Partikel auf die in V. 8 nachher genannten: „*εἶτα λέγει* (P.), *ποῖα ταῦτα.*" [2]) Doch wie? wenn P. mit *τὰ πάντα* beide zusammenbegriffe? Das ist desto wahrscheinlicher, als die bösen Begierden und Laster der V. V. 5 und 8 insgesammt Aeußerungen der corrumpirten Menschennatur, d. i. *μέλη* derselben sind. Zwar hält Junk. diesen modus loquendi (die Beziehung des *τὰ πάντα* auf V. 5 und V. 8) für „nur schwerfällig und ungebräuchlich." Allein er verliert alles Auffallende, weil P. ihn nicht in einem rhetorischen Kunstproducte, sondern in einem vertraulichen Sendschreiben gebraucht [3]). Die *μέλη*, welche er im Folgenden enumerirt, sind mit den V. 5 berührten nicht ganz identisch:

ὀργήν, θυμόν. Diese Termini erscheinen IV Ephs. 31 in

4) Die Lesart *ταῦτα πάντα* des Ambrst. und der arm. Vers. zeigt wenigstens, der Leser dürfe *τὰ* vor *πάντα* nicht übersehen.

2) Dahin zielt wohl auch die Bemerkung des Chrysost. zum *νυνὶ — τὰ πάντα*· „*καὶ καθολικῶς ἀεὶ λέγει, καὶ ἰδικῶς* (sigillatim)· *τοῦτο δέ ἐστι διαθέσεως*" (affectionis paulinae).

3) Junk. meint, *τὰ πάντα* stehe „für *κατὰ πάντα* = *πάντως*, omnino." Eine willkührliche Annahme, wenn schon F, G, cod. boern. *κατὰ πάντα* (vermuthlich ex interpret.) liefern. Anders verhält es sich mit V. 20, wo *κατὰ πάντα* ausdrücklich steht, obschon auch dort *κατὰ πάντα* nicht = *πάντως* zu sein braucht.

umgekehrter Ordnung. Nach Suidas ist „ὁ μὲν — θυμὸς ὀξὺς καὶ ὀλιγοχρόνιος, ἡ δὲ ὀργὴ βραδυτέρα μὲν, μονιμωτέρα δέ.“ Damit würde übereinstimmen, wenn man unter θυμὸς die Rachbegier, wiefern sie plötzlich nach Außen, etwa durch Schmähworte, hervorschießt, unter ὀργὴ die Rachbegier, sofern sie in der ψυχὴ bleibt, versteht. Beide entstehen wegen eines (nur imaginairen oder realen) Unrechts, das man von einem Andern erfahren zu haben glaubt, gegen des Andern Person. Doch hat man nicht nöthig, deshalb der Behauptung des Heinr.: „θυμος et ὀργη jung. at syn. etiam Rom. 2, 8, Eph. 4, 31,“ beizupflichten. Die letztere Stelle läßt sich, weil daselbst von dem menschlichen θυμὸς und der menschl. ὀργὴ gehandelt wird, gleich der unsrigen deuten. In der ersteren ist von einem durch Gott über die ἀπειθοῦντας τῇ ἀληθείᾳ und πειθομένους τῇ ἀδικίᾳ gesendeten θυμὸς und eben solcher ὀργὴ die Rede (vgl. II Röm. V. 5, 6, 8), wiewohl auch dort die Strafgerechtigkeit Gottes gemeint sein kann, inwiefern sie bald schneller, bald langsamer sich manifestirt. — Κακίαν, nach Heum. „alles böse und sündliche Wesen.“[1]) Daß das Wort diese Bedeutung zuweilen im N. Test. hat, geht aus I Ptr. 2, 1; I Cor. 14, 20 hervor. Inzwischen besagt es auch: die Bosheit, die Sucht, dem Nebenmenschen factische Nachtheile zuzufügen; denn Suidas lehrt: „κακία ἐστὶν ἡ τοῦ κακῶσαι τὸν πέλας σπουδὴ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ; vgl. zum Erweise III Tit. 3 (wo κακία mit φθόνῳ zusammengestellt ist,), IV Ephs. 31 (wo es in V. 32 die Antithesis hat: „γίνεσθε — εἰς ἀλλήλους χρηστοὶ, — χαριζόμενοι ἑαυτοῖς). Dieser specielle Sinn ist h. l. schicklich, weil P. Specialia aufführt. Daher ziehen wir ihn dem heumannschen vor. — βλασφημίαν. Hergeleitet von βλάπτειν τὴν φήμην, bedeutet es ein Benehmen, wonach man dem guten Namen Jemandes (durch Worte) schädlich wird, die Lästerung (λοιδορία nach Theophyl.) des rechtschaffenen Nebenmenschen, s. I Tmth. 6, 4; IV Ephs. 31[2]).

1) Auch Beng. observirt allgemein von der κακία: „vitium animi, v. c. suspicionem, perversitatem, impatientiam, !?“

2) Vgl. βλασφημούμεθα III Röm. 8; βλασφημεῖν III Tit. 2, und das „συνεφαίνειν τὸ βλασφημεῖν τῷ συκοφάντειν“ bei Philo in legat. ad Caj. pag. 1016, E.

Hedinger faßt *βλασφημία* h. l. auch von der unmittelbaren Läſterung „wider Gott.“ In der That findet ſich XIII Apclpſ. 6: *βλασφημεῖν πρὸς τὸν Θεὸν, βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (vgl. II Röm. 24). Und gebrauchen wir nicht unſer Blasphemie in dieſer Beziehung? Doch der Umſtand, daß h. l. überhaupt von Sünden, die zunächſt den Nebenmenſchen angehen, die Rede iſt, macht nothwendig, die einfache, zuerſt genannte Deutung zu wählen. — *Αἰσχρολογίαν* verſteht Whitby von „Schmähreden, die Jemandem einen Schandfleck anzuhängen dienen.“ Dadurch entſteht ein unangenehmer Pleonaſm., weil *αἰσχρολογ.* nach dieſer Interpret. mit *βλασφημία* coincidirt. Iſt nicht eine „Läſterung, welche unſern Bruder bei andern verächtlich zu machen dient,“ *βλασφημία*? Richtig überträgt Luther hingegen *αἰσχρολογ.* mit „ſchandbare Worte,“ d. h. Zoten, die das Ohr des Andern verletzen, ſeiner Religioſität und Moralität Eintrag thun, vgl. die Antitheſen, welche der *λόγος σαπρὸς* IV Ephſ. 29 hat. Die vrale *αἰσχρολογίαν* (= turpiloquium) ſtellt Xenoph. mit dem thatſächlichen *αἰσχρουργίαν* zuſammen, ſ. de repbl. Lacedm.[1]) c. 5, §. 6. — *Ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.* Die äthiop. und arab. Verſ. (e trib. editionib.), Vigil., der Ambrſt., cod. G und boern. liefern *μὴ ἐκπορευέσθω* vor *ἐκ*, wornach der Sinn: (die *αἰσχρολογία*) müſſe nicht aus eurem Munde gehen! Indeß merkt man es dieſer Lesart ab, daß ſie Inſerat fremder Hand iſt, entlehnt aus IV Ephſ. 29. Sie iſt eben ſo überflüſſig, wie das *ἐκπορευομένην*, von welchem Bähr ſagt, daß derjenige es vor *ἐκ* ergänzen könne, wer es nöthig finde. Freilich zollen wir dem Grot. keinen Beifall, ſofern er *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* dem *ἀπόθεσθε* anſchließt, als wolle P. ſagen: Entfernet aus eurem Munde Alles, was den Nichtchriſten eignet, z. B. Zorn ꝛc.; denn *ἀπόθεσθε* liegt dem *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* zu fern.

1) Dem Grot., Herm. zufolge wird *αἰσχρολογία* in V Ephſ. 4 *αἰσχρότης* genannt, ſ. auch Schleusn. lex. s. v. *αἰσχρότης*. Unwahr! denn *αἰσχρότης* kann, wie es das röm. turpitudo iſt, ſo zugleich inverecundiam in verbis et factis ausſagen, alſo mehr, als *αἰσχρολογία*. Mit unſerer Anſicht harmonirt die *εὐχαριστία*, die V Ephſ. 4 den Gegenſatz der *αἰσχρότης* darſtellt, ſehr gut, weil derjenige Dank, den die Chriſten Gott für die Vergebung ihrer Sünden darzubringen haben, ſowohl im geſammten Thun, als auch in Worten ſich manifeſtiren ſoll. Arrian ſondert mit Bedacht *αἰσχροὶ λόγοι* und *ἔργα ἀσχήμονα*.

Vielmehr verknüpfen wir ἐκ τ. στόμ. ὑμ. mit αἰσχρολογ., womit der Ap. jene Partikel eng verbinden hat, ohne deshalb mit Storr und Flatt einen Pleonasm. wahrzunehmen. P. gibt mit der Partikel zu verstehen, er meine eine solche Schandrede, die (nicht von anderen Bekennern Jesu herrühre, sondern) aus dem Munde der Col. hervorkomme. Der Christ hat die ethische Reformation zuvörderst an seiner Person, an dem Ungeziemenden, was dieser inhärirt, anzufangen; dann erst soll er Andere reformiren wollen. Sonst läuft er Gefahr, daß die an Anderen vorgenommene Reformation ihm nicht gelingt.

V. 9.

Auch ψεύδεσθαι ist ein Glied des alten, corrumpirten Menschen. Daher das Verbot desselben! Michael. in Ansehung des μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους: „sollte nicht die Meinung sein: „„verläumdet einander nicht?““ Nun gehört allerdings die Verläumdung in das Gebiet der Lüge[1]); aber sie erschöpft darum den Begriff des ψεύδεσθαι nicht. Berücksichtigen wir IV Ephs. 25, wo es heißt: ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος, λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, so werden wir unsere Partikel interpretiren: Lüget nicht zu einander, der eine nicht zu dem anderen. Dieses Lügen kann sowohl diejenigen, mit welchen man spricht, als auch diejenigen, von welchen man spricht, betreffen. In beiden Rücksichten hintergeht man einander und schadet einander. So läßt sich aus εἰς ἀλλήλους, welches laut der eben angeführten Parallele bedeutet alius ad alium[2]), der Begriff „alius adversus alium,“ was Erasm. hat, herleiten. Den Uebergang der Rede zu dem Folgenden gibt Theodoret scharfsichtig an: „οὗτος διδάξας, τίνα ἐκβάλεσθαι τοῦ σώματος μέλη, δείκνυσι καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, οὗ ταῦτα τὰ μέλη.“

ἀπεκδυσάμενοι. Daß das Verb. h. l. in sublimer Beziehung von einem sich (sibi) Ausziehen (Ablegen) der alten, sittlich verkehrten Sinnesweise zu deuten ist, emergirt aus demjenigen, was zunächst folgt, gewissermaßen selbst aus dem Vorhergehenden, vgl. die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς II Col.

1) Lüge ist „voluntaria falsi enuntiatio, fallendi causa.“ So Augustin treffend.

2) P. hätte für εἰς ἀλλήλους setzen können ἀλλήλοις, wie Luc. sagt: ἐψεύσω ἀνθρώποις V Ap. Gsch. 4.

11. Doch woher dieſe tropiſche Bedeutung unſers Verbi? Nach Krebs „ab actoribus, qui habitu mutato et vestibus depositis alias partes agunt.“ Schleusn. ſetzt im lex. s. v. ἀπεκδύομαι ein haud male! zu dieſer Anſicht hinzu; mit Unrecht! weil durch ſelbe eine der Schauſpielkunſt eigene Heuchelei, die dem ernſt ſittlichen Weſen des P. ſehr fern liegt, in den Tropus kommt. Beſſer derivirem wir den metaphor. Sinn des Verbi davon, daß überhaupt der Menſch alte (ſ. das παλαιὸν vor ἄνθρωπον bei P.,) und beſchmutzte Gewande für immer ablegt; denn ἀπεκδύεσθαι wird urſprünglich von dem eigentlichen ſich Auskleiden bei Claſſikern gebraucht, wie ſelbſt Schleusn. aus „Musaeus Hero et Leand. v. 261“ die Phraſe „ἀπέδυσατο πέπλον“ aufführt. Sollte nicht die tropiſche Bedeutung der in Wolfs curis ad h. l. namhaft gemachten talmudiſchen Redeweiſe חלץ ליבו (er zog ſein Herz aus, intentionem animi deposuit,), eben daher abgeleitet werden können? Ἀπεκδυσάμενοι überträgt Rosenm. mit deponite, Flatt meint: „ſie ſollten den alten Menſchen fortwährend ausziehen.“ Beides ſtreitet gegen die Aoriſtbedeutung jenes Participes. Piscator, auch Calov reſolvirt ſelbiges durch ἀλλ' ἀπεκδύσασθε. Angemeſſener übertragen wir es mit quia exuistis. Die Thatſache, daß die Col. bei ihrer Taufe den alten Menſchen ſammt ſeinen Aeußerungen dem Vorſatze und Angelöbniſſe nach ausgezogen hatten, ſtellt P. als das Moment dar, weshalb die Col. in dem täglichen Leben die μέλη deſſelben, die er III Col. 5. 8, 9 genannt hatte, realiter nach und nach von ſich thun ſollen. Das ψεύδεσθαι εἰς ἀλλήλους dagegen iſt ein Zeichen, daß man jenen ſchönen Vorſatz gebrochen hat. — Unter τ. παλαιὸν ἄνθρωπον verſtehen Theodoret, Juſtinian, Watabl., Grot., Vorſt. das alte Leben, und zwar, wie Heum. will, das ſündige[1]). Doch in IV Ephſ. 22, worauf Heum. deßfalls provocirt, ſagt der Ap.: ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, erklärt ſomit (indem er ja kein τοῦτ' ἐστιν geſetzt hat,) keineswegs die Phraſe τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον durch die Worte τὴν προτέραν ἀναστροφήν. Dazu kommt, daß das

1) Oecum. Faſſung: „inveteratam, putrefactam, et peccatis consuefactam vitam nondum per fidem Christi renovatam, nec innovatam baptismate,“ geht eben dahin.

vorige sündliche Leben eher durch ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ h. l. bezeichnet sein dürfte. Ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ist zweifelsohne die ehemalige Menschennatur, die frühere Denk- und Sinnesart der Col., die Vitiosität, welche ihnen, als Dienern der Götzen und als Anhängern des Judaism., inhärirte. Daß ὁ παλαιὸς illustrirt Hesych. durch „ὁ ταῖς φρεσὶν ἐξεφθαρμένος ἤδη, ἄφρων," nur daß jener Ausdruck nicht bloß intellectuell zu fassen ist, (was einseitig sein würde!), sondern, ja besonders in moralischer Beziehung, s. IV Ephs. 22; VI Röm. 6 [1]). „Vetus homo significat, bemerkt Calv. gut, quicquid afferimus ex utero matris, et quicquid sumus natura." — Σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ. Die vom alex. Cyrill suppeditirte lectio „τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις" (dieses Substantiv hat Clem. anstatt des πράξεσι,) ist, aus V Glt. 24 offenbar entlehnt, als Glosse ziemlich brauchbar. Πράξεις αὐτοῦ sind Wirkungen, welche der alte Mensch producirt, gewisse Neigungen (z. B. die ὀργή), Worte (βλασφημίαι), doch auch Handlungen, die wider Gott streiten und seine Gebote verletzen, kurz Sünden (vgl. III Col. 5 u. 8). Für αἱ πράξεις τοῦ παλ. ἀνθρ. sagt P. V Glt. 19 τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς, XIII Röm. 12 τὰ ἔργα τοῦ σκότους. Der innige Conner, worin diese Actionen des alten Menschen (der seit dem ersten Adam sich immer fortgepflanzt hat,) mit dem alten Menschen selber stehen, ist durch σὺν angedeutet.

V. 10.

Mit der vorsätzlichen Ausziehung des alten νοῦς während des Taufactes war die vorsätzliche Anziehung des neuen genau verbunden. Calv. zu V. 9 nicht übel; „eum (i. e. veterem hominem) exuunt, quicunque renovantur per Christum." Καὶ nach Junk. contraque. Es genügt an que, weil das contra, d. i. der Begriff des Gegensatzes gegen den παλαιὸς ἄνθρωπος des V. 9, in τὸν νέον deutlich ausgesprochen ist. — Ἐνδυσάμενοι. Ἐνδύομαι ursprünglich: ich ziehe mir Kleider an, s. XII Luc. Ev. 22 (beim Marc. XV, 20 werden τὰ ἱμά-

2) Bähr: „Der alte Mensch ist das, was P. auch wohl σῶμα τῆς ἁμαρτίας oder τῆς σαρκὸς nennt, Kap. 2, 11 (Röm. 6, 6), die Bezeichnung unserer Natur als geistlich todte." Indessen ist sehr denkbar, daß die Phrase ὁ παλαιὸς ἄνθρ. dort lediglich der σὰρξ gleich ist, und σῶμα, ἁμαρτία einen anderen Sinn haben.

τια τὰ ἴδια zum ἐνέδυσαν αὐτὸν gesetzt,); aber auch: ich nehme mir etwas Geistiges an, mache es mir zu eigen, z. B. VI Ephs. 11 τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ (zu welcher geistlichen Armatur V. 14 die ἀλήθεια und δικαιοσύνη, V. 16 die πίστις, V. 17 das ῥῆμα τοῦ Θεοῦ gehört); ferner σπλάγχνα οἰκτιρμ. III Col. 12. Diese metaphor. Beziehung fließt sehr natürlich aus der eigentlichen, und hat bei den Hebr. ihr Analogon, s. צֶדֶק לָבַשְׁתִּי (Gerechtigkeit zog ich an,) XXIX Hiob. 14, וַתִּלְבַּשׁ תְּשׁוּעָה (salutem) II Chron. 6, 41 [1]). Das ἐνδυσάμενοι h. l. ist Beweis, daß die Col. zu einer gewissen Zeit (als Heiden und Juden,) τὸν νέον (ἄνθρωπον, nach V. 9) nicht an sich getragen haben, wiewohl sie auch nicht total nackend gewesen sind; denn als gefallene Sünder hatten sie τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον (V. 9). — Τὸν νέον. Daß dieses Adjectiv im N. Test. nicht bloß proprie (z. B. vom οἶνος V Luc. Ev. 37), sondern auch improprie genommen wird, beurkundet I Cor. 5, 7, welcher Stelle zufolge die corinth. Christen ein νέον φύραμα werden sollen, eine neue christliche Masse, eine Totalität von Individuen, die in geistig sittlicher Hinsicht von Neuem geschaffen sind (durch die Influenzen des heiligen Gottesgeistes, welchen P. als Urprincip alles wahrhaft Guten betrachtet). So ist auch τὸν νέον h. l. Ausdruck für die Denkungsweise und den sittlichen Character, welcher unter den Influenzen dieses Geistes seinen Ursprung bekommen (vgl. nachher τοῦ κτίσαντος αὐτὸν, und III Joh. Ev. 5). Diese gleichsam neue Creatur, welche vom παλαιὸς ἄνθρωπος himmelweit verschieden war, hatten die Col. als wahrhaft Gläubige sich zu eigen gemacht: ein Act, der im Grunde identisch ist mit dem innerlichen Acte des συνεγείρεσθαι τῷ Χριστῷ (III Col. 1), welcher freilich von der παραλλαγὴ verschieden ist. Usteri's Behauptung [2]): „es solle (näml. das Bild: den neuen Menschen anziehen) keineswegs die im Innern vorhergehende Veränderung bezeichnen," hat keine Wahrheit. Wohl soll der neue Mensch gleich dem neuen Gewande sich äußern, sichtbar werden, in den V. 12 aufgeführten christlichen Tugenden, die im

1) Was die Hellenen betrifft: so hat Athenäus „βουλόμενος ἐνδύεσθαι αὐτὴν αὐτάρκειαν" (l. XIII, ep. 2). — In des Fabricius cod. pseudepigrh. Vet. Test. I, pg. 887 steht „ἐνδύσονται εὐφροσύνην."

2) In der Entwickel. des paul. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 230.

Gomer mit ihm stehen und seine Erzeugnisse sind. Aber darum ist der νέος ἄνθρωπος selber noch nichts Aeußerliches, eben so wenig, wie die παλιγγενεσία. Calv. findet unsern locus mit Recht bemerkenswerth, „quia ex eo colligi potest definitio regenerationis. Continet enim duas partes, veteris hominis depositionem et instaurationem novi.“

τὸν ἀνακαινούμενον. Flatt hält für wahrscheinlich, daß dieses Particip auf ἄνθρωπον sich beziehe: „den Menschen sollt ihr anziehen, der neu gebildet wird, eine ganz umgeänderte, neu gebildete Gesinnung.“ Doch da im Vorigen τὸν νέον simpliciter gesetzt ist: so ist rathsamer, das Particip insonderheit dem τὸν νέον anzuknüpfen. Ἀνακαινόω ist renovo, vgl. II Cor. 4, 16: ὁ ἔσωθεν (sc. ἄνθρωπος) ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ κ. ἡμέρᾳ. Mithin nennt der Ap. den neuen Menschen denjenigen, der erneuet werde, d. i. von der ihm noch anhaftenden Unsauberkeit geläutert, gebessert, erkräftigt, kurz perfectionirt [1]). Dieser Prozeß wird dadurch nothwendig gemacht, daß der neuen Denk- und Sinnesweise ein gewisses Quantum sittlicher Unreinigkeit und Kraftlosigkeit durch den παλαιὸς ἄνθρ., welcher sich in diesem Leben nicht mit der Wurzel tilgen läßt, zugeführt wird, wie jeder ächte Christ an seiner eignen Person abnehmen kann. Deshalb Davenant. mit gutem Grunde: „Renovatio — non uno momento absolvitur; sed assidua Spiritûs sancti opera indiget.“ — εἰς ἐπίγνωσιν wird beim aler. Cyrill nicht gelesen, dies erklärt sich vielleicht aus der Schwierigkeit der Phrase in diesem Nexus. Calv.: „novitatem vitae in agnitione consistere docet“ (P.), (er versteht die agnitio „de Spiritus sancti illuminatione, quae viva est atque efficax“). Augenscheinlich verfehlt; denn εἰς ἐπίγνωσιν ist in (i. e. ad) cognitionem [2])! Ἐπίγνωσις ist die gründlichere Einsicht in die

1) Glass.: „Postea — novus homo subinde magis ac magis crescit et augetur, donec maturescat in virum perfectum.“ Bähr findet crescere als Uebersetzung des ἀνακαινοῦσθαι „nicht ganz richtig,“ und meint, „es solle vielmehr — das Umsichgreifen des neuen Lebenskeimes κ. angedeutet werden;“ allein was ist das Umsichgreifen eines Dinges anders, als ein Wachsen desselben?

2) Das storrsche Supplement hinter εἰς, näml. „γίνεσθαι i. e. ita ut existat cognitio Dei“ ist, weil es in εἰς (dem Sinne nach) involvirt ist, überflüssig.

θεῖα (wozu auch die Rathſchlüſſe der Gottheit hinſichtlich des durch Chriſtus herbeizuführenden Heiles der Menſchheit zu rechnen ſind), wie aus II Col. 2; I, 9 emergirt, ohne daß erforderlich iſt, mit Junk. und Flatt τοῦ θεοῦ bei εἰς ἐπίγν. zu ergänzen [1]). Der neue Menſch wird vergeſtalt erneuet, daß dieſe Tieferkenntniß der göttlichen Dinge gefördert wird. Wird die neue Denk- und Sinnesweiſe der Chriſten täglich geheiligter: ſo wird einerſeits dasjenige Element, welches der religiöſen Tieferkenntniß ſchädlich iſt, d. i. das ſündliche Reſiduum des alten Menſchen, immer mehr entfernt, andrerſeits die Gemeinſchaft mit dem Gotte, der die Quelle alles, auch des intellectuellen, Heiles, geſteigert. So wird die continuirliche Erneuerung des νέος ἄνθρ. das treffende Medium gründlicher Gotteserkenntniß (ſ. I Phlpp. 9, 10, desgl. XII Röm. 2), wie ein in die Sünde immer mehr verſinkendes Leben Ignoranz in Bezug auf die göttlichen Dinge (nach göttlicher Weltordnung) zur Folge hat (I Röm. 28). — Die Worte κατ' εἰκόνα τ. κτίσαντος αὐτὸν laſſen ſich dem εἰς ἐπίγνωσιν ſubordiniren, dann iſt der Gedanke, wie Roſenm. ſagt: „Cognitio nostra ad imaginem ejus (Christi) efformata, ei similis, est (si probamus ea, quae Christus probat, ea improbamus, quae is improbat).“ Wir können nicht mit Bähr ſagen, daß dieſe Auslegung einen „völligen verkehrten Sinn“ gibt; denn nach dem N. Teſt. ſoll der Chriſt Chriſto in jeglicher Beziehung ähnlich werden. Auch möchte der Artikel τὴν nach ἐπίγν. in dieſem Falle nicht unumgänglich nöthig ſein; denn auch III Röm. 25 fehlt hinter διὰ τῆς πίστεως, obgleich die Worte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι folgen, der Art. τῆς. Wohl aber läßt ſich mit Recht die Inſtanz gegen jene Conſtructien des κατ' εἰκόνα machen, daß dieſe Worte eben ſo gut von τὸν ἀνακαινούμενον abhängig gemacht werden können (in welchem Falle ſie dem εἰς ἐπίγνωσιν coordinirt erſcheinen), und daß IV Ephſ. 24 für die letztere Conſtruction ſprechen dürfte. Um die Idee, welche ihr zufolge P. gehabt hat, richtig darſtellen zu können, müſſen wir zunächſt die Frage beantworten: Wer iſt

1) Mehrere von Junk. cit. Stellen (die bereits Storr citirt,), Ephſ. VI, 24; Hbr. V, 8, Phlpp. II, 8 gehören, weil von Gotteserkenntniß dort nicht die Rede iſt, nicht hieher. Röm. II, 8 dagegen, wo γινώσκεις τὸ θέλημα ohne τοῦ θεοῦ geſchrieben ſteht, empfiehlt unſere Anſicht.

im τοῦ κτίσαντος Subject? Nach Erasm. Christus: „ad imaginem Christi, qui, ipse novus homo, et in nobis condidit novum hominem, exstincto vetere.“ Dieser Beziehung sind Vorst., Wels, der altenb. Bibelc. zugethan. Aber P. nennt im Ephes. Br. loc. cit. den καινὸν ἄνθρωπον: τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα. Vermuthlich hat er also bei τοῦ κτίσαντος h. l. die väterliche Gottheit im Sinne[1])! Nun exegesirt Zacharia: „nach dem Muster Gottes, welcher die Menschen gleich Anfangs auf diese Art geschaffen hatte,“ urgirt folglich die primäre Creation. Dagegen streitet, daß αὐτὸν auf τὸν νέον hinweiset, und κτίζειν τὸν νέον besagt: den neuen Menschen hervorbringen, was nach II Ephs. 10 ἐν Χριστῷ Ἰησ. von Seiten der väterlichen Gottheit geschieht, vgl. auch II Cor. 5, 17. Demnach der Sinn des Ganzen: es werde die neue Denkungs- und Sinnesweise der Col. dergestalt vervollkommnet, daß sie ihre gründliche Gotteserkenntniß mehre und in zunehmender Heiligkeit dem Fürbilde des Gottes entspreche (κατὰ secundum, congruenter), welcher in Verbindung mit Christo (unter den Influenzen des Geistes Christi,) die neue Denk- und Sinnesart hervorgebracht habe. Je mehr diese veredelt wird, desto ähnlicher wird sie dem absolut heiligen Musterbilde ihres Schöpfers, desto mehr Abbild des göttlichen Urbildes. Davenant. kurz und gut: „Est hoc alterum renovationis effectum, ut mente per fidem illustrata voluntas Deo conformis reddatur.“

V. 11.

Der Nexus dieses V. mit dem vorigen wird durch die Fassung des ὅπου bestimmt. Nach Schleusn. (im lex. s. v. ὅπου) „positum est pro ἐν Χριστῷ“ (auch Oecum. erläutert ὅπου mit „apud Christum, apud fidem“); allein V Glt. 6, welche Stelle Schleusn. zu vergl. gebeut, hat einen etwas anderen Character, als die unsrige. Ὅπου steht in Relation zu τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν V. 10, welcher dem ὅπου zunächst steht. Wo, d. h. bei der Schöpfung und fortgesetzten Veredlung der neuen Denk- und Sinnesart ist eine Differenz der Nationalität, der äußeren Prärogative, der Cultur, des Standes in der Welt von keinem

1) Doch braucht man nicht „Θεοῦ“ zu ergänzen, s. Bähr.

Gewichte, keinem Nachtheile oder Vortheile; sondern dabei ist Christus von aller Bedeutung, dabei kommt Alles auf Christus an, ihm verdankt man jene (ursprünglich von Gott herstammenden) geistig sittlichen Güter. Solche Relation des ὅπου (= in quo) darf nicht befremden, da dies adverbium loci XXVI Matth. 57 in Beziehung zu Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα steht. — οὐκ ἔστι. Wahr glaubt, es „werde sich die Bedeutung inest oder est in an unserer Stelle nicht festhalten lassen, wo das in schon im ὅπου liege; sondern man nehme es schlechthin für ἐστι.“ [1]) Doch könnte nicht P. ἔνι, im Sinne von ἔνεστιν [2]), und ὅπου zusammengereihet haben, um eo ipso seine Rede stärker, die Idee, welche er aussprechen will, intensiver zu machen? „Wo nicht darin ist,“ d. h. gerade bei der Hervorbringung und Vervollkommnung des νέος ἄνθρ. „ist nicht Heide und Jude,“ gilt das nichts (vgl. τι ἰσχύει V Glt. 6), ob Jemand ein Heide oder ein Jude ist. Der Jude z. B. wird darum, weil er aus der Tribus Juda, also von Abraham, leiblicher Weise herstammt, der Bildung und Renovation des neuen Menschen nicht vorzugsweise vor dem Heiden theilhaftig, der dieser Genesis sich nicht erfreuet. Wie könnte Gott den Juden vor dem Heiden dieser Wohlthaten würdigen, da die Nationalität in Gottes Augen etwas Aeußerliches ist? — ἄρσεν κ. θῆλυ. Zeger bemerkt, „er finde diese Worte beim Sedul. und demjenigen, qui glossema scripsit sub titulo Hieronymi. Auch scheine sie Ambrosius im Commentare zu berühren, um concentum cod. latinor., paucis exceptis, zu verschweigen.“ Zeger hätte noch für jene Partikel anführen können, daß sie von der Vulgt. ex edit. Sixti V, Ital., Augustin, Pelag., Cassiod., D a pr. m., E, F, G suppeditirt werde, und daß die aus der Partikel resultirende Idee: es komme bei der Production und Renovation des neuen Menschen nicht darauf an, ob Jemand männlichen oder weiblichen Geschlechtes sei, an sich richtig sei. Allein es ruht der schwere Verdacht auf ἄρσεν κ. θῆλυ, daß es aus III Glt. 28 entlehnt und durch fremde Hand in III Col. 11 inserirt ist [3]).

1) Das thun Erasm. Schm., Heinr., Flatt.

2) „Ἀριστοφάνης ἀντὶ τοῦ ἔνεστιν ἐνι φύσει, ἐνι θράσος.“ So Phavorinus vortrefflich.

3) Wichtig ist Heinr. Anmerk.: „In nullo cod. neque apud Alter., neque ap. Birch. reperitur additamentum.“

Daher wagen wir nicht, es für genuin zu erklären. — Ἕλλην κ. Ἰουδαῖος. Jenes Wort geben Matabl., Jac. Cappell., Roſenm. mit Graecus, ſcheinen es ſomit auf Ein Volk zu reſtringiren. Doch ἀκροβυστία, welches dem Ἕλλην im Folgenden correſpondirt, empfiehlt eine univerſellere Deutung. Die Juden nannten ſämmtliche Heiden (vielleicht, weil das Idiom der Griechen beinahe zur Univerſalſprache geworden war,) Ἕλληνας (vgl. VII Joh. 35), daſſelbige haben in der Folgezeit Juſtinus, Tatian u. a. gethan, λόγους πρὸς Ἕλληνας anfertigend. Daher begreifen wir unſer Ἕλλην von dem Heiden überhaupt, ſo, daß h. l., wo κ. Ἰουδαῖος adjungirt iſt, die geſammte Menſchheit namhaft gemacht wird[1]), wie III Röm. 9; II, 9, 10. — περιτομὴ κ. ἀκροβυστία. Grot.: „circumcisus aut incircumcisus," hiemit harmoniren, was den Sinn anbelangt, Eraſm., Heum., Beng., Michael., das ereg. Hdb., Flatt, Bähr. Allerdings ſtehen jene Abſtracta hin und wieder (ſ. II Ephſ. 11; II Glt. 7,) ſtatt der Concreta, auch h. l. iſt es möglich, weil die Worte von Concretis: Ἕλλην κ. Ἰουδ., βάρβαρος, Σκύθης umgeben ſind. Indeß iſt dieſe Interpretation nicht nothwendig; denn die Partikel gewährt einen ſchicklichen Gedanken, wenn ſie auch abſtract genommen wird. Bekanntlich vindicirte der Jude, daher auch der judaiſirende Theoſoph Coloſſens der fleiſchlichen Beſchneidung (welcher die fleiſchliche Vorhaut entgegenſtand,) einen hohen Werth bei dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, und Gottes zu den Menſchen. Dagegen erklärt P.: es würden bei der Schöpfung und Vervollkommnung des neuen Menſchen Beſchneidung und Vorhaut nicht berückſichtigt, die Beſchneidung ſei kein ſinguläres Medium, jene Güter zu erlangen (als müſſe man erſt äußerlich ein Bekenner des Moſaismus werden, um Chriſt zu ſein!), die Vorhaut ſtehe dem Empfange jener Wohlthaten nicht im Wege. In Betreff der bisherigen apoſt. μαρτυρούς Calv.: „data opera adjecit, ut rursus abstraheret Colossenses a ceremoniis. Hoc enim sonant verba: Christianam perfectionem istis observationibus nihil indi-

2) Nach Bähr geht hier der Gegenſatz „auf den Unterſchied in der äußerlichen (weltlichen) Bildung." Aber man ſieht nicht ein, warum nicht auf Differenz der leiblichen Herkunft durch den Gegenſatz hingedeutet ſein kann. Ἰουδαῖος ſpricht dafür ſattſam.

gere, imo res esse ab ea penitus alienas;“ nur daß diese Bemerkung insonderheit zum zweiten μερισμ. paßt. — Zwischen βάρβαρος Σκύθης, auch zwischen δοῦλος ἐλεύθερος liefern die Peschit., äthiop. Vers., Vulgt., Ital., latein. K. V., z. B. Hieron., Ambrst., desgleichen D a pr. m., E, F, G, jedesmal καὶ. Sie mögen dazu durch die beiden bei Ἑλλ. und Ἰουδ., περιτ. und ἀκροβυστ. vorhergehenden, Syzygien bildenden, καὶ veranlaßt sein, und gemeint haben, die Rede symmetrischer, zusammenhängender machen zu müssen! So werden jene beiden καὶ der Unächtheit verdächtig. Des P. Rede ist, weil sie innerlich (der Idee nach) schon zusammenhängt, nur äußerlich Asyndeton, daher jene καὶ entbehrt werden können. Ja die Rede gewinnt durch Omission derselben an Lebhaftigkeit. — βάρβαρος. Es heißt bei Herodot: „βαρβάρους πάντας οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφίσι ὁμογλώσσους“ (ζ. II, 158); Ovid: „Barbarus hic (d. i. im Pontus) ego sum, quia non intelligor ulli“ (V trist. 10). Aus diesen Beispielen geht hervor, daß derjenige βάρβαρος ist, der eine Sprache spricht, welche dem Andern nicht verständlich, (ausländisch) ist: eine Bedeutung, die dadurch erklärbar wird, daß das fragliche Wort vielleicht einem harten und undeutlichen Tone (bar! bar!) nachconstruirt ist. Man hat keine dringende Veranlassung, diesen Sinn hier zu statuiren, obschon er 1 Cor. 14, 11 an seiner Stelle ist. Erwägt man, daß derjenige, der eine ausländische Sprache im Munde führt, von demjenigen, welcher sie nicht spricht, leicht für ungebildet und unfein gehalten wird: so fällt nicht auf, daß Hesych. βάρβαροι mit ἀπαίδευτοι erörtert (ad I Rom. 14). Die gebildeten und feinen Bewohner Griechenlands (von Hesych. selbst φρόνιμοι geheißen,) belegten die Nichtgriechen, die sie bei ihren fremden Sprachen für ungebildet und unfein hielten, und welche es zum Theil wirklich waren[1]), mit dem Prädicate βάρβαροι, wie auch bei Platon Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι zusammengestellt erscheinen. Fassen wir das Verhältniß der Ausdrücke βάρβαρος Σκύθης zu einander in das Auge: so meinten (nach Salmasius!) Joh. Jacobäus[2]), Winkler[3]), daß h. l.

1) Die Aegyptier, Chaldäer u. a. machen eine rühmliche Ausnahme.
2) Er schrieb de Scythae prae barbaro praerogativa.
3) Er lieferte animadversion. ad Vet. et Nov. Testam.

der Scythe eine Antitheſe bilde gegen den Barbaren überhaupt, wiefern er weiſer und cultivirter ſei, als dieſer. Dieſe Behauptung wird einmal dadurch empfohlen, daß auch die Partikeln Ἕλλ. κ. Ἰουδ., περιτ. κ. ἀκροβ., δοῦλος ἐλεύθερος Antitheſen ſind. Zum andern ſind z. B. Anacharſis, Toxaris, deren Weisheit und Patriotiſm. nicht verborgen geblieben, aus jenem Scythien, welches, mitternächtlich gelegen, Aſien und Europa angehörte [1]). Allein gegen das erſte Argument läßt die Inſtanz ſich machen, daß P. an Antitheſen nicht fortgeſetzt gebunden iſt, ſondern mit rhetoriſchen Figuren recht gut wechſeln kann, gegen das zweite die Inſtanz, daß die Scythen, im Allgemeinen genommen, als die ungebildetſten unter den Barbaren, gleichſam als βαρβαρώτατοι, von alten Scribenten characteriſirt werden. So werden ſie von Joſephus genannt „φόνοις χαίροντες ἀνθρώπων, κ. βραχὺ τῶν θηρίων διαφέροντες," (lib. II contr. Apion. 37). Galen. wirft die Frage auf: „τίς ἂν ἕλοιτο νοῦν ἔχων, κ. μὴ παντάπασιν ἄγριος ὢν καὶ Σκύθης, εἰς τὴν τοσαύτην πεῖραν ἀγαγεῖν αὐτοῦ τὸ παιδίον" (ſ. I de tuenda valet). [2]) Selbſt Anacharſis muß dieſes gräßliche Weſen der Scythen überhaupt, anerkannt haben, weil beim Stob. 84 ſteht: „ὀνειδιζόμενος (sc. Ἀνάχαρσ.), ὅτι Σκύθης ἐστὶν, εἶπεν· τῷ γένει, ἀλλ' οὐ τῷ τρόπῳ." [3]) Demnach iſt die Anſicht des Salmaſ., Jacobäus ꝛc. unhaltbar, es ſcheint räthlicher, h. l. eine Amplification der Rede zu ſtatuiren: Worin nicht iſt ein Barbar, ein Scythe, d. i. bei der Creation und Renovation des neuen Menſchen iſt es von keinem Momente, ob Jemand ein uncultivirter, oder gar ein total uncultivirter Menſch iſt [4]). Dieſe Eigenſchaften excludiren nicht von jenen Gnadenga-

1) Eraſm. Schm. richtig: „Extendit se ille tractus (Scythien) a Ponto euxino et mari Caspio longe lateque in septentrionem."

2) Noch andere von Heinr., Junk., Bähr aus Cic. in Pison. 8 und Herodot (4, 64) cit. Stellen finden ſich ſchon in Elsners observ. ad h. l. und Wetſt. Nov. Test. ibid.

3) An Anacharſis bewährt ſich die Wahrheit des Spruches:
„Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Dummodo culturae patientem praebeat aurem."

4) Daß P. gerade des Σκύθης Erwähnung thut, würde begreiflicher werden, wenn, wie Heum. meint, „ſchon zu P. Zeiten ein Ap. oder ein Evangeliſte den Scythen das Evangelium gepredigt" hat, oder, wie Beng.

ben, dafern sonst innere Receptivität für selbige vorhanden ist. Diese Behauptung muß für σόφους τοῦ αἰῶνος τούτου auffallend sein. — δοῦλος ἐλεύθερος. Beide sind auch III Clu. 28; I Cor. 12, 13 angeführt. Calixt trefflich: „Quamvis inter servilem et liberam conditionem ingens sit discrimen, hic tamen id non attenditur.“ Einen schönen Beleg dazu, daß der bei den Heiden schwere Sclavenstand kein Impediment der καινὴ κτίσις ist, gibt der durch die viva vox des P. regenerirte Sclave Onesimus, s. V. 10 Philem.

ἀλλὰ ist Ausdruck der Antithesis gegen den Wahn, daß die bisher genannten Differenzen beim Heilsgeschäfft in Betracht gezogen werden. — τὰ πάντα exponirt Decum.: „Cum — omnes, idem corpus effecti, caput habeamus Christum, jure omnia nobis Christus est, et servator et dominus, et Deus, et caput, et pontifex, et hostia,“ und lieset πάντα simpliciter, gleich dem alex. Clem. und Cyrill, A, C, 17, 80 u. a. Aber könnte nicht τὰ vor πάντα von fremder Hand ausgelassen sein, damit Christus hier von jeglicher Seite dargestellt erschiene? Um so eher konnte man zur Omission des Artik. bewogen werden, als er vor πᾶσι von P. nicht gesetzt ist. Wir reserviren deshalb τὰ im Texte, und setzen τὰ πάντα in Relation zu der zweiten Hälfte des V. 10, so daß es die Production und Renovation des neuen Menschen zusammen bezeichnet. — καὶ ἐν πᾶσι. Este: „in omni hominum genere sine discrimine.“ Nicht ohne Wahrheit! Inzwischen beziehet ἐν πᾶσι sich eigentlich auf die vorhergehenden Partikeln Ἕλλ. κ. Ἰουδ., βαρβ. Σκύθ., δοῦλ. ἐλεύθερ., und zwar, wie die Verbindung des ἐν πᾶσι mit τὰ πάντα und Χριστὸς lehrt, wiefern diese Individuen für die Influenzen des Mess. (gleich der für die Sonnenstrahlen geöffneten Sonnenblume,) offen sind [1]). Durch die

---

behauptet, „Colossis erat unus alterque Scytha Christianus.“ Allein das sind Hypothesen! Wenigstens ist I Ptr. 1, 1 und Ep. 5, 13, weil dort Scythien nicht genannt ist, auch kein Beweis für die Meinung Heumanns! Wie aber? wenn die Erzbarbarei der Scythen zur vox populi, zu einem auch dem Ap. der Heiden bekannten Proverbio geworden wäre? Wetst. reiche Collectionen ad h. l. dürften hiefür sprechen.

1) Sonst ist Christus für sie so viel als nichts.

bei ἐν πᾶσι [1]) Statt habende ἔλλειψις des ἔνι [2]) gewinnt die Rede an Kraft. — Χριστός. „Das Alles und in Allen ist Christus," d. h. laut dem Nexus mit dem Vorigen: Es ist Christus, der in allen jenen Personen, mögen sie, namentlich hinsichtlich gewisser Außendinge, noch so sehr von einander abweichen, (wenn sie sich nur nicht gegen Christus abschließen, wenn sie nur an ihn glauben!), — die neue Denk- und Sinnesart, ingleichen die fortschreitende Vervollkommnung derselben (und die damit nothwendig verbundene Seligkeit,) bewirkt. Wer den Empfang dieser geistigen Güter von Aeußerlichkeiten von dem Besitze der physischen Beschneidung und dergl., außerdem abhängig macht: beeinträchtigt das herrliche Verdienst des Messias. Dessenungeachtet möchten wir nicht mit Calv. affirmiren: „Christus solus proram et puppim, vt ajunt, principium et finem tenet." Denn P. characterisirt V. 10 Gott den Vater als τὸν κτίσαντα αὐτόν. Folglich wird von Seiten Gottes durch Christus (seinen constanten Offenbarer,) Allen Alles, wessen sie in höherer Beziehung benöthigt sind, gewährt. Diese Idee wird durch I Cor. 1, 30, wo ἀπὸ Θεοῦ diserte steht, als apostolisch gerechtfertigt. Bloß in dem Falle ist Calvins scharf ausgedrückte Behauptung ganz wahr, wenn sie nach der Seite der ἐπὶ τῆς γῆς befindlichen Dinge zu (III Col. 2) gefaßt wird.

V. 12.

Ἐνδύσασθε (vgl. Annot. [3]) zu V. 10) οὖν. Wenn die von Bähr ohne Beifügung eines Tadels cit. Aeußerung des Erasm.: „Proinde pro abjectis membris vestris Christo indignis induite vos alia membra, diversa ab illis turpibus, quae supra recensuimus" caet., den V. 12, wie

1) Grot. gibt τὰ πάντα ἐν πᾶσι im Ganzen gut mit כל בכל.

2) Bähr: „ἐν πᾶσι Χριστὸς, sc. ἔνι." Das Supplement ist nicht erforderlich; denn dem P. und seinem aufmerksamen Leser schwebt das im Exordio des V. befindliche ἔνι noch vor Augen.

3) Zu ἐνδύσασθε citirt Bähr aus Berachoth fol. 16, 2 die Worte „induas te, Deus! misericordia tua." Es dürfte des Zusammenhanges wegen nicht unstatthaft sein, zu bemerken, daß in Berachoth loc. cit. vorauf geht: „R. Jochanan absolutis precibus suis dicebat: sic sit voluntas coram te, ut respicias tristitiam nostram et mala nostra," und nachfolgt: „et cooperias te potentia tua, et circumvolvas te bonitate tua, et circumcingas te misericordia."

es den Anſchein hat, mit V. 9 (ἀπεκδυσάμενοι τ. παλαιὸν ἄνθρ. σὺν τ. πράξ. αὐτ.) verknüpft: ſo iſt das nicht richtig, indem ἐνδύσασθε (ſchon ſeiner Geſtalt nach) vielmehr dem ἐνδυσάμενοι τὸν νέον des V. 10 ſich anfügt: „Da ihr den neuen Menſchen angezogen habt, ſo müſſet ihr auch die einzelnen Gliedmaſſen deſſelben angezogen haben!“ Der Ap. leitet aus dem Facto, daß die Col. als Täuflinge ſich eine neue Denk- und Sinnesweiſe dem Vorſatze nach zu eigen gemacht haben, die Conſequenz ab, daß ſie auch die Einzeltugenden, die aus dieſer Denk- und Sinnesart ſich ergeben, und V. 12 enumerirt werden, ernſtlich ſich aneignen müſſen. Calv. nennt dieſe Tugenden ſehr gut „testimonia renovationis.“ Zwar verknüpft Michael. V. 12 augenſcheinlich mit V. 11: „Wenn in der chriſtlichen Kirche aller Unterſchied des Volkes oder Standes in Abſicht auf unſer Anrecht an Gott aufgehoben iſt, und wir als einer mit Chriſto betrachtet werden: ſo fällt alle Urſache zur Trennung weg, und wir ſind auf das ſtärkſte zu allen Pflichten der Liebe verbunden;“ allein es iſt nicht wohlgethan, den Nexus auf dieſe Art [1]) zu faſſen, weil V. 11 dem V. 10 ſubordinirt, und der Wendepunct der paulin. Rede das ἐνδυσάμενοι τὸν νέον V. 10 iſt; denn zuvor hatte ſich P. mit den πράξεσι τοῦ παλ. ἀνθρώπ. beſchäftiget.

ὡς. Dafür bietet D a. pr. m. und G ὥσει, welches nicht nur, „wie wenn,“ ſondern auch „wie, sicut“ (ſ. II Ap. Geſch. 3) bedeutet. Doch iſt ὡς um ſo weniger aufzuopfern, als es einen paſſenden Sinn gibt, ſofern es = tanquam iſt, und quum ausdrückt, vgl. bei Joſeph.: „ἦσαν εὐελπίδες, ὡς θεοῦ προνουμένου τῆς ἀσφαλείας αὐτῶν“ (lib. II antqt., cp. 13, 1) bei P. VI Glt. 10. P. ſtellt die mit ἐκλεκτοὶ κ. τ. λ. bezeichneten, herrlichen Prärogativen und Zuſtände der Col. angemeſſen als Cauſſalitäten (Motive) dar, warum ſie ſich manche Chriſtentugenden angeeignet haben müſſen. Die Aneignung derſelben iſt ein Dank für jene großen Auszeichnungen, deren Gott ſie, als Sünder, gewürdigt hat. So erklärt ſich des Chryſoſt. Wort: „τὸ εἰκολον δείκνυσι τῆς ἀρετῆς, ὥστε καὶ διηνεκῶς αὐτὴν ἔχειν, κ. ὥστε, ὡς μεγίστῳ κόσμῳ, κεχρῆσθαι.“ —

1) Auf des Michaelis Seite ſteht zum Theil auch Flatt.

ἐκλεκτοὶ Θεοῦ[1]). Schleusn., Wahl, Bretschneid. in ihren lex. s. v. ἐκλεκτὸς nehmen diese Redeform von „veris Dei cultoribus," verwischen somit ohne trifftige Gründe die h. l. schickliche Originalbedeutung des ἐκλεκτοὶ, die auch in der von ihnen cit. Stelle I Tit. 1 obwaltet. Ἐκλεκτοὶ Θεοῦ waren die Col. — denn von der Kirche überhaupt, welche Wels und Whitby vor Augen haben, ist dem an die Col. gerichteten ἐνδύσασθε zufolge nicht die Rede, — wiefern sie, ehemals selbst Heiden und Juden, von Gott aus der Masse der in allerlei Laster versunkenen Heiden und Juden vor der Weltschöpfung (also von Ewigkeit her,) dazu auserkoren waren, heilig und untadelhaft zu sein (vgl. I Ephs. 4 und das h. l. folgende ἅγιοι, dessen Begriff ad I Col. 2 bestimmt ist), und in diesem (vermittelst des Glaubens herbeizuführenden,) Zustande σωτηρίας τῆς ἐν Χριστ. Ἰησ. μετὰ δόξης αἰωνίου theilhaftig zu werden (II Tmth. 2, 10). Das ἐκλέγειν oder ἐκλέγεσθαι von Seiten Gottes war basirt auf seiner Präscienz, daß die Col. während ihrer irdischen Existenz an die Messiaswürde seines Sohnes glauben, und eifrig nach der Heiligkeit streben würden, weil sonst das ἐκλέγειν Willkühr gewesen sein würde. Indessen da der Glaube der Col. und ihr Trachten nach Heiligkeit, wie der moralische Theil des Br. beweiset, unvollkommen waren: so wurzelte das ἐκλέγειν[2]) vornämlich in der (auch die Sünden vergebenden,) Liebe zu den Col., die auch darum das Prädicat ἠγαπημένοι h. l. erhalten. — Beng. zum ἐκλεκτοὶ: „Hoc instar substantivi: epitheta sancti, et amati." Inzwischen begreifen wir nicht, weshalb ἐκλεκτοὶ, das an sich adjectivischen Sinn hat, in der Zusammenstellung mit einem andern Adjectivo und einem Participe, so bevorzugt werden soll, daß ihm substantiv. Character gewährt wird. Obschon wir eben so wenig mit Storr, welcher übersetzt: „lecti a Deo cives," das ἅγιοι zu substant. Range erheben

1) Noch Griesb., Bähr lesen τοῦ vor Θεοῦ; aber, wie selbiges in A, D a pr. m., F, G und sonst desiderirt wird, so ist es der Unächtheit verdächtig, zumal da P. auch I Tit. 1, VIII Röm. 33 simpliciter ἐκλεκτῶν Θεοῦ gebraucht.

2) Da jeder Plan Gottes eine That Gottes ist: so ist auch ἐκλέγειν eine That.

mögen, vgl. dagegen I Col. 2; 22. Man nehme die fraglichen Worte ohne Künstelei als das, was sie sind!

Die σπλάγχνα οἰκτιρμ. eröffnen die Serie der den Col. als ἐκλεκτοῖς Θεοῦ κ. ἁ. λ. wohlanständigen Tugenden, welche insonderheit auf den Nebenmenschen sich beziehen. Flatt sagt von σπλαγχ. οἰκτ. mit Recht, daß die Ausdrücke „verbunden die Innigkeit des Erbarmens, — zärtliches Erbarmen ausdrücken." Allein um das Wie? einzusehn, bedarf es mehr, als der flattschen Hinweisung auf „Phil. 2, 1." Beim Erasm. steht οἰκτιρμῶν, dieser Plural könnte (da es nur Eine Tugend der Barmherzigkeit gibt,) die Größe der Barmherzigkeit, ihre Erweisung bei allen Gelegenheiten und gegen allerlei Menschen empfehlen sollen, s. Starkes synops. ad h. l. Auch gebraucht P. II Cor. 1, 3; XII Röm. 1 den Plur. von Gott, II Phlpp. 1 von Menschen; vgl. X Hbr. 28. Um so überraschender ist, daß h. l. οἰκτιρμοῦ von dem alex. Clem., Origen., Basil, Chrysost., ja A, C, D ex emendat. [1]), E, F, G nebst 1, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 18 u. a. Minuskelhdschr. dargeboten wird, woraus die Vermuthung entsteht, οἰκτιρμοῦ sei genuin, und wegen anderer paulin. Stellen, wo der Plural gelesen wird, in οἰκτιρμῶν durch fremde Hand metamorphosirt. Nun sind τὰ σπλάγχνα nach Eustathius „τὰ ἐντοσθίδια (Eingeweide), σπλὴν, καρδία, ἧπαρ" (s. Eustath. zur Iliad. ἀ, p. 101). Bei dem Ausdrucke: „Eingeweide der Barmherzigkeit" kann vernünftiger Weise nicht der Begriff des äußerlich Somatischen, sondern lediglich das Moment der Innerlichkeit urgirt werden, es kann bloß von einem innigen, ernsten, ungeheuchelten Mitgefühl mit dem Elende, woran es in der menschlichen Gesellschaft nicht fehlt, die Rede sein. Die Ausdrucksform frappirt weniger, wenn man in Erwägung zieht, daß die Alten eine gewisse Sympathie den visceribus attribuirten, vgl.: „τὰ σπλάγχνα μου ἐτρέφετο ἐπ' αὐτῷ εἰς συμπάθειαν" (in Test. XII patriarch. p. 641), und daß jene Phrase ihre Analogie hat in der Redensart σπλάγχνα ἐλέους Θεοῦ I Luc. Ev. 78. Warum die Barmherzigen von Christo

1) Nicht D a pr. m., wie Heinr. und Junk. meinen; denn D a pr. m. suppeditirt nebst der Peschito καὶ οἰκτιρμόν, obschon auch diese lectio gegen die Aechtheit des οἰκτιρμῶν ist.

als μακάριοι geſchildert werden, erhellt aus V Mtth. 7. — χρηστότητα, „comitatem“ (nach Corn. a Lap.), ut sitis blandi, non rustici et austeri.“ Hiemit treffen Eſte, Vatabl., Zacharia zuſammen. Dieſe Expoſition iſt nicht abſolut gewiß. Man lieſet bei Joſeph. lib. VI. antq. cp. 15, 2 „χρηστὸς (es iſt an David zu denken,) πρὸς τοὺς ἐν συμφοραῖς ὑπάρχοντας,“ bei P. II Ephſ. 7: χρηστότης (Gottes) ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησ., in XI Röm. 22 hat χρηστότης die ἀποτομία Θεοῦ zum Antitheton. Daher deuten wir χρηστότης l. l. lieber von einer Gütigkeit (Vulgt. hat benignitatem!), welche darin ſich manifeſtirt, daß der Chriſt denjenigen, die in Nöthen ſich befinden, allerlei Gutes und für ſie Heilſames erweiſet. Χρηστότης iſt gleichſam die factiſche Barmherzigkeit, während ἀγαθωσύνη V Glt. 22 bonitas, probitas bezeichnet. Dieſe Interpretation paßt zum Vorhergehenden trefflich. — ταπεινοφροσύνην begreift Bähr von der Demuth gegen den Nächſten, was früher Zachar., Flatt gethan. Dagegen iſt, daß wir ταπεινοφροσ. in einer (obſchon an ſich mißbilligungswerthen) Beziehung auf Gott II Col. 18 und 23 gefunden haben. Die Beziehung auf Gott dürfte dergeſtalt, daß von ihrem tadelnswürdigen Ingrediens abgeſehen, ſie mithin in ihrer Lauterkeit genommen wird, h. l. an ihrer Stelle ſein. Wollte man ſagen, Bährs Faſſung werde dadurch nothwendig gemacht, daß von Tugenden gegen den Nächſten gehandelt wird: ſo iſt zu erwidern, daß die in Beziehung auf Gott ſtehende Demuth ächtes Subſtrat aller Tugenden iſt. Ταπεινοφροσύνη iſt das „de se ipso nihil tenere et de aliis semper bene et alte sentire,“ nach Thom. a Kempis. Die Demuth iſt jenes Bewußtſein von der ſittlichen Niedrigkeit, Verderbtheit, Schwachheit unſerer Natur [2]), welches aus der Beſchauung derſelben in dem Spiegel des göttlichen Geſetzes entſpringt, ſie iſt die innerliche Beugung vor dem Allheiligen (ſ. XX Ap. Geſch. 19), und ſteht damit in Verbindung, daß wir

1) Bähr überträgt das Wort auch mit „Freundlichkeit.“

2) Die von Bähr aus der epistl. 56 des Auguſtin citirte Stelle „si quaeras, quae via sit ad obtinendam veritatem, quidque primum sit in religione et disciplina Christi, respondebo: primum est humilitas; quid secundum? humilitas“ caet., enthält nur dann vollendete Wahrheit, wenn ſie von der Demuth in Bezug auf Gott genommen wird.

die intellectuellen und moralischen Vorzüge, die der Nebenmensch besitzt, willig anerkennen und achten. Um so eher wird der Christ, der mit der ταπεινοφροσ. ausgestattet ist, gegen den Nebenmenschen, welcher der Theilnahme bedarf, σπλάγχ. οἰκτ. und χρηστότ. beweisen. — πραότητα. II Cor. 10, 1 erscheinen πραότης und ἐπιείκεια τοῦ Χριστοῦ vereinigt, I Cor. 4, 21 findet man ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραότητος. Πραότης ist diejenige Tugend, welche die Heftigkeit, Strafbegier, Bitterkeit, die bei etwaigen Fehltritten Anderer in der Seele aufsteigen, unterdrückt und Leutseligkeit gegen Andere an den Tag legt [1]). Daher stellt Demosthen. einmal die φιλανθρωπία und πραότης zusammen. Wenn Calv. äußert: „mansuetudo — latius patet, quam comitas," so hat er Recht. Indem er aber noch beifügt: „illa praecipue est in vultu ac sermone: haec etiam in affectu interiore:" so dürfte die Sache sich umgekehrt verhalten. — μακροθυμίαν überträgt Schott mit „mansuetudinem," Piscator mit „lenitatem," beide identificiren somit die μακροθυμία mit der πραότης willkührlich; denn μακροθ. ist (vgl. Anmerk. zu I Col. 11,) Langmuth. Der Inhaber der μακροθ. läßt erst dann, wenn alle Geduld mit dem Beleidiger, alle Abmahnung von seinen Fehlern, alle Vergebung derselben (s. III Col. 13) nichts fruchtet, ja den Fehlenden verstockter macht, Züchtigung eintreten (vgl. II Timth. 4, 2). Auch von Gott wird IX Röm. 22 gesagt: ἤνεγκεν ἐν μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς.

V. 13.

Bähr: „Da V. 14 sich genau an V. 12 anschließt, und der ganze V. 13 im Grunde nur Erläuterung der μακροθ. ist, so hat ihn Griesb. in eine Parenthese eingeschlossen." Es hätte noch bemerkt werden können, daß Storr, Flatt, Schott, Lachm. ebenso verfahren. Indeß möchte die Parenthese nicht erforderlich sein. Das ἀνεχόμενοι V. 13 steht gleich dem τὴν ἀγάπην V. 14 im Verhältnisse der Dependenz zum ἐνδύσασθε des V. 12. Der V. 13 ist, wiefern in ihm die gegenseitige Verzeihung nach dem Musterbilde Christi premirt wird, wesentliche Fort-

1) „Weisheit, Furcht und Sanftmuth" — heißt es bei den Hebräern in Piske Tosaphot Yebamot, art. 196) — „sind in hohem Ansehn; aber die Sanftmuth ist die größeste unter allen."

entwickelung der im V. 12 enthaltenen Ideen, des P. Rede würde ohne V. 13 mangelhaft sein. Ueberhaupt sollte man mit dem Poniren von Parentheſen bei dem feurigen Ap. ſparſamer und behutſamer ſein, weil er von einem Volke herſtammt, deſſen Autoren ſich der Parentheſen nicht häufig bedienen. — *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων*. Flatt: „patienter perferte (aliorum vitia et errores“). So richtig die Faſſung des Verbi als ſolchen iſt (es beſagt XVIII. Ap. Geſch. 14; IV Ephſ. 2 ertragen, = nicht ſogleich zur Beſtrafung Jemandes fortſchreiten): ſo falſch und ungenügend iſt die Interpretation des *ἀλλήλων* mit aliorum, indem dieſes zu verſtehen geben kann, daß die Col., (als wenn ſie bereits ſittlich vollkommen geweſen wären!) keine Verſehen machten, in Anſehung welcher ſie hätten getragen werden müſſen. Beſſer überſetzt man *ἀλλήλων* mit „einander,“ d. h. einer den andern. Sehr gut Theophyl.: „Mutua vos patientia tolerate, tu illum, tuleris. Ille te feret“ (hinſichtlich deiner Vergehen gegen den Andern). — *χαριζόμενοι*, vgl. Anm. zu II Col. 13. Es findet ein Climax der Rede Statt, weil die eigentliche Vergebung des Fehltrittes Anderer größere Selbſtüberwindung koſtet, als das bloße Tragen gegenſeitiger Beleidigungen. — *Ἑαυτοῖς* könnte verleiten, die Stelle davon zu verſtehen, daß die Col. ſich ſelbſt verzeihen ſollen, jeder ſeine Sünde ſich ſchenken ſolle. Allein dieſe ſittliche, (richtiger: unſittliche) Schwäche, ſo oft ſie auch im Leben vorkommt, ſtreitet mit dem ſtreng ſittlichen Geiſte des Evangelii. Auch paßt das Folgende *ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν* zu dieſer Auffaſſung nicht. Gerade dieſes veranlaßt, *ἑαυτοῖς* im Sinne von *ἀλλήλοις* zu begreifen[1]), dafür könnte ſogar das vorige *ἀλλήλων* ſprechen. P. dringt, wie IV Ephſ. 32, darauf, daß die Col. einander vergeben, wenn Jemand gegen einen andern Jemand eine Klage habe, vgl. V Mtth. 23. — *μομφήν*. Schleusn., Wahl, Schott: „conquerendi materiam.“ Freilich muß in dem Falle, daß der eine Chriſt gegen den andern gerechte Beſchwerde hat, derſelben ein Stoff, etwa

1) Behufs der Begründung dieſes Sprachgebrauchs citirt Grot. „Matth. 12, 26. Marc. 10, 26. Luc. 21. 1. 13.“ Heum.: „Matth. XVI, 7 und 8. XXI, 38, Luc. XX, 14.“ Von dieſen Stellen gehört Luc. 21. 1. 13 ſchwerlich hieher.

eine reale Kränkung, zu Grunde liegen. Allein da seine Zuflucht zur Metonymie nehmen, wo die Urbedeutung schicklich ist, wie h. l., läßt sich nicht billigen. Treffend Oecum.: „μομφὴν ἤγουν μέμψιν“ (welches letztere D a pr. m. und E, natürlich als schätzenswerthes Interpretament, liefern,), die Vulgt. nicht minder gut: „querelam.“ Euripides: „ἐγὼ — τέχνην μαντικὴν ἐπεμψάμην — πρὸς αὐτὸν, ὥστε μοι μομφὰς ἔχειν,“ s. Phoeniss. 779. Muthmaßlich wählt P. den gelinden Ausdruck μομφὴν, um anzudeuten, daß die Col. desto eher einander verzeihen müßten.

καθώς. Richtig Theodoret: „ἀπὸ τοῦ παραδείγματος τὴν παραίνεσιν βεβαιοῖ.“ Καὶ ὁ Χριστός ist recepta. Von der andern Lesart κύριος behauptet Bähr, sie sei „Glossem,“ ohne einen Grund für diese Behauptung zu allegiren. Gleichwohl wird κύριος nicht bloß durch die Vulgt., Ital., Pelag., sondern auch durch A, D a pr. m., F, G in Schutz genommen. Es ist sehr möglich, daß an die Stelle des genuinen κύριος ein Χριστὸς von einem Abschreiber gesetzet ist, dem das Χριστὸς des V. 11 im Sinne lag, und der das κύριος durch Χριστὸς interpretiren wollte. Daher sind wir geneigt, dem κύριος den Vorzug zu geben, glauben indeß, daß καὶ ὁ κύριος auf Christus, als den Herrn der Kirche, hindeutet, s. I, 3. — ἐχαρίσατο ὑμῖν. Erwägen wir, daß nach II, 9 (vgl. I, 19) das πλήρωμα τῆς Θεότητος in Christo wohnt: so befremdet nicht, daß P. in II, 13 τὸν Θεὸν, h. l. dagegen τὸν κύριον (ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστ.) als Subject des χαρίζεσθαι darstellt. Obzwar die Col., als Heiden und Juden, sich durch Uebertretung der göttlichen Gebote sehr versündiget hatten, der Herr also Ursache genug hatte, μομφὰς, und zwar sehr schwere, gegen sie vorzubringen, und Strafen über sie zu verhängen, so hatte dennoch der Herr (oder Gott in ihm und durch ihn,) diese Versündigungen ihnen geschenkt, d. i. verziehen. Ein glänzendes Document göttlicher Menschenliebe! — οὕτω καὶ ὑμεῖς. Obschon die äthiop. Vers., Ital., D a pr. m., E, F, G nach diesen Worten: ποιεῖτε suppeditiren: so können wir doch selbiges dem Texte nicht inseriren, weil es den Character eines, von fremder Hand herstammenden, Supplementes an sich trägt, und die Rede schleppend macht. Es läßt sich aus dem vorhergesetzten

ἐχαρίσατο ein χαρίζεσθε bequem entlehnen. Theodoret ſpricht den Sinn beifallswerth aus: „μιμεῖσθε τὸν δεσπότην, κ. συγχωρεῖτε ἕκαστος τὰ εἰς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ πλημμελούμενα.“ Für welchen wahrhaft Gläubigen ſollte nicht das Muſterbild ſeines Herrn, und die von dieſem ihm zu Theil gewordene Gnadenwohlthat der kräftigſte stimulus zum χαρίζεσθαι ſein?

V. 14.

Theophyl. im Ganzen richtig: „Cum fieri possit, ut munera quis largiatur, nec tamen id ex vero officio agat, sed sub praetextu quodam benevolentiae et simulatione quid tribuat, viam P. patefacit, qua vera possimus munera largiri. Potest quispiam benignus videri-, cum nihil habeat charitatis, idcirco ait: super omnia haec charitatem habete.“ — ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις. Schott und Junker: „maxime omnium,“ Flatt: „imprimis.“ Allein ἐπὶ entſpricht unſerm: zu, noch dazu (vgl. Buttm. griech. Gramm. S. 552 der 8. Aufl.); ſo bei P. VI Epheſ. 16; bei Luc. XVI Evgl. 26, bei Mtth. XXV, 20, 22. Mithin will der Ap., daß die Col. die Liebe zu den V. 12 und 13 erwähnten Tugenden hinzufügen. Weil aber dieſe Tugenden meiſt in Relation zu dem Nebenmenſchen ſtehen: ſo müſſen wir die ἀγάπη auf die Nächſtenliebe (ſ. Anm. zu I Col. 4) beziehen. Es verſteht ſich aber daraus, weil P. die ἀγάπη empfiehlt, daß ſie „ἐκ καθαρᾶς καρδίας κ. συνειδήσεως ἀγαθῆς κ. πίστεως ἀνυποκρίτου“ (ſ. I Tmth. 1, 5) herſtammen ſoll. Die Nächſtenliebe muß beſeelendes Princip der Erbarmung und der anderen genannten Tugenden ſein![1]) Wenn Davenant. charitas deutet von der „virtus, qua sincere diligitur propter se Deus et propter Deum proximus:“ ſo läßt ſich nur ſagen, daß die wahre Nächſtenliebe auch durch die Gottesliebe bedingt wird. — Hinter ἀγάπην liefern die Vulgt., der Ambrſt., Pelag. habete (vgl. Theophyl. ad h. l.), das iſt überflüſſig, weil τὴν ἀγάπην in ἐνδύσασθε V. 12 ſein verbum regens beſitzt. „Die Liebe möget ihr angezogen haben!“ —

1) Das ἐπὶ (τούτοις) gibt (wie Pearce berichtet,) die franzöſ. (Ueberſetzung) mit außer; die italiäniſche mit vor; die niederländ., eine engliſche mit übvr (dieß alles); keine von dieſen Verdollmetſchungen trifft ganz das Rechte.

ἥτις ist receptа, ὅ dagegen wird von der Vulgt. und Ital., dem Antioch., von A, B, C, F, G empfohlen [1]). Die letztere Lesart wird von Bähr für ein Glossem erklärt, sonder beweisende Argumente; denn, wenn er meint, daß das ὅ, welches „auf das Anziehen aller jener Tugenden sammt der Liebe bezogen werden müsse, wohl daher entstanden sei, daß man die Liebe allein nicht als das Band der Vollkommenheit sich denken konnte:" so ist zu erwidern, daß das ὅ lediglich auf das Angezogenhaben der Liebe, weil selbiges am nächsten liegt, sich beziehen kann, mithin eine etwaige Umänderung des ἥτις, falls dieses ächt gewesen wäre, in ὅ nichts gefruchtet haben würde. "Ὅ ist schon darum, weil es mit ἐνδύσασθε (V. 12) τὴν ἀγάπην (V. 14) construirt werden muß, weit härter und schwieriger, als ἥτις, dessen Relation zu τὴν ἀγάπην leicht und selbst dem flüchtigen Blicke des Lesers einleuchtend ist. Eben daher erklärt es sich, daß gewisse Leser das vermuthlich ursprüngliche ὅ mit ἥτις vertauscht haben [2]). — ὅ ἐστι σύνδεσμος κ. τ. λ. involvirt ein kräftiges Motiv, die Liebe zu dem Nebenmenschen festzuhalten. Rücksichtlich der spirituellen Deutung des σύνδεσμ. (welche h. l. deshalb, weil von Christentugenden gehandelt wird, erforderlich ist,) vgl. Anm. zu II Col. 19. Unmittelbar hinter σύνδεσμ. suppeditiren die Ital., der Ambrst., D a pr. m., F, G τῆς ἑνότητος. Da ἑνότης bezeichnet unitas (IV Ephs. 3): so würde nach dieser Lesart der Ap. dies, daß die Col. die Nächstenliebe sich angeeignet haben, das Band der Einheit nennen, d. i. für das Element erklären, welches die Gemüther der Christen mit einander verbindet. Wer die Nächstenliebe zu seinem Besitzthume gemacht hat, wird den in der Kirche etwa obwaltenden Spaltungen entgegenarbeiten; denn sie bringen dem Nächsten Nachtheil. Er wird die ihm zu Theil gewordenen Charismata zur Wohlfahrt der Kirche, die von der ἑνότης mit abhängt, gern benutzen. Diese Ideen sind an sich wahr; aber die Aechtheit der fraglichen Lesart ist problematisch; denn es waltet der Argwohn

1) Auch hie und da von Clem., Chrysost.

2) Andere vertauschten ὅ mit ὅς, das in D a pr. m. sich findet, und, indem das Relativpronomen in seinem Genus nicht selten dem nachher gesetzten Nomen adäquat gestaltet wird, in Beziehung zu τὴν ἀγάπην steht. Obwohl falsche Lesart, gibt es immer ein Moment gegen das bährsche ἥτις ab-

ob, daß ſolche Leſer, die mit der recepta τῆς τελειότητος nichts anzufangen wußten, ſelbe in τῆς ἑνότητος umgeſtaltet haben, um ſo eher, als IV Epheſ. 3 der ἑνότης Erwähnung geſchieht, und τελειότητος gleiche Endigung mit ἑνότητος hat. Bewahrten wir dieſes: ſo kann τῆς τελειότητος dem Hebraiſm. zufolge, wornach das Subſtantiv, welches als Genitiv einem anderen Subſtant. nachgeſetzt iſt, eine Periphraſe des Adjectives bildet, — ſtatt τέλειος h. l. geſetzt ſein! Vgl. das analoge τῆς ἀπειθείας in ſeinem Verhältniſſe zu τοὺς υἱοὺς V. 6. Nun leſen wir in V. 15 ἐν ἑνὶ σώματι, welches dem dortigen Nexus gemäß metaphoriſchen Sinn haben, dem P. aber bereits in V. 14 vor dem Auge des Geiſtes ſtehen kann. Sonach dürfte P. dieſes, daß die Col. die Nächſtenliebe angezogen haben, als das vollkommene Band (Heſych. erläutert σύνδεσμ. durch πλοκή) des Gemeindekörpers darſtellen[1]). Wohl werden die Chriſten durch Verwandſchaftsverhältniſſe, ſinnliche Gewogenheit, Lebensvortheile und auf ſonſtige Arten mit einander verbunden; doch, weil dieſe Media bloß äußerliche ſind, unvollkommen. Der Beſitz der Liebe dagegen, welche etwas innerliches und das Erzeugniß des heiligen Gottesgeiſtes iſt, verknüpft die Gemüther weit tiefer und enger. Dieſe Interpretat. iſt wegen des ἐν ἑνὶ σώματι V. 15 auch in dem Falle für unſeren Zuſammenhang geeignet, daß man die εἰρήνη V. 15 nicht von der Eintracht faßt. Inzwiſchen iſt keine Nothwendigkeit ſichtbar, τ. τελειότητος adjectiviſch zu nehmen; denn τελειότης kann h. l. ſeine ſubſtantiv. Bedeutung: perfectio (ſ. LXX in XI judic. 3) haben, und der Ap. das Angezogenhaben der Liebe als „das Band der Vollkommenheit" (ſo Luther!) darſtellen. Wie das ἐνδύσασθε in dieſer Welt nicht etwas Abſolutes iſt, ſo iſt die τελειότης auf Erden keine abſolute, ſondern eine limitirte, und wie im Vorhergehenden vornämlich die Beziehung auf den Nebenmenſchen urgirt wird, ſo muß dieſe Beziehung in der τελειότης durchblicken. Mithin dürfte der Ap. lehren wollen, daß, wer die wahre Liebe

1) Wolf macht in den cur. ad h. l. auf die zum Theil hieher gehörige Stelle des Sohar fol. 60 aufmerkſam, wo es von David heißt, daß er geſtrebt habe (studuisse), „ascendere in coelum, ibique coronari, eumque eo copula perfecta copulari." Nur gibt Wolf τ. τελειότητος falſch superlativiſch: „perfectissimum."

sich zu eigen gemacht habe, eo ipso die christliche Vollkommenheit, d. h. nicht nur die V. 12 und 13 aufgeführten, sondern sämmtliche, in dem Benehmen gegen den christlichen Bruder zu entwickelnde, Tugenden in sich zusammengebunden, zusammengefaßt habe. Die Nächstenliebe läßt sich betrachten als Eine Totalität, deren Particularitäten die σπλάγχνα οἰκτιρμ., die χρηστότης und alle übrigen Pflichtverhältnisse des Christen gegen den Nächsten sind. Der Geist der Liebe muß dabei in jeder Einzeltugend, die den Nächsten betrifft, vorhanden sein [1]). Trefflich Calv.: „Significat (sc. P. durch vinculum perfectionis) virtutum omnium chorum sub ea (caritate) contineri. Nam haec vere regula est totius vitae et omnium actionum, ad quam quicquid non exigitur, vitiosum est, qualemcunque alioqui splendorem habeat;“ und Theodoret, welcher das im σύνδεσμ. enthaltene Bild conservirt: „ὥσπερ αἱ ἱμαντίαι τὰς οἰκοδομίας συνέχουσιν, οὕτως αὕτη (= ἀγάπη) τὴν τελειότητα προξενεῖ.“

V. 15.

Καὶ, als copula gefaßt, ist Indicium, daß P. die ἀγάπη (V. 14) und die εἰρήνη (V. 15) als in naher Relation zu einander stehende Objecte gedacht hat. Auf die Frage: In welcher? ergibt sich die Antwort aus der Fassung der εἰρήνη. Sie läßt sich verstehen von dem friedlichen Verhältnisse, das zwischen den Christgläubigen und dem Allerhöchsten Statt findet, und (nach V Röm. 1) auf die Gerechtsprechung des Gläubigen von Seiten Gottes sich stützt: ein Verhältniß, bei welchem das Herz ruhig und im Seligkeitsgenusse [2]) ist. Für diese sublime Idee spricht der Sinn des εἰρήνη in I Col. 2, gewissermassen auch der des εἰρηνοποιήσας I, 20. Bei dieser Bedeutung der εἰρήν. hat der Ausdruck folgende, von Flatt richtig gefaßte Beziehung zur ἀγάπη: „Die Beruhigung, die aus der Ueberzeugung des Christen hervorgeht, daß er von Gott durch Christus begnadigt ist, trägt — nicht wenig dazu bei, Liebe gegen andere zu befördern, sie hat einen wichtigen Einfluß auf die Erfüllung aller unserer Pflichten auch gegen andere.“ Der Seelenfriede gewährt

1) In jedem wohlgeordneten Organismus wird das Ganze in seinen Einzeltheilen sichtbar.

2) Zachariä überträgt εἰρήνη geradezu mit „Glückseligkeit.“

zu große Wonne, als daß man ihn durch Haß gegen den Nächsten beeinträchtigen sollte. *Εἰρήνη* kann aber auch von dem Frieden mit den Menschen (s. VII Ap. Gsch. 26; XII Luc. Ev. 51), von der Eintracht, insbesondere unter den Gläubigen, genommen werden. Freilich äußert Bähr: „Der Friede — ist hier auf keinen Fall — studium pacis et concordiae“ caet. Allein hat nicht V. 12 und 13 hauptsächlich ein solches christliches Verhalten, welches in Bezug auf den Nächsten steht, eingeschärft? Sagt er nicht II Cor. 5, 11; *τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε· κ. ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης κ. εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν*? Spricht er nicht h. l. das *ἐν ἑνὶ σώματι* aus? Kann sich nicht die Beziehung der *εἰρήνη* zur *ἀγάπη* V. 14 einfach so gestalten, daß die letztere der Grund der ersteren ist, daß, wer den Nebenmenschen wahrhaft liebt, auch durch Friedfertigkeit das Heil des Nächsten zu fördern sich bemüht? Da sowohl die erstere als auch die letztere Deutung der *εἰρήν.* in diesem Nexus paßt: so muß die Wahl zwischen beiden dem gesunden exeget. Tacte anheimgestellt bleiben [1]), ohne daß die Discrepanz der Lesart im Folgenden objectiven Einfluß auf die Wahl haben dürfte: *τοῦ Θεοῦ* lieset man bei Wolf, Heum., Michael. hinter *ἡ εἰρήνη*, wodurch diese als eine von der väterlichen Gottheit ausgehende erscheint. Dagegen liefern *τοῦ Χριστοῦ* nicht „codices pauci,“ wie Wolf fälschlich meint, sondern A, B, C, D (diese beiden Uncialen a pr. m.) F, G, 10, 37, 47, die Peschito, Philoxen., die arab. ex edit. Erpen., copt., äthiop. Vers., die Vulgt., Ital., Joh. v. Damask., Augustin u. a. Begreift man *εἰρήνη* in dem zuerst angegebenen Sinne: so ist sie das von Christo (d. i. dadurch, daß er sein Leben in den Tod gegeben und die Rechtfertigung des Sünders hiemit motivirt hat,) zwischen Gott und den Christen vermittelte Friedensverhältniß. Vgl., was Christus XIV Joh. 27 erklärt. Faßt man *εἰρήνη* im letzteren Sinne: so ist sie die von Christo in seinem Evangelio vorgeschriebene pax, die wahrhaft christliche Eintracht. Zwar macht Wolf gegen die Lesart *τ. Χριστοῦ* die Instanz: „hoc video un-

1) Eine dritte, bei Pearce, Starke, Brucker u. a. vorkommende, nach welcher *εἰρήνη* theils den Frieden mit Gott, theils den Frieden, den die Gläubigen unter einander haben, bezeichnet, ist nicht sattsam philologisch erwiesen, mithin gewagt.

quam in Novo Test. εἰρήνην τοῦ Χριστ. appellari in voto, quod pro fidelibus suscipitur. Frequenter autem Θεὸς τῆς εἰρ., vel εἰρήνη Θεοῦ commemoratur, vel εἰρ. ἀπὸ Θεοῦ optatur," und allegirt deßfalls „Rom. XV, 33; XVI, 20; 1 Cor. I, 3; 2 Cor. I, 2; Galat. I, 2; Phil. IV, 7 et 9." Allein dieſes Argument iſt nicht ſchlagend, weil P. I Cor. 1, 3; II Cor. 1, 2; I Glt. 2 die εἰρήνη auch von dem κύριος ἡμ. Ἰησ. Χριστ. den Empfängern dieſer Br. angewünſcht hat. Leſer früherer Zeiten, die wie Wolf gedacht, mögen das h. l. genuine τ. Χριστοῦ mit τ. Θεοῦ willkührlich vertauſcht haben, nicht bedenkend, daß ſchon in V. 16 ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ angetroffen wird (wiewohl im N. Teſt. ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ nicht ſelten iſt, VIII Ap. Geſch. 14; VI, 2, 7). — βραβευέτω. Bähr ſagt, es werde die Bedeutung des Herrſchens gubernare hier wohl vorzuziehen ſein, und gibt nach Elsner den Sinn an: „Pax Christi dominetur in animis fidelium, eorumque cogitationes, verba actionesque dirigat" cet. Daß dieſe Bedeutung häufig ſich findet, läßt ſich nicht bloß durch die von Bähr (nach Wolf, Elsn., Roſenm.) aus Polyb., Plutarch, Heliodor, Philo cit. Stellen, ſondern noch durch andere darthun: „πολέμου ῥοπὰς (casûs) βραβεύει τὸ θεῖον" (ſ. Joſeph. lib. XIV antq. jud. cp. 9, §. 5); „ἡ φύσις οἱονεί τι δαιμόνιον, δικαίως βραβεύουσα τῶν πραγμάτων ἕκαστον" (Athenäus XV, p. 670, A). Ueberdieß erläutert Heſych. βραβεύει mit διοικεῖ. Dieſe Exegeſe iſt noch vor Bähr vorgetragen worden von Luther, Beza, Calirt, Vatabl. („regat corda vestra"), Jac. Cappell. („principatum obtineat"), Glaſſ., Suicer, Wolf, Roſenm., Storr, Schleusn., dem exeg. Hdb., Wahl, Bretſchneid., Junk. Doch beſagt βραβεύειν eigentlich und zuerſt: Kampfrichter ſein, und an denjenigen, der im Kampfe geſiegt, die Palme geben, z. B. bei den olympiſchen Kämpfen. Daß Etymolog. magn. erläutert βραβεῖον durch „ὁ παρὰ τῶν βραβευτῶν διδόμενος στέφανος τῷ νικῶντι," Heſych. durch ἐπινίκιον, vgl. Anm. zu II Col. 18. Mit Bezug auf den Originalſinn des βραβεύειν überſetzen wir: Der Friede des Meſſias mache gleichſam den Kampfrichter in euren Herzen, d. i. nach der erſten Bedeutung des εἰρήν.: Wenn in Folge einer von dem Nebenmenſchen erlittenen Kränkung der Haß gegen den-

selben und die Nächstenliebe im Innern der Col. über die Hegemonie mit einander kämpfen [1]): so soll der durch Christus vermittelte Friede mit Gott, das Bewußtsein, mit dem Alliebenden und Alheiligen versöhnt zu sein, der Nächstenliebe den Vorzug ertheilen, und dem Hasse, welcher nach Rache dürstet, die Herrschaft über das Herz entziehen; denn dadurch, daß man dem Hasse die Prävalenz einräumt, wird der Seelenfriede mit Gott gestöret. Dagegen lautet nach der zweiten Deutung der εἰρ. der Sinn des βραβευέτω: wenn Streitigkeiten sich unter den Col. entwickeln: so soll die christl. Eintracht im Innern derselben über diese Streitigkeiten dahin entscheiden, daß sie geschlichtet werden [2]), es soll das Streben nach Wiederherstellung der Harmonie unter den Col. einen Vorschmack der ewigen Seligkeit in ihnen hervorrufen. Somit läßt sich der Ursinn des βραβευέτω sowohl bei der ersten, als auch bei der zweiten Bedeutung des εἰρ. bequem, auf eine im Zusammenhange schickliche, Weise festhalten [3]), und wir können der mehr abgeleiteten und secondairen Bedeutung des βραβευέτω, zu welcher Bähr sich bekennt, füglich entrathen. Wir würden es unter solchen Umständen für exeget. Willkühr halten, zu der Interpretation Bährs unsere Zuflucht zu nehmen.

---

1) Es wird durch die Erfahrung, die jeder ächte Christ an sich macht, bewahrheitet, was Calv. zu ἐν ταῖς καρδίαις anmerkt: „Illic sentimus assidue ingentes pugnas, dum caro concupiscit adversus spiritum."

2) Von dem Lobe des Friedens ist Augustin voll: „Pax est serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium charitatis. Haec est, quae simultates tollit, bella compescit, comprimit iras, superbos calcat, humiles amat, discordes sedat, inimicos concordat, cunctis est placida. Non quaerit alienum, nihil deputat suum, docet amare quae odisse non novit, nescit extolli, nescit inflari," s. serm. 57 de verbis Domini." Bellarmin mit Recht: „Uncia charitatis ac pacis melior est libra victoriae."

3) Auch Michael. hielt den Ursinn des βραβ. fest, faßte aber den Zusammenhang auf eine gezwungene Art, sofern er in der Paraphrase sagte: „wenn ihr von Andern ein Urtheil fällen wollet, ob sie wahre Glieder der Kirche Gottes sind und ein Anrecht an dem ewigen Leben haben, so lasset nicht die finstere Lehre einiger scheinheiligen und sich für weise achtenden Verführer" (Allusion auf II Col. 18.); „sondern den Frieden, den Gott zwischen Juden und Heiden gestiftet hat, den Ausspruch hierin thun." Weit natürlicher ist die oben angegebene Fassung!

Ein Motiv, die εἰρήνη aufrecht zu erhalten, liegt in den Worten: εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι, welche man am beſten zuſammenbegreift. In Einem Körper, d. i. indem ihr Eine ſittlich religiöſe Corporation, Eine chriſtliche Kirche bildet (I Col. 24), ſeid ihr auch zu der εἰρήνη von Gott berufen (vgl. IV Epheſ. 4), d. i. entweder: ihr ſeid eingeladen (I Theſſl. 2, 12), den Frieden mit Gott, die wahre Herzensruhe, zu genießen (der Beſitz des Seelenfriedens iſt der Vorzug desjenigen, der ein gläubiges und begnadigtes Glied des geiſtigen Leibes Jeſu iſt); oder: ihr ſeid aufgefordert (II Theſſl. 2, 14), genöthiget, den Frieden mit den Brüdern zu bewahren (denn die Kirche kann nur dann Ein Ganzes bleiben, wenn ihre Einzelglieder unter ſich einig ſind). Chryſoſt. nicht übel: „διὰ τὸ σῶμα ἓν εἶναι, εἰρηνεύομεν.“ Da laut der angegebenen Exegeſe des ἐν ἑνὶ σώματι die urſprüngliche Bedeutung des ἐν ſich ganz wohl beibehalten läßt: ſo erregt es Verwunderung, daß Piſcator, Vatabl., Grot., Calov, Heum., Michael., Heinr. u. a. die Präpoſit. im Sinne von εἰς begreifen. Roſenm. „ut unum essetis corpus.“ Es iſt um ſo unthunlicher, im ἐν einen Zweck angedeutet zu finden, als der Zweck des ἐκλήθητε bereits im εἰς ἣν, welches auf ἡ εἰρήνη hindeutet, angezeigt iſt.

καὶ. Das exeg. Hdb. gibt es mit „denn.“ Warum nicht die einfache Signification „und“ aufrecht erhalten, durch welche die folgende Paräneſe mit der vorhergehenden verknüpft wird? Auch in Mtth. 22, 20 braucht καὶ nicht: „denn“ auszuſagen. — εὐχάριστοι γίνεσθε [1]). Bähr meint: „die Bedeutung comis, benignus, humanus verdiene hier wohl den Vorzug [2]), das εὐχάριστοι ſei ungefähr ſo viel als χρηστοὶ Epheſ. 4, 32, da τὸ εὐχάριστον überhaupt alle officia humanitatis in ſich faſſe.“ Wohl hat εὐχάριστος dieſen Sinn bisweilen, wie aus den von

1) Fein iſt die Lesart des D a pr. m. γένεσθε, indem ſelbe auf die Aoriſten, die wir zuvor gehabt, berechnet iſt, und bedeutet: ihr müſſet εὐχάριστοι geworden ſein. Freilich beweiſet D a pr. m. für die Aechtheit des γένεσθε nicht genug.

2) Zu den Theologen, die Bähr als ſolche aufführt, welche dieſe Interpret. vorgetragen hätten, laſſen ſich hinzufügen: Corn. a Lap., Heum., Schleusn., Wahl, Schott. Auch ließen alii beim Juſtinian die comitas hier empfohlen werden, als Art und Weiſe, „pacem“ conservandi.

Bähr lit. Stellen Sprüchw. 11, 16; Joseph. Antq. 16, 6, 2; Diodor von Sicil. 18, 28, (die wir bereits bei Wolf in den cur. ad h. l. cit. [1]) sehen) erhellt. Inzwischen existirt eine zweite Bedeutung des Adjectives: „dankbar," die mit der Bedeutung des εὐχαριστεῖν III Col. 17; I, 3 eng verzweigt ist, und da P. in beiden Stellen mit εὐχαριστεῖν εἰς τῷ Θεῷ κ. πατρὶ [2]) (in der ersteren auch δι' αὐτοῦ, i. e. τοῦ Χριστοῦ,) verbindet: so würde h. l. an eine Dankbarkeit gegen Gott zu denken sein. Zwar äußert Bähr, die Bedeutung omnis schließe sich besser an das Vorhergehende an. Aber nicht minder gut schließt sich demselben die von uns gewählte an. Werdet Gott (durch Christus, im Glauben an Christum,) für die εἰρήνη und die κλῆσις dankbar, die Er aus Barmherzigkeit euch hat zu Theil werden lassen, auch dafür, daß Er euch in das σῶμα τοῦ Χριστοῦ aufgenommen hat. Die Dankbarkeit war nach Gottes Willen durch treue Bewahrung dieser Gnadengüter, ja durch die Liebe zu den Brüdern, worin sich die Liebe zu Gott kund thut (V. 14), zu erweisen [3]). Das von Bähr (nach Wolfs Vorgange) urgirte ἐχαρίσατο V. 13 kann zu Bährs Deutung des εὐχάριστοι um so weniger zwingen, als auch εὐχαριστοῦντες I Col. 12 und περισσεύοντες — ἐν εὐχαριστίᾳ II, 7 den Dank gegen den himmlischen Vater betrifft. Man sieht, daß der Ap. schon in früheren Sectionen des Br. den auch factisch sich manifestirenden Dank der Christen gegen Gott nicht genug empfehlen kann; darum befremdet es auch bei unsrer Enarration des εὐχάριστοι h. l. nicht, daß P. durch die in V. 17 von Neuem niedergelegte Ermahnung zum Danke sich wiederholt. Es gibt im Christenthume gewisse, theoretische und practische, Wahrheiten, die, weil sie im Leben häufig nicht berücksichtiget werden, nie zu oft ausgesprochen werden können. Endlich wird, dafern man unserer Exposi-

1) Vgl. noch Schwarz S. 67 der Schrift de soloecismis discipulor. Jesu antiquatis.

2) Deswegen ist III Col. 15 nicht von einer Dankbarkeit gegen den Nächsten für „mutua benevolentiae et charitatis officia," wie Grotius meint, zu verstehen, obschon ihm Calov beipflichtet.

3) Selbst Calv., der εὐχάριστοι γίνεσθε durch „aitis amabiles" exponirt, gesteht: „si gratitudo sensus nostros occupet, fieri non posse, quin ad fovendum inter nos mutuum amorem propensi simus."

tion den Vorzug einräumt, ein ungekünstelter Nexus zwischen V. 15 und

V. 16.

vermittelt. Freilich sagt Bähr: „Es ist überhaupt unnöthig, daß sich diese Ermahnung" (die V. 16 folgt,) „genau an die vorige anschließe oder in Verbindung mit ihr stehe." Doch sehen wir nicht, warum das bei P., welcher ein sehr consequenter Denker war, nicht sollte nöthig sein. Dazu kommt, daß diese Verbindung in der That einfach ist: werdet gegen die väterliche Gottheit auch dadurch εὐχάριστοι, daß ihr den λόγος τοῦ Χριστ. in euch wohnen lasset. Somit haben wir auch nicht Ursach, den V. 16 zu allem, was in diesem Cap. voraufgegangen ist, in nähere Beziehung zu setzen, wie Calov gethan: „Medium, per quod efficitur, ut cum Christo moriamur et vivamus, ut superna quaeramus et suspiremus, membra, quae in terra sunt, mortificemus, veterem hominem exuamus, novum induamus, et ornamentis illis spiritualibus ceu veste exornemur, est verbum Dei," obschon in dieser Idee an sich ein wahres Moment enthalten ist. — ὁ λόγος, vgl. I Col. 5. Beim λόγ. hat Theodoret τοῦ Θεοῦ. Der λόγ. τοῦ Θεοῦ würde einen Gegensatz bilden gegen die II Col. 8 genannte φιλοσοφία — κατὰ τ. παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. Inzwischen wird diese Lesart durch die Empfehlung des Bischofes von Cyrus, des Theophyl., der Hdschr. A, C, 17, 61, 80 u. a. nicht in dem Grade basirt, daß man sie statt der vulgären τοῦ Χριστοῦ in den Text aufnehmen müßte. Ist es nicht denkbar, daß Jemand, welcher sich erinnerte, P. habe an andern Stellen τοῦ Θεοῦ mit ὁ λόγος zusammengestellt, (z. B. I Cor. 14, 36,) τοῦ Θεοῦ in den Text schob, zumal im Hinblicke auf das h. l. nachher folgende τῷ Θεῷ? Die Lesart ὁ λόγ. τοῦ Χριστ. ist überdieß ein treffliches Antitheton gegen die φιλοσοφία — οὐ κατὰ Χριστὸν [1]) II Col. 8. Nun faßt Bähr das λόγ. τοῦ

1) Junkern scheint der Ap. sogar im Worte λόγος an die alex. jüdische Logos-Philosophie anzuspülen(?). Diese sollten die Col. ganz aus ihrem Sinne verbannen, und sich dagegen mit dem wahren christlichen Logos um so inniger vertraut machen. Allein da der Ap. sonst im Br. gegen die alex. jüd. Logos-Philosophie nicht polemisirt (vgl. Isagoge ct. pg. 56 — 78):

Χριστ. „als das Wort, nicht sowohl, das Jesus gelehrt, sondern vielmehr, das von ihm, dem erschienenen Messias (Χριστὸς) oder Heiland der Welt handelt, also so viel als εὐαγγέλιον.“ Indeß gebeut die ursprüngliche Genitivbedeutung, an die Lehre, die der Messias vorgetragen hat, zunächst zu denken; doch, weil der Mess. Jesus oft über seine Person und Würde, sein Heilswerk und Leiden, laut den Evangelien Vorträge gehalten hat: so können wir zugeben, daß Bährs Fassung nicht ganz ausgeschlossen ist. Ὁ λόγ. τοῦ Χριστ. ist die christliche Religionslehre insgesammt, vgl. ὁ λόγ. τ. κυρίου XIII Ap. Gsch. 48; τὸν λόγον αὐτοῦ IV Joh. 41, wo das Pronomen (dem Vorhergehenden zufolge) auf Jesum sich bezieht. — ἐνοικεῖν. Dies Verbum wird sonst (s. II Cor. 6, 16,) von persönlichen Wesen gebraucht; gleichwohl ist die Composition des ἐνοικείτω mit ὁ λόγ. τ. Χριστ. (der unpersönlichen Phrase,) nicht auffallend; denn auch in Test. XII patr. p. 539 wird gelesen: „οὐκ ἐνῴκησεν [1]) ἐν αὐτῷ οὐδὲν πονηρὸν,“ P. gebraucht II Tmth. 1, 5 „ἐνῴκησε“ von der πίστις. Nur wolle man ἐνοικεῖν mit εἶναι nicht verwechseln! Obzwar das ἐνοικεῖν des λόγ. τ. Χριστ. das εἶναι desselben in den Col. supponirt, so drückt doch ἐνοικεῖν die (freilich von den Col. abhängige) Permanenz dieses Seins aus, ἐνοικεῖν ist ziemlich identisch mit μένειν, welches II Br. Joh. V. 2 von der ἀλήθεια ausgesagt wird, s. auch II Tmth. 1, 14. Bähr bemerkt von dem Worte Gottes: „P. will, daß es überhaupt unter ihnen (den Col.) einheimisch werde, auch außer den dem Gottesdienst bestimmten Zeiten und Oertern.“ Aber ἐν ὑμῖν mit „inter vos“ zu übersetzen, wie auch Zachariä, Schott gethan, ist kein vollwichtiger Grund vorhanden. Wenn Bähr bemerkt, daß „in den gleichfolgenden Worten von dem Lehren und Ermahnen unter einander (aus dem Wort Christi) die Rede sei:“ so setzt das eben voraus, es habe dieses Wort in dem Innern der Col. seine Stätte gefunden; denn im entgegengesetzten Falle wäre das Lehren und Ermahnen ein leeres Spiel! Die von Bähr cit. Stelle I Col. 6 ist für seine Exegese nicht streng beweisend, weil

so ist unstatthaft, h. l. an solche Allusion zu denken. Wie oft kommt der Ausdruck λόγος ohne solche Beziehung bei P., vorl.

1) Jüdische Sprachanalogien, s. bei Schöttg. hor., und Wolf cur. ad h. l.

dort dem ἐν ὑμῖν außer dem παροικοφορεῖσθαι ein αὐξάνεσθαι des εὐαγγέλιον vorausgestellt ist, was h. l. der Fall nicht ist. Deshalb müssen wir die Urbedeutung des ἐν conserviren: Christi Lehre müsse in euch wohnen, d. h. das Object eures Erkenntnißvermögens (eurer Meditation und Contemplation), die Richtschnur eures Willens [1]), das Ferment eures Gefühlsvermögens fort und fort sein [2]); denn diese drei Functionen constituiren den ἔσω ἄνθρωπος (ὑμῖν). — Aus πλουσίως dürfte nicht gewiß hervorgehn, daß ἐν ὑμῖν in der von Bähr gewählten Bedeutung zu nehmen ist. In den von ihm cit. Stellen I Tim. 6, 17. Tit. 3, 6. 2 Ptr. 1, 11 wird der Terminus allerdings von den objectiven Dingen, die reichlich [3]) mitgetheilt werden, gesetzt. Aber P. kann h. l. sehr gut sagen wollen: die christliche Lehre müsse in euch reichlich, in ihrer Fülle, ihrem ganzen Umfange nach, heimisch sein! Richtig Bugenhagen: „Doctrina abundet in vobis, ut praeter hanc nullam admittatis, nisi velitis corpus discerpere Christi.“ Der durch Bähr getadelte Davenant. gewinnt in seiner Aeußerung: „totas scripturas evolvite“ eine wahre Beziehung dem πλουσίως ab, wenn schon dem P. beim ὁ λόγ. τ. Χριστ. nicht ἡ γραφή oder αἱ γραφαὶ als solche vor Augen gestanden haben. Vielleicht macht P. im πλουσίως einen polemischen Seitenblick auf die Falschap., sofern selbige lediglich diese oder jene Partikel des λόγ. τοῦ Χριστ., nicht die Totalität desselben, in sich aufgenommen hatten. — ἐν πάσῃ σοφίᾳ. Nach Bähr „muß“ die Verbindung dieser Worte mit ἐνοικείτω derjenigen welchen, „daß ἐν πάσ. σοφ. zu διδάσκοντες gehöre.“ Freilich wird die letztere, die sich bei Amelius, Zachar., Storr, Rosenm., Schott, Flatt wahrnehmen läßt, durch Kap. 1, 28, worauf Amelius hingewiesen hat, gestützt, und der Gedanke, welchen z. B. Flatt hienach aus des P. Worten eruirt: „mit aller Weisheit lehret, d. h. auf eine

1) Joh. stellt im I Br. P. 14 mit ὁ λόγ. τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει zusammen: κ. νενικήκατε τὸν πονηρόν. Dieses ist eine That des Willens.

2) Grot. negativ: „Evangelica doctrina nunquam ex animis vestris abeat,“ was zur Aufhellung des positiven apost. Wortes dient.

3) Das Adverb. πλουσίως hängt mit jenem πλούσιος zusammen, welches P. II Ephes. 4 von Gott, wiefern Er an Ἔλεος reich, überfließend ist, prädicirt.

weise Art, die dem Zwecke der Lehre Christi, den besonderen Bedürfnissen und der Fassungskraft der zu Belehrenden angemessen ist," — ist im Contexte passend. Inzwischen empfehlen andrerseits I Epheſ. 18; I Col. 9 die Construction des ἐν πάσ. σοφ. mit dem Vorhergehenden, d. h. h. l. mit ἐνοικείτω, und die aus dieſer Construction fließende Idee: „die Lehre Christi wohne in euch in (= in Gemeinſchaft mit) aller Weisheit, d. i. dergeſtalt, daß dieſe Lehre euch eine in jedem irdiſchen Verhältniſſe nützliche, wahrhaft practiſche, Weisheit mittheile" [1]) (III Jac. 17), — iſt gleichfalls im Texte angemeſſen; denn dieſe σοφ. hat zur Antitheſis die für das Leben untaugliche φιλοσοφία der Falſchap., welche eine κενὴ ἀπάτη iſt (II Col. 8). Demzufolge iſt nicht nothwendig, ſich für die Conſtruction des ἐν πάσ. σοφ. mit διδάσκ. zu entſcheiden, es iſt höchſtens zuzugeben, daß man zwiſchen dieſer Conſtruction und derjenigen, nach welcher ἐν πάσ. σόφ. dem ἐνοικ. ſich anſchließt, eine Wahl zu treffen habe.

διδάσκ. κ. νουθετοῦντες ἑαυτούς. Roſenm., das exeg. Hdb. ſuppl. bei νουθετ. ein ἐστὲ, und laſſen beide Participia für Imperativen ſtehen. So Luther: „Lehret und vermahnet euch ſelbſt." Offenbar willkührlich! Wolf, Heim., Bähr bemerken, es hätte, da ἐν ὑμῖν vorausgeſetzt ſei, διδάσκουσι κ. νουθετοῦσι geſagt werden müſſen, und entdecken nach dem Vorgange des Gataker [2]), Boſ. (vgl. auch Eſte, Storr,) ein Anacoluth. Daß ſolche anomale Wortverknüpfungen bei P. keine albae aves ſind, iſt gewiß; ſo iſt II Cor. 1, 7 εἰδότες, da ἡμῶν vorausgeht, ſtatt εἰδότων geſetzt. Wie könnten ſie bei einem Autor be-

1) Melanth., Billinger, Zanchius, Heding., die ſonſt der zweiten Conſtruction huldigen, nehmen ἐν πάσ. σοφ. von der weiſen Behandlung des λόγ. τοῦ Χριστ.. Melanth.: „Addita est — admonitio, ut sapienter consideremus ordinem doctrinae et discrimina membror., sicuti alibi jubet sermonem divinum ὀρθοτομεῖν. Et Syracid. inquit cap. 3: Quae praecipit tibi Deus, haec cogita sancte, id est retine nativam sententiam verbi Dei, nec affingite profanas opiniones, sicut usitatum est omnib. haereticis, — et omnib. praestigiatoribus." Doch da von III Col. 12 an von Tugenden die Rede iſt, die rückſichtlich des Nächſten zu üben ſind, ſo iſt wohl die von uns oben angegebene Deutung der fraglichen Redeform die beſſere.

2) S. deſſen Anmerk. zum Marc. Antonin. lib. III, sect. 4, pg. 92 (engl. Edit).

fremden, der mit seinen Ideen immer vorwärts strebt, Gottes Ehre und der Gemeinde wahres Wohl erzielend? Indeß dürften ungrammatische Structuren nur dann bei dem Ap. zu statuiren sein, wenn keine andere Aushülfe vorhanden ist. Solche ist aber h. l. vorhanden! Es schwebte entweder dem P. bei den beiden Participien das εὐχάριστοι γίνεσθε V. 15 vor Augen, so daß die Nominative des διδάσκ. κ. νουθετ. hievon abhängig sind. In diesem Falle zeigt P. mit διδάσκ. κ. νουθετ., wie mit dem folgenden ᾄδοντες, welches gleichfalls im Abhängigkeitsverhältnisse vom εὐχάριστοι γίνεσθε stehn würde, — daß sich der Dank der Col. gegen Gott auch mittelst des einander Unterrichtens und Ermahnens (wozu der λόγ. τοῦ Χριστ. ἐν πάσ. σοφ. das Erforderliche darbeut,) und durch Gesang kund thun müsse! Oder der Ap. hatte beim διδάσκ., νουθετ., ᾄδοντ., ebenso wie beim ἀνεχόμενοι des V. 13, das ἐνδύσασθε des V. 12 vor seinem Geiste, dann lehrt er mit den Participien des V. 16, was bei den Col. mit der Aneignung der σπλάγχνα οἰκτιρμ., χρηστότης κ. τ. λ. verbunden sein solle. Parentheſen braucht man weder bei der ersteren, noch bei der letzteren Beziehung des διδάσκ., νουθετ., ᾄδοντ., die wir in Vorschlag gebracht, anzunehmen. Inzwischen ist die erstere, weil die Worte εὐχάριστοι γίνεσθε näher liegen, die vorzüglichere. — ἑαυτούς überträgt die Vulgt. mit „vosmetipsos," als sollte jeder Col. sich selbst über die Wahrheiten des Christenthumes belehren, und zum Bekennen derselben im Leben aufmuntern! Solches ist an sich so möglich und bei dem ächten Christen wirklich, daß man des Erasm. Frage: „Quis docet se ipsum?" nicht begreift. Allein da wir ἑαυτοῖς V. 13 im Sinne von ἀλλήλοις gefaßt haben, und den Participien διδάσκ. κ. νουθετοῦντ. I Col. 28 im πάντα ἄνθρωπον ein Object, was mit dem Subjecte der Participien nicht identisch, beigefügt ist: so ist räthlich, ἑαυτούς h. l. im Sinne von ἀλλήλους zu fassen. Erasm. richtig: „alius alium vicissim." Derjenige würde aber irren, der im διδάσκ. κ. νουθετ. nur Cleriker als Subjecte, im ἑαυτούς bloß Laien als Objecte wahrnähme; denn der scharf begrenzte Unterschied zwischen Clerikern und Laien ist Product nachapostolischer Zeiten. P. wendet sich an die Col. überhaupt. Daß diese, wenn sie beisammen sind, in Lehrstücken des

Christenthumes einander unterweisen, und den Gehorsam gegen dieselben einander an das Herz legen sollen [1]), ist Beweis, daß P. das sacerdotium spirituale aller Col. anerkannt hat. — ψάλμοις, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς. Zwar lieset Bähr vor ὕμνοις und vor ᾠδαῖς jedesmal καί. Allein beide καὶ werden in der Philoxen., Ital., beim Chrys., in B, C a pr. m., D a pr. m., E, F, G desiderirt. Dieser Umstand erregt gegen die Aechtheit beider καὶ gerechte Zweifel. Wahrscheinlich sind sie Inserate aus der Parallele V Ephs. 19, wo sie genuin sind. Nun übersetzt Storr: „suavia omnis generis carmina, a spiritu suppeditata, Deo canatis" caet., setzt mithin (wie Rosenm.,) ψάλμοις κ. τ. λ. in Relation zum ᾄδοντες. Doch dürfte selbiges an den Partikeln ἐν χάριτι und ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κ. τ. λ. der beigeordneten Sätze genug haben. Wer mit ᾄδοντες noch mehr Worte verbindet, überladet das Particip. Sonach ist schicklicher, ψαλμ., ὕμν., ᾠδαῖς πνευμ. dem διδάσκ. κ. νουθετ. anzuschließen, zumal da jene Worte V Ephs. 19 dem λαλοῦντες, welches unserm διδάσκ. κ. νουθετ. entspricht, zugehören. Wenn die Col. einander durch (oder mit) Psalmen, Hymnen, geistliche Oden belehren und ermahnen sollen [2]) — ein würdiger Nutzen jener Lieder! — so ist evident, daß sie einen dogmatischen und moralischen Stoff haben müssen. Wie verhalten sich aber diese drei Substantiven zu einander [3])? Le Clerc meinte: „Paulum idem tribus verbis significasse," Koppe zu der Parallele: „Aucta inviscem videntur synonyma (ebenso Heinr. ad III Col. 16), ut omnino carmina quaelibet, e quocunque tandem genere essent, exprimeren-

1) Calv. psychologisch wahr: „quia interdum doctrina friget, ac—, dum simpliciter ostenditur, quid rectum sit, virtus laudatur et alget: simul addit admonitionem, quae est veluti doctrinae confirmatio et stimulus."

2) Heum. exemplificirend: „wenn die ganze Gemeinde singt: Lobet den Herrn, oder: Danket dem Herrn, so rufet ja dieses ein jeder dem Andern zu, und heißt — Gott loben und ihm danken."

3) Vgl. in Absicht dieses interessanten archäolog. Gegenstandes die observat. sacr. des Deyling libr. 3, ep. 44, ferner eine Dissert. de psalmor., hymnor., et odar. discrimine, die Joh. Zachar. Hilliget 1720 zu Wittenb. hat erscheinen lassen, endlich eine Abhandlung Walchs de hymnis ecclesiae apostolicae.

tur (vgl. Storrs obiges „omnis generis“). Freilich möchten manche Differenzen, die zwiſchen jenen Subſtantiven gemacht ſind, unhaltbar ſein. So wenn Theophyl. (vgl. Chryſoſt., Oecum.,) äußert: „psallere hominum est, hymnis vero Deum efferre, angelorum,“ und damit die größere Vollkommenheit, welche die Hymnen vor den Pſalmen haben ſollen, begründen will; denn XVI Ap. Geſch. 25 heißt es nicht von Engeln, ſondern von P. und Silas: προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν Θεόν. So, wenn Andere die Hymnen durch gemeinſchaftliche Auctorität der Kirchen eingeführt, die Oden durch das Privatſtudium eines Individui entſtanden ſein laſſen; denn das heißt, ſpätere kirchliche Differenzen in das apoſt. Zeitalter uncritiſch übertragen. Inzwiſchen dürfte ſich an der Hand der Etymologie Näheres in dem fraglichen Puncte feſtſetzen laſſen. Ψαλμὸς, in Cohäſion ſtehend mit ψάλλειν, bedeutet: eine Saite ſchnellen, die Cither ſchlagen; denn Suidas erläutert das Verbum durch: „τῷ ἄκρῳ τῶν δακτύλων τῶν χορδῶν ἅπτεσθαι,“ die LXX übertragen das hebr. זמר I Sam. 16, 17 mit ψάλλειν. Ψαλμὸς iſt alſo ein Lied, bei deſſen Vortrage man irgend ein Saiteninſtrument, etwa die Cither, ſpielte. Dafür ſpricht, daß es in Cyrills lex. vom ψαλμ. heißt: „λόγος μουσικὸς, ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους πρὸς τὸ ὄργανον προΐηται.“ Wenn Hilliger beim ψαλμοῖς l. l. an die Pſalmen Davids denkt: ſo liegt in dieſer Faſſung ein wahres Moment, nur daß man nicht einzig lich an dieſe Pſalmen denken darf, weil der Ap. denn τοῖς vor ψάλμοις geſetzt haben würde. Warum ſollte nicht auch ein gottbegeiſterter Jünger Jeſu im Apoſtelzeitalter ψαλμοὺς dergeſtalt haben dichten können, daß er darin auf die Θεῖα Bezug nahm? Das ὕμνοις, welches muthmaßlich mit ὗω (regnen, zwangslos herabſtrömen,) zuſammenhängt, bezeichnet deswegen ein aus der Fülle von Empfindungen und Gefühlen zwangslos ſich ergießendes Geſangs-Lied, durch welches inſonderheit Gott verherrlicht wird, die Gutthaten Gottes verkündiget werden; denn dem Ammonius zufolge „ὕμνος ἐγκωμίου διαφέρει· ὁ μὲν — ὕμνος ἐστὶ θεῶν, τὸ δὲ ἐγκώμιον τῶν ἀνθρώπων“ (ſ. de different. vocblr.), Solche Hymnen ſind auf beſondere Veranlaſſungen von der Mirjam (XV Exod. 20), dem Zacharias (I Luc. Ev. 68 ff) vorgetragen worden. Auguſtin iſt mit uns

hinsichtlich der begrifflichen Fassung des ὕμνοις in Einklang, wiefern er in Psalm. 72 äußert: „Si (sc. cantus) sit laus et non sit Dei, non est hymnus. Si sit laus et Dei laus et non cantetur, non est hymnus.“ — Ὠδή steht in näherem Verhältnisse zu ἀείδω, welches als Contraction lautet ᾄδω (cano), es bezeichnet mithin einen Gesang überhaupt, der weder alles artificium entbehren, noch auf einem Saiteninstrumente vorgetragen werden muß. Im Gegentheile kann die Ode, wie die nach hellen. Mustern gearbeiteten des Flaccus beweisen, sehr artificiös und mit großem Fleiße gearbeitet sein. Πνευματικαῖς charakterisirt die Oden der Christen als solche, welche geistlichen Stoff haben (s. πνευματικὰ I Cor. 2, 13), und christliche Wahrheiten betreffen. Es stellt die Oden der Christen in scharfen Gegensatz gegen die Oden der Heiden, deren Materien oft profan waren, und welche von manchen, aus dem Heidenthume zum Christenthume geführten, Col. im Munde geführt werden mochten. Da aber Oden, durch welche man Andere in Beziehung auf die höchsten Angelegenheiten des Menschen belehren und ermahnen will, Producte des durch den Christen sich wirksam erweisenden heiligen Gottesgeistes sein müssen, dafern Belehren und Ermahnen nicht fruchtlos bleiben sollen: so möchten wir πνευμ. zugleich von Oden verstehen, die aus dem heil. Geiste, der in wahrhaft frommen und heiligen Seelen ist, hervorfliessen, (vgl. I Col. 9; I Cor. 14, 1; Cap. 12, 1). Es ist diese Exegese im Zusammenhange eben so schicklich, wie die Differenzen der ψαλμ., ὑμν., ᾠδαί, die (nach unserer Darstellung) vornämlich die Form und den Modus der Fassung und des Vortrags angehen. Wenigstens nehmen wir nichts wahr, was mit unserer Differenzirung in Conflict stände.

ἐν τῇ χάριτι. Τῇ wird durch die Auctoritäten des Clem., Theodoret, ℵ, D a pr. m., E, F, G dergestalt gerechtfertigt, daß wir glauben: es sei aus dem gewöhnlichen Texte — auch von Bähr wird es nicht geliefert! — durch Nachlässigkeit der Abschreiber verschwunden. Ἐν τῇ χάριτι dem ᾠδαῖς anzuknüpfen — Luther übersetzt: „mit geistlichen lieblichen Liedern,“ und erörtert dieses durch „holdseelige, tröstliche, gnadenreiche Lieder,“ — ist nicht wohlgethan! Augenscheinlich gehört ἐν τῇ χάρ. zum ᾄδοντες; nur über den Gedanken der Partikel darf

copula dem Hinblicke eines Lesers auf V Ephs. 19, wo τῷ κυρίῳ erscheint, ihren Ursprung verdankt? Indem τῷ Θεῷ von uns festgehalten wird: so geht des P. Exhortation dahin, daß die Col. Gotte, zum Preise ihres göttlichen Wohlthäters, singen, mithin bei dem Singgeschäfft nicht auf ihre Persönlichkeit eitel hinblicken, sich mit ihren eignen Tönen nicht spreitzen, nicht an diesen narcissenartiges Wohlgefallen finden. — Es fragt sich: unter welchen localen und temporellen Verhältnissen sollte das gegenseitige Belehren und Ermahnen durch Psalmen, Hymnen und geistliche Oden, das dankbare und herzliche Singen zum Lobe des Höchsten Statt finden? I Cor. 24, 26 lieset man: ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει" κ. τ. λ., kurz zuvor V. 23: „ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ, κ. πάντες γλώσσαις λαλῶσιν" κ. τ. λ.; V. 29 ibid. steht geschrieben: „προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν." Folglich waren jene Geschäffte in Zusammenkünften der coloss. Gesammtgemeinde, welche Behufs der Gottesverehrung damals in Privathäusern veranstaltet wurden, zu verrichten. Wenn bei Plinius [1]) bemerkt wird, „quod essent soliti (Christiani) stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi (= ut) Deo dicere secum invicem:" so stimmt solches damit wohl überein; denn wer zum Preise Christi singt, singt eo ipso zur Verherrlichung des mit Christo specifisch vereinigten Gottes, vgl. τῷ Θεῷ III Col. 16. Daß das Geschäft des Singens von (wechselsweise singenden) Chören und einzelnen Partheien der Gemeinde im apost. Zeitalter verrichtet ist (s. Wels, auch Flatt zu V Ephs. 19), bezweifeln wir; diese Einrichtung dürfte erst im 4. Säculo ihren Ursprung genommen haben, vgl. Theodorets hist. ecclest. II, 24. — Ferner spricht P. I Cor. 11; V. 18, 20 von einem συνέρχεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ Behufs der Abendmahlsfeier, mit welcher die Abhaltung der Liebesmähler in seiner Zeit verknüpft war. Daß bei den Liebesmählern zu Corinth Unord-

1) S. lib. X epist., ep. 97. Diesen Br. des Plinius berücksichtigt Tertullian ep. 2 des herrlichen apologet., bemerkend: (Plinius) „consuluit Trajanum, — allegans, — nihil aliud se de sacris eorum comperisse, quam coetus antelucanos ad canendum et Christo et Deo et ad confirmandam disciplinam" cet.

nungen vorgefallen sind, daß der eine Christ hat hungern müssen, während der andere sich trunken gemacht hat, kann man aus V. 21 ibid. ersehen. Wie? wenn P. zur Heiligung der Liebesmähler den Col. (bei welchen ähnliche Abnormitäten vorgefallen sein können,) empfohlen hat, dabei religiöse Gesänge anzustimmen? Die in V Ephs. 19 enthaltene Antithese gegen das V. 18 ibid. erwähnte μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ dürfte es wahrscheinlich machen. — Endlich bildete jeder christliche Hausvater mit den Seinigen in seinem Hause eine ecclesiola, es ist denkbar, daß gemeinschaftlicher Gesang auch im Familienkreise nach des P. Willen Statt finden sollte. Gewiß ist in seinem Sinne gethan, was Tertull. von gläubigen Gatten referirt: „Sonant inter duos psalmi et hymni, quis melius Deo suo cantet (s. ad uxor. lib. II gegen das Ende).

V. 17.

Bähr meint, man „könne καὶ wohl mit Heinr. im Sinne postremo denique kurz verstehen." Allerdings begreift P. diejenigen ethischen Paränesen, welche, die Col. überhaupt betreffend, dem Ap. noch restiren, in πᾶν ὅτι ἂν ποιῆτε κ. τ. λ. schließlich zusammen; allein dieser Umstand vermag nicht, dem καὶ jene auffällige Bedeutung zu Wege zu bringen, und die einfach copulative, welche die gewöhnliche ist, zu entziehen. Das et ist von P. hinzugefügt, um V. 17, der, als Paränese, dem vorhergehenden V. (sofern dieser gleichfalls exhortatorisch ist!) homogen ist, auch äußerlich anzuschliessen. — πᾶν κ. τ. λ. Storr übersetzt: „Per omnia, quae vel dixeritis vel feceritis, semper ad honorem Jesu Christi gratos vos praestetis Deo" cet., er construirt πᾶν (höchst willkührlich!) mit der Endpartikel δι' αὐτοῦ, und läßt beides für διὰ παντός gesetzt sein, obschon kein dazu zwingender Grund existirt. Ein gleiches Urtheil ist über die storrsche Annahme zu fällen, daß πάντα h. l. dasselbe besagen soll, was semper, πάντοτε; denn in den von Storr cit. Stellen „1 Cor. XI, 2 et Act. XX, 35" hat πάντα die Bedeutung von κατὰ πάντα (in omnibus), und wenn V Ephs. 20, welche Stelle der unsrigen ziemlich analog ist, gelesen wird: εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων, so kann dieses darum für Storrs Annahme nichts beweisen, weil der Br. an die Ephes., obzwar in der Universalität seiner Ideen

und Redeformen, doch nicht in jeglichem Einzelworte mit dem Colosserbr. zusammentrifft, so, daß er in jeder, auch der geringsten Beziehung, ein exeget. Regulativ für den Colosserbr. abgeben müßte! — Dagegen meint Bähr: „man könne ersteres (d. i. πᾶν) für einen absoluten Nominativ erklären: quod attinet ad omne, quod feceritis verbis aut factis, omnia facite.“ Diese Auffassung wird bereits beim Rosenm., Flatt, im exeget. Hdbuche angetroffen. Gewiß ist richtig, daß Bähr, indem er facite gebraucht, ποιεῖτε ergänzt, welches durch das apost. ποιῆτε im Nothfalle suppeditirt wird [1]), und daß er πάντα accusativisch nimmt; allein warum begreift Bähr πᾶν nominativisch? Bähr erwidert: „um zu dem ausgelassenen ποιεῖτε nicht zwei verschiedene Objecte zu haben, die doch dasselbe besagen sollten, nämlich πᾶν und πάντα.“ Allein das πάντα des P., welches eine Epanalepsis des Accusativs πᾶν ist und des P. Rede energischer macht, ist nothwendig, weil, falls πάντα nicht gesetzt wäre, der exeget. Unverstand die Partikel ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, ebenso wie das ἐν λόγῳ und ἐν ἔργῳ, zum ποιῆτε fälschlich hinziehen könnte. Daß P. sich in dem πάντα der Mehrheit bedient, ist nicht auffallend, weil nicht bloß ἐν λόγῳ, sondern auch ἐν ἔργῳ voraufgeht, und πάντα beides betreffen soll. — ὅ,τι ἂν ποιῆτε. Ueber die Verbindung des ὅς ἄν mit dem Conjunctive des Präsens zur Bezeichnung desjenigen, was schon geschieht oder gewöhnlich geschieht, sich wiederholt, s. Winer a. g. D., Th. II, S. 103, 20. — ἐν. Bähr: „ἐν nicht wörtlich in, sondern das hebr. ב, als Bezeichnung des Mittels.“ Falsch! Denn wir können ganz wohl übersetzen: „Jedes, was auch immer ihr thun möget in Wort oder in That, ja Alles“ ꝛc. Hiemit bezeichnet P. sämmtliche Handlungen der Col., die da bestehen in Worten [2]) (z. B. im διδάσκειν und ψυθτεῖν ψάλμοις κ. τ. λ., im Gesange der Dankbarkeit, V. 16), oder in eigentlichen Thaten (s. V. 5, 8, 12 — 14). Da durch dieses verbale und factische Wirken der Col. die Gesinnung derselben zur Anschauung kommt: so ist die Gesinnung h. l. nicht völlig exclubirt. — ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ dürfte ursprüngliche Lesart sein, weil κυρίου,

1) Allenfalls könnte man ἐργάζεσθε, welches P. in V. 23, der einen dem V. 17 ähnlichen Anfang hat, gebraucht, h. l. supplirem.

2) Treffend Grot.: „Et qui dicit, agit aliquid.“

welches, bei Griesb. immediate vor *Ἰησοῦ* sich findet, in der Vulgt., Ital., beim Antioch., Paulin., in A, C, D, F, G desiderirt wird, auch da, wo es noch steht, Additament eines Lesers aus V Ephs. 20 zu sein scheint, und weil dieselben crit. Auctorit. (nur D a pr. m.), ingleichen die copt., äthiop. u. a. Vers. *Χριστοῦ* hinter *Ἰησοῦ* liefern. Die Omission des *Χριστοῦ* im vulgairen Texte erklärt sich daraus, daß derjenige Leser, der *κυρίου* unbefugt in den Text eingeschoben hatte, *Χριστοῦ* ausließ, weil *Χριστοῦ*, als Ausdruck für den Beherrscher der geistigen Theocratie, ihm dasselbe zu besagen schien, was *κυρίου*. Fassen wir den Gedanken des P. ins Auge, so bemerkt Bähr, daß Davenant. „am besten" sage: „id fieri dicitur, quod fit secundum ejus mandatum et voluntatem, invocato illius adjutorio et ad gloriam illius amplificandam." In dieser Interpretation ist zum Theil Falsches enthalten; denn es kann *ἐν ὀνόματι κ. τ. λ.* nie besagen: ad gloriam [1]) eaet. Hätte der Ap. dieses ausdrücken gewollt: so würde er gesagt haben *εἰς ὄνομα κ. τ. λ.*, wie er I Cor. 10, 31 *εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε* hat schreiben lassen. Es sind nur zwei Deutungen der fraglichen Partikel in diesem Nexus statthaft, entweder: „in der Anerkennung des Namens Jesu Christi," d. i. in dem Glauben, daß Jesus der Messias. Diese Exegese wird dadurch empfohlen, daß II Philpp. 10 und 11 auf die Worte *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* folgt: es solle jede Zunge bekennen, *ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, und daß jedes ächt christliche Thun aus dem Glauben an Jesus als den Christ resultiren muß, weil sonst das *ποιεῖν* des Menschen kein christliches ist. Oder *ὄνομα* ist Bezeichnung der Person, wie im *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησ. Χριστ.* I Cor. 1, 2, vgl. XXII Ap. Gsch. 16; XI, 14, 21. Auch denke man an die analoge hebr. Redensart קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה XII Genes. 8; IV, 26! In diesem Falle will P. sagen: „in Anrufung des Namens Jesu Christi," d. h. im Zusammenhange: Verrichtet alles

1) Dahin geht auch die Idee des Ambrosiast.: „Nunc tam in verbo, quam in opere totius conversationis nostrae nomen domini Jesu laudari et exaltari hortatur, ut, cum verba nostra careant reprehensione et opera nostra bona sunt, magnificetur dominus Jesus, cujus magisterio inviti probabiles sunt discipuli." Vgl. auch Erasm., Vatabl., Bitringa, Heinr. hinsichtlich des *ἐν τ. ὀνόμ. Ἰ. Χρ.*

dermaßen, daß ihr dabei die Person des Mess. Jesus um die Mittheilung der zur Vollbringung des Guten erforderlichen Kräfte anflehet. Denn ohne ihn, ohne seine Hülfe, können die Jünger Jesu nach XV Joh. 5 nichts (keine wahrhaftigen bona opera,) verrichten. Insofern liegt in Davenants Exegese ein wahres Moment, als sie sagt: „invocato illius adjutorio!“ Auch Theodoret: „ἐπειδὴ — ἐκεῖνοι (die Falschap.) τοὺς ἀγγέλους σέβειν ἐκέλευον, αὐτὸς (P.) τὸ ἐναντίον παρεγγυᾷ, ὥστε κ. τοὺς λόγους κ. τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ.“ Die Wahl zwischen den beiden letzten Exegesen ist Sache des exeg. Tactes. Uebrigens wird aus dem ἐν ὀνόματι Ἰησ. Χριστ. — Jesu Name ist heilig! — und aus dem Nexus des V. 17 mit dem Vorhergehenden, wo Christentugenden in Beziehung auf den Nebenmenschen eingeschärft sind, offenbar, daß πᾶν und πάντα nicht auch auf böse Handlungen, sondern lediglich auf wahrhaft gute hindeuten. Desgleichen lehrt der paränetische Character des Vorhergehenden, den V. 17 nicht als bloßes consilium mit Corn. a Lap. auffassen, sondern als praeceptum! Wer als Christ dieses praeceptum verletzt, sündigt. Von Nichtchristen (ἀπίστοις) ist nicht die Rede.

εὐχαριστοῦντες steht im Verhältnisse der Dependenz von dem ausgelassenen ποιεῖτε oder ἐργάζεσθε. Das exeg. Hdb.: „und danket Gott seinet (Jesu) wegen, d. i. für das durch ihn gestiftete wohlthätige Christenthum,“ s. Rosenm. Diese Fassung des am Ende unsers V. stehenden δι' αὐτοῦ ist im Widerstreite mit der eigentlichen Bedeutung des διά τινος (durch irgend etwas). Heinr. begreift die conversio der Col. als Materie der Danksagung; aber von der conversio ist zunächst von P. Seite nicht gehandelt worden. Am natürlichsten fassen wir πᾶν und πάντα bei εὐχαριστοῦντ. ins Auge, so daß die Col. Gott Dank darzubringen haben für alle die Handlungen, die Gott mit glücklichem Erfolge krönt. Calv. sehr wahr: „Ex invocatione sequitur Dei benedictio, quae materiam gratiarum actionis nobis suppeditat.“ Daß in der Parallele V Ephs. 20 ὑπὲρ πάντων beim εὐχαριστ. steht, darf nicht übersehen werden. — τῷ Θεῷ πατρί. So Lachmann! Denkbarer Weise ist καὶ, welches in den gewöhnlichen Edit. zwischen Θεῷ und πατρὶ sich findet, fremdes Inserat aus analogen Stellen,

z. B. V Ephs. 20, und soll, wie Zanchius treffend bemerkt, erklären: „quis noster sit Deus, nempe ille Pater, qui nos in filio dilexit;“ denn nicht nur die Peschito, die vers. arab. e trib. edit., die äthiop., die Vulgt., sondern auch Paulin., Ambr., A, B, C suppeditiren καὶ h. l. nicht. Warum P. Gott Vater nenne, s. S. 41, auch I Jat. 17. — δι' αὐτοῦ. Wie durch das Verdienst Christi Gott und die Menschheit wiederum in ein befreundetes Verhältniß zu einander gesetzt sind (I Tmth. 2, 5), wie die Menschen von Gott durch Christus gesegnet werden: so haben auch die Col. durch Jesus Christ, im Glauben an ihn, in der Verbindung mit ihm[1]), ihren gebührenden Dank der väterlichen Gottheit darzubringen: ein Dank, der durch Jesus Christ., den heiligen und heiligenden, wahrhaft angenehm für Gott werden muß, s. Anm. zu I, 3.

Dreizehnte Section: III, 18 — IV, 1.

An die universelle Exhortation des III Cap. 17 knüpft P. zwangslos besondere, das Gebiet des Hauswesens betreffende, Paränesen an. Er fordert Gattinnen und Gatten, Kinder und Väter, Diener und Gebieter zu Colossen auf, die christlichen Tugenden, die ihren respectiven Ständen angemessen sind, auszuüben, indem er kräftige Motive zu einigen Paränesen hinzufügt[2]).

V. 18.

Bullinger gut: „Quia praecellentissima vitae conditio sit conjugium, ab hoc primum exorditur.“ *Αἱ γυναῖ-*

1) Also mit Exclusion der θρησκεία τῶν ἀγγέλων II Col. 18.

2) Flatt erinnert daran, daß „die Essener größtentheils die Ehe und das Verhältniß der Herren und Knechte verwarfen.“ Allein, daß P. in dieser Section auf „essenische Grundsätze Rücksicht nimmt,“ würde aus der Notiz Flattens erst dann gefolgert werden dürfen, wenn sich erweislich machen ließe, daß nur die Essener die ehelichen und Dienstbarkeits-Verhältnisse verworfen haben! Das aber ist um so weniger erweislich, als (wie in der Jetztzeit, so) im apost. Zeitalter auch anderswo und von Seiten Anderer Verletzungen der häuslichen Officien vorgefallen sind, wie aus den II Tit. 3 ff., I Tmth. 6, 1 ff befindlichen Exhortationen evident ist. Diese Stellen, ingleichen I Ptr. 3, 1 ff; I Cor. 7, 4 ff, zeigen noch, daß die flattsche Behauptung: es sei von den speciellen Pflichten unserer Section „nur noch im Epheserbriefe die Rede,“ irrthümlich ist.

κες. Man könnte mit Junk. annehmen, daß dieſes „ein abſoluter Nominativ = quod attinet ad uxores“ iſt. Doch wie? wenn der Artikel noch einen ſolchen Vocativ hätte, der dem Nominativ des Artikels identiſch iſt? Dieſe Anſicht dürfte plauſibel werden durch das οἱ κύριοι IV, 1, das τὰ τέκνα III, 20. Vgl. noch bei Petrus οἱ οἰκέται I Br. 2, 18; αἱ γυναῖκες I, 3, 1[1]). Daß γυνὴ h. l. nicht Frau überhaupt, ſondern Ehefrau bezeichnet, wie I Cor. 7, 2; VII Röm. 2, wird durch die V. 18 und 19 folgenden Ermahnungen klar. P. gibt den Ehefrauen vor den Ehemännern eine Vorſchrift, vielleicht, weil die γυναῖκες ihm zuerſt in den Sinn kommen, oder (um pſychologiſch tiefer zu ſprechen,) weil das ὑποτάσσεσθαι Seitens der Ehefrauen das ἀγαπᾶν von Seiten der Ehemänner mit motiviren ſoll. — Bei ὑποτάσσεσθε an ein ſclaviſches Sich unterwerfen zu denken, verbeut der wahrhaft freie und liebevolle Geiſt des Evangeliums, auch das Additament ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ. Vielmehr drückt ὑποτάσσεσθαι h. l. ein freiwilliges in That, Wort, Miene hervortretendes Sichunterordnen unter den Ehemann aus, ein ſtill beſcheidenes Befolgen ſeiner Vorſchriften u. ſ. w., vgl. I Tmth. 2, 11 und 12. Die von P. den γυναιξὶ eingeſchärfte Lehre ſteht nach Michael. „hauptſächlich der Entziehung der ehelichen Pflicht entgegen 1 Cor. VII, 4; 1 Ptr. III, 6.“ Inzwiſchen die Allgemeinheit des paulin. Ausdruckes geſtattet die Annahme einer Antitheſis gegen das αὐθεντεῖν ἀνδρὸς überhaupt I Tim. 2, 12 (welches = κυριεύειν ἀνδρὸς bei Diodor. v. Sicil. I, 27). — τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν las Heum. Indeſſen könnte ein Leſer ἰδίοις (= propriis, ſ. XXV Mtth. 14) inſerirt haben, um anzudeuten, daß die Ehefrauen ſich bloß ihren eignen Männern, nicht aber fremden, ſubordiniren ſollen. Dieſe, die Unächtheit des ἰδίοις betreffende, Conjectur wird durch den Umſtand beifallswerth, daß nicht nur in einigen oriental. Verſ. (ſ. Wetſt. Nov. Test. ad h. l.), ſondern auch in der Vulgt., beim alexdr. Clem., Chryſoſt., Theophyl., Anton., dem Ambrſt., in A, B, C, D a pr. m., F, G,

1) Auch die Worte ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου in der Anrede des Thomas an Jeſus (ſ. das εἶπεν αὐτῷ, XX Joh. 28) können vocativiſch ſtehen: „Mein Herr und mein Gott!“

31, 39, 47 ꝛc. ἰδίοις desiderirt wird. Zwar meint Flatt: ἰδίοις müſſe auf jeden Fall ſupplirt werden; allein bei dem chriſtlich keuſchen Sinne des P. verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Ehefrauen lediglich ihren eignen Männern ſchlechthin ſich unterzuordnen haben, ſchlechthin folgſam ſein ſollen.

ὡς ἀνῆκεν. Da ἀνήκω urſprünglich iſt: ich komme hinauf: ſo beſagt ἀνήκει, impersonaliter gebraucht, (quod) pertinet (ad aliud quid), und daraus bildet ſich die Bedeutung πρέπει hervor, zu deren Erweiſe Philem. V. 8; V Ephſ. 4 diene [1]). Weil ὡς ἀνῆκεν offenbar dem ὑποτάσσεσθε anzuknüpfen iſt: ſo lautet der Gedanke: (Unterwerfet euch ꝛc.) „wie ſichs (von jeher) geziemte.“ Es iſt denkbar, daß die Hoffart der Falſchap. (II, 18) auf die Frauen Coloſſens den Einfluß gehabt hatte, daß dieſe das Regiment über die Ehemänner — der Stelle III Geneſ. 16 ganz entgegen! — an ſich riſſen. Falſch interpretiren Vatabl., Storr, Heinr., Schott ἀνῆκεν mit decet, nicht bedenkend, daß das Verbum Form des Imperfects iſt. — ἐν κυρίῳ. Wer hiemit bezeichnet ſei, erhellt daraus, daß das nächſtvorhergehende δι' αὐτοῦ V. 17 in Relation zu Ἰησοῦ deſſelben V. ſteht. Indem P. ἐν κυρίῳ dem ὡς ἀνῆκεν beigeſellt: ſo liegt es am nächſten, beide Partikeln im Zuſammenhange aufzufaſſen. Nun entſcheidet ſich Bähr für die (von Calv. ausgeſprochene) Erklärung des ἐν κυρίῳ: „secundum domini institutionem [2]).“ Doch hätte der Ap. das ſagen gewollt: ſo würde er κατὰ κύριον gebraucht haben. Wenn Bähr äußert, es „werde in der Schrift überhaupt die Unterordnung des Weibes, als von Gott angeordnet, geboten:“ ſo iſt dieſe Idee, obzwar an ſich wahr, kein Argument, welches die dem ἐν vindicirte Bedeutung secundum beweiſen könnte. Dieſe wird deſto unſtatthafter, weil der Urſinn in ſehr angemeſſen iſt: „Wie es ſich gebührete im Herrn,“ in der Verbindung mit dem Herrn, d. i. wie es für ſolche Ehefrauen, die in der Gemeinſchaft mit dem Meſſ. Jeſus, (deſſen Abbild der Ehemann iſt,) vermittelſt des Glaubens leben, anſtändig war. Somit gibt P. den modus des ὑποτάσσεσθαι von Seiten der Ehefrauen an! Dagegen conſtruiren Theophyl.,

1) Suidas illuſtrirt das in beiden Stellen vorkommende ἀνῆκον mit πρέπον.

2) Sehr ähnlich Theodoret: „ὡς ὁ τοῦ κυρίου παραινεῖται νόμος.“

Este, Borst., Beng., der dem Grot. folgende Rosenm., Heinr., Flatt u. a. ἐν κυρίῳ dermaßen mit ὑποτάσσεσθε, daß sie ein Comma oder ein anderes Interpunctionszeichen hinter ἀνῆκεν setzen. Unnatürlich! Die Stelle VI Ephs. 1, worauf Este, Beng., Heinr. zur Begründung ihrer Construction provociren, ist anders, als die unsrige, gestaltet, sofern das ἐν κυρίῳ dem dortigen τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον (welches unserem ὡς ἀνῆκεν einigermassen correspondirt,) nicht nachgestellt ist, wie es h. l. der Fall ist, sondern vorangestellt. Im Uebrigen weichen die Vertheidiger der letzteren Construction in der Exposition des ἐν κυρ. von einander ab; während Heinr. interpretirt: ἐν φόβῳ κυρίου (aus Ehrfurcht gegen den Herrn, gegen seinen Willen), sagt Theophyl: „propter Dominum vos ipsas subjicite. Non enim naturalem modo subjectionem exegerim.“

V. 19.

Des V. 18 Ansprache an die Ehefrauen konnte von den Ehemännern dahin gemißdeutet werden, daß ihnen auf dem Gebiete des Christenthumes eine tyrannische Herrschaft über die Ehefrauen zukomme. Dieser Mißdeutung wird durch die an die Ehemänner V. 19 gerichtete Aufforderung vorgebeugt, den Ehefrauen Liebe zu erweisen, also gütig gegen sie zu sein, ihre Wohlfahrt zu fördern u. s. w. „Diligendi vocabulo, bemerkt Erasm. Sarcer. nicht ohne Wahrheit, omnia comprehenduntur, quae suis uxoribus mariti debent.“ Diese Vorschrift läuft dem Ausspruche: ὅτι ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικὸς (V Ephs. 23), nicht zuwider; denn das Regiment des Ehemannes über die Frau soll durch Liebe gemildert, sanft sein[1]). Ambrosiast. trefflich: „Rigorem virilis legis emollit, ne potestate, qua praevalet, nimius quis sit in dominatu uxoris; sed debet respicere et affectum, quia mulier caro ejus est.“ — Hinter τὰς γυναῖκας hat Lachm. ὑμῶν. Man könnte dagegen sagen: es sei von selber klar, daß V. die Frauen der Männer meine, ὑμῶν mithin redundire, und durch einen Librarius eingeschoben sei. Allein einmal sprechen zu bedeutende crit. Auctorit. für die Aechtheit des ὑμῶν: die Peschito, vers. arab. (e trib. edit.), die

1) Jeder Ehemann hat nach V Ephs. 33 sein Weib so zu lieben, ὡς ἑαυτόν.

äthiop., copt., Vulgt., Ital., Hieron., Pelag., der Ambrst., C, D (beide a pr. m.), E, F, G. Zum andern hat auch V Ephs. 25 das wahrscheinlich apostol. Additament ἑαυτῶν! Daher müssen wir Lachmann beistimmen. Wie sich Christus κατ' ἐξοχήν seiner Gläubigen angenommen (V Ephs. 25), deren Totalität die Kirche bildet: so haben die Männer κατ' ἐξοχήν ihren Frauen freundliche Liebe zu bezeigen!

κ. μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. Obschon durch ἀγαπᾶτε κ. τ. λ. Inhumanität und Grausamkeit gegen die Frauen positive ausgeschlossen wird, so hält P. doch für nöthig, selbige noch negative zu untersagen, vermuthlich, weil die Col. diese Untugenden sich sehr zu Schulden kommen ließen. Bahrdt, Heinr., Rosenm., Schott, Bretschneid., Flatt, Bähr übersetzen πικραίνεσθαι mit acerbum se gerere, se praebere. Das sicher Richtige bei dieser Exposition ist, daß das Verb. nicht in physischem Sinne gefaßt wird [1]), (der hier unpassend sein würde,) sondern in einem spirituellen, welcher durch den Nexus des πικραίνεσθε mit sittlichen Exhortationen nothwendig gemacht wird [2]). Unsicher erscheint aber die gewählte medische Deutung, weil die passive nicht minder schicklich ist. „Werdet nicht bitter gemacht gegen sie," d. h. lasset euch nicht (durch Calumnien, welche man gegen eure Ehefrauen ausspricht, durch Gebrechlichkeiten, die ihr an ihnen entdeckt und dergl.,) zu harten und rohem Betragen gegen eure Frauen veranlassen. Im Geiste des Ap. Lange: (Es) „soll der Mann sich bei der Versuchung zur Heftigkeit zum öftern vorstellen, wie Christus gesinnet sey gegen seine Gemeinde, und mit wie vieler — Geduld er ihre Schwachheiten trage, ja was er (der Mann?) an ihm selbst täglich zu tragen habe, wenn er auch gleich sich bemühe, in seinen (Christi?) Wegen zu wandeln." P. erwähnt das ὑποτάσσεσθαι Seitens der Frauen, das ἀγαπᾶν und μὴ πικραίνεσθαι von Seiten der Männer wohl deshalb, weil diese Tugenden Fundamente des häuslichen Glückes bilden.

---

1) So wird πικραίνεσθαι von Wassern gebraucht, die dem Geschmacke nach bitter gemacht sind, s. VIII Apclps. 11; vgl. πικρόν, welches dem γλυκὺ entgegengesetzt ist, III Jac. 11.

2) Belege dieses Sprachgebrauchs sind von Wetst. ad h. l. aus philonischen Schriften beigebracht.

V. 20.

Da außer den Ehefrauen und Ehemännern die Kinder zum Hausſtande gehören: ſo iſt natürlich, daß P. dieſen eine Ermahnung ertheilt. Beza, Calirt geben nach der Vulgt. τὰ τέκνα durch „filii.“ Τέκνον hat bisweilen, z. B. XXI Mtth. 28 (vgl. V. 29, 30), dieſe Bedeutung, was nicht auffällt, weil es, zuſammenhängend mit τίκτειν, eigentlich ausſagt: das Gezeugte, und weil auch die Söhne gezeugt ſind. Hier jedoch iſt dieſe Beſchränkung des Wortes eben ſo wenig, wie in der Parallele VI Ephſ. 1, erforderlich. Lange meint, „daß unter dem Namen Kinder auch Zuhörer und Schüler verſtanden werden, ſey aus den erſten Gründen des Catechiſmi bekannt.“ Dazu läßt ſich nur ſagen, daß, indem P. h. l. zu Kindern ſpricht, er freilich ſupponirt, daß ſie ihm zuhören; daß indeß die Kinder, wiefern P. noch nicht zu Coloſſen geweſen iſt (II Col. 1), auch nicht die unmittelbaren Schüler des P. ſein konnten. — ὑπακούετε „iſt, nach Bähr, viel mehr als ὑποτάσσεσθε.“ Inzwiſchen dürfte ſich die Sache eigentlich umgekehrt verhalten; denn ὑπακούειν iſt urſprünglich bloß: darauf hören; ὑποτάσσεσθαι hingegen: ſich darunter ordnen, ſtellen; das letztere Verbum involvirt mithin die den ganzen Menſchen in Anſpruch nehmende That, das erſte ein bloßes Aufmerken des Verſtandes. Doch dürften beide Verba in dieſem Nexus denſelben Begriff des obedire, obsequi haben; vgl. in Abſicht des ὑπακούειν II Thſſl. 3, 14; Ep. 1, 8; II Phlpp. 12. Es findet kein Widerſpruch darin Statt, daß die Ehefrauen ſich nach V. 18 den Vorſchriften der Ehemänner unterwerfen, und dann die Kinder den (harmonirenden) Vorſchriften des Ehegatten und der Ehegattinn (τοῖς γονεῦσιν, parentibus, ſ. II Tmth., 3, 2; II Cor. 12, 14) Gehorſam leiſten. Richtig Davenant.: „Dicit γονεῦσι, ut argumentum (den Grund des Gehorſams) insinuet, quod ab illis acceperunt originem, nutritionem et eruditionem.“ — Bei κατὰ πάντα ſuppl. Calv., Grot., Pearce, Burkitt, Roſenm. ἐν κυρίῳ. Man will dadurch jene allgemeine Partikel reſtringiren auf alles dasjenige, was in Beziehung zum Herrn ſteht, von ihm gefordert oder erlaubt, kurz honestum iſt. Allein wiewohl ἐν κυρίῳ VI Ephſ. 1 ſich wahrnehmen läßt, ſo iſt doch eine Ergänzung deſſelben h. l. nicht erforderlich, weil aus dem Beiſatze τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ hinlänglich

emergirt, daß das „Gehorchen in Allem" lediglich auf diejenigen Stücke sich beziehen kann, die in Uebereinstimmung mit dem Christenthume und wahrhaft sittlich sind, indem nur diese Dinge des Wohlgefallens des Herrn sich erfreuen können. *Κατὰ πάντα* beugt allen willkührlichen Exceptionen vom Gehorsam in christlichen Dingen vor, die der raisonnirende Eigensinn der Kinder zu machen sich gestattet. Warum sie den Eltern *κατὰ πάντα* Gehör geben müssen, erhellt aus dem

τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον κ. τ. λ. Junk.: „*εὐάρεστον* wohlgefällig, angenehm, oder = *δικαιον* wie Ephs. VI, 1." Das Wort kann nur die erste Bedeutung haben, als aus *εὖ* (bene) und *ἀρεστὸν* (placitum) componirt. Hesych. erläutert *εὐάρεστ.* mit *πάνυ ἀρέσκοντα*[1]). *Τῷ κυρίῳ* ist recepta. Nun suppeditiren die armen. Vers., Vulgt., Ital., Theodoret, Theophyl., Pelag., A, C, D, E, F, G, 6, 10, 17, 23, 31, 37, 46, 71, 72, 73 u. a. Minuskeln für *τῷ* ein *ἐν*. Vielleicht hat Jemand, welchem *ἐν κυρίῳ* in der Verbindung mit *εὐάρεστον* zu schwierig schien, das ursprüngliche *ἐν* mit dem leichter verständlichen *τῷ* vertauscht. Die Aechtheit des *ἐν κυρίῳ* h. l. wird noch durch das *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ* V. 18 ins Licht gestellt. *Ἐν*, welches wir dem Texte einverleiben müssen, steht nach Flatt „wohl pleonastisch, und bezeichnet den Dativ." Diese Annahme ist hier, wie in Eph. 2, 21, was Flatt cit., überflüssig, weil wir bequem zu interpretiren vermögen: „dieses ist wohlgefällig im Herrn," in dem Sinne, den Gedanken des Herrn, oder: bei dem Herrn. Der Herr ist h. l. nicht Gott, wie der Ambrst. meint, sondern laut V. 17 und 18 Christus. Wie sollte jener Kindesgehorsam Christo nicht angenehm sein, da Ehrfurcht gegen Vater und Mutter II Mos. 20, 12 (vgl. VI Ephs. 2,) den Kindern von Gott vorgeschrieben ist? Was aber Christo wohlgefällt, darf eines von Christo herstammenden Segens gewiß sein, über welchen P. VI Ephs. 3 specieller sich ausspricht.

V. 21.

οἱ πατέρες. Wen redet der Ap. an? Nach Erasm. Sarcer., Storr, Schleusn., Schott „parentes," oder, wie Za-

1) Vgl. IV Phlpp. 18, wo unser Wort mit *δυσὶν δεκτὴν* zusammengestellt ist.

chariá, Bahrdt, das exeg. Hdb., Junk. bemerken: die „Aeltern.“ *Πατέρες* hat diesen Sinn im N. Test. zuweilen, s. XI Hbr. 23. Aber er ist ungewöhnlich! Hätte P. die Aeltern gemeint: so würde er wohl das *γονεῖς* wiederholt haben, dessen er V. 20 sich bedient hat, und welches unverfänglich ist. Wir können h. l. der Partikel ihre gewöhnliche Bedeutung: Väter, unbedenklich lassen. Psychologisch richtig Calov: „Inculcat (P.) hoc (die Paränese des V. 21) praecipue patribus, quia matres indulgentiores esse solent. Patres autem quandoque nimium severi (sc. sunt), utpote magis iracundi, qui, si quando delinquant liberi, affectu illo abrepti, justum in castigatione modum non servant. Jubet ergo prudentiam et moderationem adhiberi.“ — *μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν* ist Lesart der vulgairen Edit. *Ἐρεθίζειν* in Bewegung setzen, reizen, sowohl in edler Beziehung II Cor. 9, 2, als auch in unedler, unmoralischer, wie in mehreren, von Elsner ad h. l., aus Profanscrib. cit., Stellen[1]). Da *μὴ* mit *ἐρεθίζετε* zusammengestellt ist, und der Ap. Edles und Göttliches nicht verbieten kann: so müssen wir, wenn wir der recepta folgen, die fraglichen Worte in der zweiten Beziehung nehmen. „Reizet nicht eure Kinder,“ nedet sie nicht, bringet sie nicht vermittelst eines allzustrengen Betragens wider euch auf: ein schnöder, XIX prov. 18, 19 untersagter Abusus der Autorität, welche nach göttlichem und menschlichem Rechte den Vätern über die Kinder gebührt. „Pudore et liberalitate continueri liberos satius est, quam metu,“ äußert Terent. der Heide! in der Andria sehr richtig. Inzwischen existirt noch die zweite Lesart *παροργίζετε* h. l. Bähr erklärt sie für falsch; aber mit Uebereilung. Denn *παροργίζετε* wird nicht nur von „Einigen“ gelesen, wie Bähr behauptet, sondern findet sich bei Theophyl., in der Vulgt., Itl., A, C, D a pr. m., E, F, G, 10, 17, 23, 31, 37, 39, 71, 73, 80. *Παροργίζετε* wird dadurch, daß es auch VI Ephs. 4, in unserer Parallele, erscheint, empfohlen. Und wenn P., nach-

1) Vgl. noch folgende, von Elsn. nicht cit., die in Epicteti enchiridia ep. 21 befindlich ist: „*μέμνησο, ὅτι οὐχ ὁ λοιδορῶν ἢ τύπτων ὑβρίζει, ἀλλὰ τὸ δόγμα* (opinio) *τὸ περὶ τούτων, ὡς ὑβριζόντων· ὅταν οὖν ἐρεθίσῃ σέ τις, ἴσθι, ὅτι σή σε ὑπόληψις* (= *δόγμα*) *ἠρέθισε.*“ Hesych. exortert *ἐρεθίζει* mit *παροξύνει.*

dem er den Epheserbr. concipirt hatte, den an die Col. angefertigt hat, warum sollte nicht das dort einmal gebrauchte παροργίζετε seinem Gedächtnisse haben inhäriren, und beim Abfassen des Colosserbr. als Reminiscenz wiederkehren können? Παροργίζειν eigentlich: zum (παρὰ) Zorne (ὀργὴν) reizen, s. X Röm. 19, XII Hiob 6. Sonach der Sinn: Reizet eure Kinder nicht (durch Härte, Grausamkeit, übertriebene körperliche Züchtigungen, sobald die Kinder gefehlt oder nicht einmal gefehlt haben,) zur Indignation wider euch [1]). Der aus παροργίζετε entstehende Gedanke ist ziemlich verwandt mit demjenigen, der aus der recepta redundirt. Es ist möglich, daß die recepta ein von fremder Hand herbeigeführtes Glossem des παροργίζετε ist. Ob aber ein exhortatorisches Moment, die Kinder nicht zu παροργίζειν, bereits in den terminis πατέρες und τέκνα enthalten sei, wie Davenant., glaubt, exponirend: „Ne facite, quod a patris persona et officio alienum est, erga carnem vestram, viscera vestra, vosmetipsos," — das lassen wir dahin gestellt sein. Vielleicht ist die Observat. des Daven. zu gesucht.

Das ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν schließt ein von den Folgen des παροργίζειν τὰ τέκνα entlehntes Moment gegen das παροργίζειν in sich. Ἀθυμεῖν entblößt werden vom Muthe (θυμὸς), verzagt, desperat werden, vgl. I Kön. 1, 7 in der alex. Vers., wo ἠθύμει u. ἔκλαιε zusammengestellt sind [2]). Beim Thucyd. lieset man: „ὁρῶν αὐτοὺς ἀθυμοῦντας, ἐβούλετο ὑπόμνησιν ποιήσασθαι τοῦ θαρσεῖν" (s. II, 88), beim Aelian: „ὁ δὲ ἀπογνοὺς (näml. Dioxippus), ὡς μεταθεὶς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου κ. ἀθυμήσας, ἀπέθανε" (s. lib. X, ep. 22). Mithin ist des P. Idee: „damit die Kinder nicht muthlos werden." Falls die Väter die Kinder durch unbillige

1) Ambrst. beifallswerth: „Debent — reconsiderari patres, quia (= quod) fecerunt et ipsi filii, considerare autem filii, quia (= quod) futuri sunt patres, ut aequo librato consilio utriusque partis, et filii subjecti sint, et patres modesti." Die Mütter bedürfen, weil sie oft zu gelind gegen die Kinder sind, eher des Impulses, da mit Strenge zu verfahren, wo Strenge durch die Umstände nöthig gemacht wird.

2) Es heißt beim Herodot: „οὔτε τινὰ δειλίην μοι παρεδών, οὔτε ἀθυμίην" (s. I, 8).

Härte zum Verdruße reizen: so verlieren die Kinder leicht die Zuversicht, daß sie mittelst Pflichterfüllung, z. B. durch Gehorsam (V. 20), sich das Wohlwollen der Väter wieder erwerben können, sie werden daher im Gehorsame gegen diese träge, also hartnäckig, widerspenstig, ohne daß scharfe Disciplin etwas nützt. Sehr wahr Beng.: „ἀθυμία fractus animus, pestis juventutis.“ Junk. proponirt noch eine andere Enarration, die jedoch, weil sie vor ihm in Schleusn. lex. s. v. ἀθυμ., im altenb. Bibelcomm., bei Heinr. angegeben ist, nicht ein inventum Junkers ist: „ἀθυμεῖν — wie das hebr. charah (ira exardescit): „„ne vobis et ipsi irascantur,““ bei den LXX in 1 Sam. XV, 11; 2 Sam. VI, 8.“ Diese Deutung würde h. l. insofern passen, als der wirkliche Zorn der Kinder gegen die Väter die traurige Folge der von den Vätern ausgehenden Anreizung der Kinder zum Zorne sein kann; allein die Bedeutung irasci ist bei ἀθυμεῖν nicht sattsam erweislich; denn das von Junk. genannte hebr. Wort ist I Sam. 15, 11 und II Sam. 6, 8 = λυπηθῆναι, und ἀθυμεῖν, womit die LXX חָרָה übertragen, sagt natürlich nichts anderes aus.

V. 22.

Was ist Ursach, daß P. von V. 22 bis zu des Cap. Ende den Knechten ihre Obliegenheiten gegen die Herrschaften einschärft? Nach Flatt „scheint auf die Essener Rücksicht genommen zu werden, die gar keine Knechte hatten, dieses Verhältniß für an sich verwerflich erklärten, und die Herren als Ungerechte und als Gottlose verdammten.“ Diese Hypothese ist nicht nöthig, vielmehr, indem sie weit hergeholt ist, unannehmlich. Es liegt näher, zu vermuthen, daß die Christensclaven, was sie über die Freiheit des Christen von dem jüdischen Ritualgesetze, dem Irrthume, der Sünde und den Sündenstrafen aus dem Munde christlicher Lehrer vernommen hatten [1]), so mißverstanden, als wären sie durch die Christusreligion überhaupt von jedem Subordinationsverhältnisse befreit, und daß sie vom Gehorsame gegen ihre Gebieter sich um so lieber factisch lossagten, als der menschlichen Natur ein Trachten nach falscher Independenz

1) Mit essenischen Ansichten über das Sclavenverhältniß mögen die christlichen servi Colossens nie bekannt geworden sein.

einwohnt, und als die Knechte von ihren Gebietern auf unbillige, ungerechte Weise nicht selten behandelt wurden. Die christl. Kirchenhistorie liefert Belege zu dieser Behauptung. So muß die gangrens. Synode erklären: „si quis servum divini cultus aut aliquo religionis praetextu doceat contemnere dominum, et recedere a servitute, non autem in bona voluntate et omni honore servire dominis suis, anathema esto“ (can. III). Die von uns angeführten Umstände mußten den P. bewegen, nicht: gegen die Legitimität der Leibeigenschaft zu polemisiren, — denn diese ist göttliche Ordnung, und es liegt im Geiste der demüthigen Christusreligion nicht, bestehende menschliche Verhältnisse über den Haufen zu werfen, und dadurch Unheil über die menschliche Societät zu verbreiten, — sondern (wie Petr. I Br. 2, 18 gethan,) den Leibeigenen aufrichtigen Gehorsam gegen ihre Gebieter einzuschärfen[1]), mit Hinweisung auf die einstige göttliche Vergeltung. Durch diesen Gehorsam, der sich selbst vermittelst eines guten Gewissens belohnte, mußte das Sclavenverhältniß, obschon an sich beschwerlich, in etwas erträglich werden. — οἱ δοῦλοι. „Unter dem Namen der Knechte werden (nach Heum.) die Mägde mit verstanden,“ s. auch Starkes synops. ad h. l. Diese Ausdehnung des Begriffes von δοῦλοι ist unwahrscheinlich, zumal da der Verf. der Ap. Gsch., welcher an P. sich sehr anschließt, II, 18 τὰς δούλας von τοῖς δούλοις (freilich in dem Sinne: Dienerinnen Gottes und Diener Gottes,) bestimmt scheidet. — ὑπακούετε κατὰ πάντα. Κατὰ πάντα wird von der äthiop. Vers., den Hdschr. 47, 52, 57, 73 u. a. crit. Auct. fälschlich ausgelassen, weil wohl manche Leser jene Partikel aufs schärfste, auch von unsittlichen und unerlaubten Dingen verstanden, und glaubten, es könne P. nicht verordnen, den κυρίοις κατὰ σάρκα in Beziehung auf dergl. Gehorsam zu leisten. Allein gerade der Umstand, daß Paul. spricht, zwingt uns, κατὰ πάντα lediglich von alle dem zu deuten, was diese κύριοι nach den Principien der Christusreligion, der sie angehören, von den Leibeigenen heischen dürfen, und was mit den Geboten des Herrn aller Herren nicht in Conflict steht. — τοῖς

1) Die Nichtachtung dieser apost. Vorschrift motivirte mit den Bauernaufstand in der deutschen Reformationszeit.

κατὰ σάρκα κυρίοις. Grot., Rosenm. zu VI Ephs. 5 (als Parallele ad h. l.,): „eis, qui secundum leges humanas jus in vos habent. Sic et Col. 3, 22.“ Dagegen deutet Flatt κατὰ σάρκα: „in Rücksicht auf euren äußeren Zustand,“ vgl. das exeg. Hdb. Wir sehen nicht ein, warum nicht der Sinn von σὰρξ, den wir I, 24; II, 1 wahrgenommen, h. l. bewahrt werden soll. Wir können an Individuen denken, die in Absicht auf das Fleisch, d. h. rücksichtlich des Körpers der δοῦλοι, Herren der δοῦλ. sind.[1]) So drückt P. sich aus Behufs des Unterschiedes dieser κύριοι von dem V. 20, 23, 24 erwähnten κύριος (Ἰησοῦς), welcher hinsichtlich des Geistes (πνεῦμα) der δοῦλοι ihr Herr ist. Der Gehorsam der Knechte gegen die dominos carnales betraf leibliche und irdische Dinge, der Gehorsam gegen den dominus spiritualis zugleich geistliche, die christlichen Sclaven waren ἀπελεύθεροι κυρίου, s. I Cor. 7, 22. Erquicklich mußte es für sie sein, daß, während ihre σὰρξ der Knechtschaft verfallen war, ihr πνεῦμα, als dem Herrn angehörig, wahre, moralische Freiheit genoß, s. Theophyl. ad. h. l. — μὴ ist wegen des voraufgehenden ὑπακούετε in diesem Zusammenhange nicht befremdlich. Ueber die Construction des μὴ mit Imperativen vgl. Winer a. a. O., 2. Bdch., S. 158. ἐν ὀφθαλμοδουλ. Bähr: „Die gewöhnliche Lesart hat ὀφθαλμοδουλείᾳ, aber die Hdschr. A, B, D, E, F, G und viele andere sind dagegen.“ Unrichtig! denn gewöhnliche Lesart ist ὀφθαλμοδουλείαις, und die von Bähr namhaft gemachten codd. sind (laut den Zeugnissen des Wetst. und Griesb.!) für ὀφθαλμοδουλείᾳ. Der Singular wird auch durch Hdschr. 31, 36, 71, 73, 80, Joh. v. Damask., Theophyl. in Schutz genommen. Dazu kommt, daß wir VI Ephs. 6, in der Parallele, κατ' ὀφθαλμοδουλείαν antreffen. Demzufolge müssen wir h. l. ἐν ὀφθαλμοδουλείᾳ für genuin erachten. Das Substantiv läßt sich in ὀφθαλμὸς (Auge) und δουλεία (servitus) resolviren. Dem-

1) Vulgt.: „dominis carnalibus.“ Cornel. a Lap. fügt hinzu: „temporalibus, etiam ethnicis.“ Indeß da P. IV, 1 die κυρίους paränetisch anredet, unter κυρίοις mithin bloß christliche Herren verstanden werden können, indem heidnische der bloß brieflichen Exhortation des Ap. nicht ohne Weiteres Gehör gegeben haben würden: so darf h. l. einzigliche von christlichen Herren die Rede sein.

nach der Gedanke: „Gehorchet nicht im Augendienste," d. i. nicht dermaßen, daß ihr blos dann, wenn die Augen eurer Gebieter auf euch, eurem Thun und Lassen ruhn, ihnen Dienste leistet, euren Pflichten genüget (mithin, sobald die Gebieter die Augen von euch abgewendet haben, den Dienst verabsäumet). Theodoret zu VI Ephs. 6 treffend: „ὀφθαλμοδουλείαν καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην." Das Antitheton der ὀφθαλμοδουλ. ist in der ἁπλότης τῆς καρδ. V. 22 enthalten. — ὡς ἀνθρωπάρεσκοι. Vulgt.: „hominibus placentes." Es fragt sich sehr, ob diese Deutung h. l. die rechte sei. Wie ἀρέσκειν bisweilen (I Thssl. 2, 4) = ζητεῖν ἀνθρώποις ἀρέσκειν ist (s. noch I Glt. 10): so kann ἀνθρωπάρεσκοι recht gut sein = ἀνθρώποις ζητοῦντες ἀρέσκειν. Dafür läßt sich sagen, daß Suidas ἀνθρωπαρεσκεία mit ἡ πρὸς ἀνθρώπους σπουδὴ erläutert. Die Antithesis des ἀνθρωπάρεσκοι ist V. 22 φοβούμενοι τὸν κύριον. Sonach der Sinn: „als Leute, welche (durch den Schein des Gehorsams, ein ungerechtes Mittel!) ihren menschlichen Gebietern (welchen des Herzens Inneres unbekannt ist,) zu gefallen trachten." P. verwirft eine Augendienerei, deren Zielpunct bloße Menschengunst ist. Etwas ganz Anderes und dem Christenthume Conformes ist es, wenn der Christensclav dadurch, daß er bei treuer Pflichterfüllung den himmlischen Herrn fürchtet, auch den leiblichen Herren wohlgefällt.

ἀλλ' ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας. Ἀλλὰ hängt mit ὑπακούετε zusammen. Ἁπλότης, in II Cor. 1, 12 mit εἰλικρίνεια Θεοῦ verbunden, bedeutet simplicitas; diejenige Herzenstugend, die bloß Eines (unum) ist und will, nur Eines (gleichsam Eine Falte,) hat. Hier dürfte ἁπλότης τ. καρδ. in specie die Ehrlichkeit, Redlichkeit (candor animi) sein, welche die Leibeigenen gegen ihre Gebieter im Leben zu entwickeln haben, s. VI Ephs. 5. Phavorin erklärt ἁπλότης befriedigend mit „ἕξις ἀπεριέργος, τὸ πιστὸν ἐνοίμως ἔχουσα," Chrysost. erläutert den Gegensatz der ἁπλότης recht gut: „ἐκεῖνο — οὐχ ἁπλότης, ἀλλ' ὑπόκρισις, ἕτερον ἔχειν (im Innern) κ. ἕτερον ποιεῖν, ἄλλον μὲν παρόντος φαίνεσθαι τ. δεσπότου, ἄλλον δὲ ἀπόντος." P. mußte das in Herzenseinfalt Gehorchen den christlichen Leibeigenen desto dringender zur Vorschrift machen, weil, wie

Plautus, Terent. in ihren Geisteserzeugnissen zeigen, heidnische servi viele Ränke und Tücke in ihrem Verhalten gegen ihre heidnischen domini an den Tag legten. — φοβούμενοι hängt gleichfalls vom ὑπακούετε ab. Sein Sinn wird durch einen Zusatz bestimmt, über dessen Beschaffenheit crit. Differenz obwaltet. Die recepta lautet Θεόν! Statt dessen haben die Peschito, Philoxen., copt., äthiop., armen. Vers., Clem., der Ambrst., Pelag., Sedul., A, B, C, D (dieser cod., a pr. m., was Bähr übersieht,), E, F, G, 23, 39, 47, 57, 71 u. a. Auct. κύριον. Dadurch wird der Glaube an die Aechtheit der recepta erschüttert. Es ist denkbar, daß Jemand selbe dem P. darum aufgedrungen hat, weil die Redeform φοβεῖσθαι τὸν Θεὸν häufig vorkommt, vgl. Luc. XXIII Ev. 40, Petr. I Br. 2, 17, Apoc. XIV, 7. Dieser Jemand hat aber übersehn, daß die Lesart κύριον zu V. 23, wo P. die Beziehung angibt, die zwischen den Leibeigenen und dem κύριος Ἰησοῦς obwalten soll, sich sehr eignet. Die ächten Worte φοβούμενοι τὸν κύριον lassen sich entweder dahin deuten, daß die Leibeigenen den einfältigen Gehorsam üben sollen, besorgend, es werde der Herr den trügerischen einst schwer vergelten: eine Fassung, die durch V. 24 empfohlen werden könnte. Oder dahin, daß die Ehrfurchtsempfindung vor dem Seelengebieter, der den redlichen Gehorsam der Christensclaven gegen ihre leibliche Herren angeordnet hat und alles Heuchelwesen verabscheut, die Leibeigenen veranlassen müsse, ehrlichen Gehorsam ihren leibliche Gebietern zu leisten. „Qui Deum timet (der in Christo befindliche Logos ist Gott, I Joh. Ev. 1), omnia cum simplicitate agit," so Oecum. mit Wahrheit. Für die letztere Interpret. spricht V. 23, der näher liegt, als V. 24, darum geben wir der letzteren den Vorzug.

V. 23.

Die Paränese desselben ist, an sich betrachtet, so universell, daß man meinen könnte: sie sei den Genossen des coloss. Christenvereines im Allgemeinen bestimmt, „quos (nach Justinian!) ab hypocrisi — revocat, ut se uni Deo probent, hominum vero judicia prorsus contemnant." Der Inhalt der V. V. 24, 25 ist, für sich gefaßt, dieser Meinung nicht entgegen. Wohl aber die Stelle IV, 1, die das Verhältniß der Herren zu den Sclaven angeht. Eben so streitet gegen diese Mei-

nung der Umstand, daß P. sich vor V. 23 an die Sclaven gewendet (s. οἱ δοῦλοι V. 22). Sonach ist V. 23 im Grunde eine abermalige, in andere Worte eingekleidete Predigt des Ap., daß die Leibeigenen alle ihre etwaigen Functionen in Herzenseinfalt und Ehrfurcht gegen den Herrn verrichten sollen. Καὶ verbindet natürlich V. 22 und V. 23 mit einander, und ist durch et zu übersetzen, nicht mit Storr durch ergo, als wäre V. 23 Conclusion aus V. 22.

πᾶν ὃ ἐὰν (oder ὃ ἂν) suppeditiren die copt., armen. Vers., Vulgt., Ital., der Ambrst., Pelag., A, B, C, D a pr. m., F, G, 39, 57, 71, so, daß die recepta ὅ,τι ἐὰν an Gewicht verliert. Wie? wenn die recepta in ihrem ὅ,τι durch fremde Hand aus dem Anfange des V. 17: πᾶν ὅ,τι ἂν entstanden wäre? Das h. l. vermuthlich ächte ὃ ἐὰν findet sich I Cor. 6, 18; XIV Meth. 7 und verschafft, im Nexus aufgefaßt, den Sinn: „Alles, was auch immer ihr (im Dienste eurer Herren) verrichten möget;" denn daß ἐὰν nicht überflüßig steht, wie Junk. meint, zeigen die eben cit. Stellen. — ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε. Hammond: „officia libenter faciant, sine querelis et fremitibus." Der Begriff der Willigkeit, der im Gegensatze gegen Zwang steht, wird von Starke, Gill, Michael., Zachar., Schleusn., Rosenm., dem exeg. Hdb. festgehalten. Inzwischen ist ansprechender, ἐκ ψυχῆς zu interpretiren: „aus (aufrichtiger) Seele heraus, von Herzen, candide," wonach es gegen Hypocrisie und sonstiges betrügerisches Wesen das Antitheton bildet. Dahin zielt die josephische Redensart: „τὸ ἐκ ψυχῆς πένθος!" Ἐργάζεσθε hat nach Junk. „den Nebenbegriff der Emsigkeit, — und eifrigen Bemühung;" allein kein loc. probans wird dafür von Junk. aufgeführt. Ἐργάζεσθαι ist ungefähr = ποιεῖν, indem Hesych. und Phavorin. εἰργάσατο durch ἐποίησεν, ἐπράξατο erläutern. Der Nebenbegriff des ἐργάζ. ist im ἐκ ψυχῆς ausgedrückt. — ὡς τῷ πορίῳ κ. οὐκ ἀνθρώποις. Grot., Rosenm. suppl. hiebei πιούντες τοῦτο, willkührlich! denn jene Worte stehen im Dependenzverhältnisse vom ἐργάζεσθε: (Thut es) „als dem Herrn und nicht Menschen." Hiemit wird im Nexus gesagt, daß die coloss. servi, was auch immer sie verrichten mögen, es dermaßen ausrichten sollen, daß sie dabei auf Christus ehrfurchtsvolle Rücksicht nehmen und

nicht auf die menschlichen Gebieter, daß sie durch ihr Thun der Vorschrift, die Christus über Subordination der Leibeigenen gegeben, und nicht eines bloß menschlichen Vorschrift Genüge leisten. Wenn auch der, mit dem ἐργάζεσθαι der Leibeigenen verbundene, äußere Vortheil τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις zu Gute kommen mußte, so sollte doch das Innere der Leibeigenen bei dem Dienste auf den κύριος κατὰ πνεῦμα, der in's Innere blickt, (τὰ κρυπτὰ τῆς καρδ. kennt,) immer gerichtet sein[1]), zumal da die ἔργα der δοῦλοι eo ipso gediegener werden. Je befriedigender diese Exposition des ὡς τῷ κυρ. κ. οὐκ ἀνθρ. ist, desto unstatthafter erscheint es, wenn Heum., Storr, das exeg. Hdb., Schott οὐκ als comparative Negation begreifen. Storr: „Officia, quae heris praestantur, non tam his hominibus (quamvis et spectandum sit, ut hi beneficium accipiant 1 Tim. VI, 2), quam ipsi patri Domino, cujus auctoritate obedilis, et cujus doctrinam his moribus a criminatione defendis (Tit. II, 10; 1 Ptr. II, 12—16), praestantur.“ Gerade 1 Ptr. 2, 13; II Philp. 21 hätten Storr auf die von uns entwickelte, richtige Auslegung des loc. III. Col. 23 hinleiten können. Selbst das τῷ κυρίῳ Χριστ. δουλεύετε V. 24 ist Bestätigung derselben.

V. 24.

Εἰδότες resolvirt sich in seiner Relation zu V. 23 am besten durch quia scitis. Der Ap. stellt die von den christl. Leibeigenen gehegte Ueberzeugung, daß sie für ihre irdischen, das Gebot des himmlischen Herrn berücksichtigenden, Dienstleistungen von diesem einst werden belohnet werden, als Moment hin, um weßwillen sie alle ihre irdischen Dienstgeschäfte mit Ernst verrichten müssen. Das apost. Erinnern an den vollständigen Lohn in einer höheren Weltordnung war um so passender, ja nothwendi-

1) Wie Rabbinen das Verhältniß der Diener gegen ihre Gebieter anzusehen, erhellt aus den p. 707 der hon. hebr. et talm. Schöttg. cit. Stellen: „Dixit R. Chaeda: — Quicunque contendit cum Domino suo, idem est, ac si contenderet cum Schechina, q. d. Numer. XXVI, 9: „„In contendo ipsos contra Deum,““ — Dixit R. Ahhu: — Quicunque malestre judicat de Domino suo, idem est, ac si illud faceret contra Schechinam, q. d. Numer. XXI, 5: „Es loquutus est populus contra Deum et contra Mosen.“

ger, weil οἱ κατὰ σάρκα κύριοι (wenigstens die nichtchristlichen, daher wohl auch manche christliche, IV Kön. 4) — ihre aufrichtigen Diener gar nicht oder nur unvollkommen belohnten. Der Ambrst. angemessen: „Ut promptos illos in obsequio et fide faciat, mercedem illis bonorum operum accepturos promittit a Deo in regno Christi;“ nur daß des P. ἀπὸ κυρίου nicht auf Deum bezogen werden darf (obwohl Decum., Bahrdt, Heinr. diese Beziehung gewählt haben); denn späterhin ist κυρίῳ mit Χριστῷ zusammengereihet. — ἀπολήψεσθε schreibt Lachm., wie V. 25 προσωπολημψία, ohne daß er deßfalls auf sattsame crit. Auct. sich stützen kann. Das κακόφωνον, welches in dieser Schreibweise befindlich ist, vindicirt ihr vor der gewöhnlichen ἀπολήψεσθε und προσωπολημψία seinen Vorzug. P. stellt h. l. ἀπολαμβάνειν im Sinne von davontragen, davon nehmen mit τὴν ἀνταπόδοσιν zusammen, wie I Röm. 27 mit τὴν ἀντιμισθίαν, wie Joh. im II Br. 8 mit μισθόν, vgl. XXIII Luc. Ev. 41. Weil somit ἀπολήψεσθε durch neutest. Sprachgebrauch basirt ist: so werden wir desto weniger ἀπολήψεσθε mit dem λήψεσθε das bei Chrys., Theodoret, Theophyl., in A, 31, 37, 46 und sonst vorkommt, vertauschen. — τὴν ἀνταπόδοσιν. Esst: „Vox manifeste facit pro meritis operum; significat enim redditionem seu compensationem rjus, quod datum est.“ Daß ἀνταπόδοσις (bei P. ἅπαξ λεγόμ.,) bedeutet: Vergeltung, Wiedervergeltung, emergirt freilich daraus, weil das verwandte Verb. ἀνταποδίδωμι I Thess. 3, 9; XI Röm. 35, XIV Luc. Ev. 14 ist repéndo; das verwandte Subst. ἀνταπόδομα XI Röm. 9 retributio. Aber man bedenke, daß bei den treuen, Christo im Grunde geleisteten, Diensten der Sclaven die göttliche Gnade cooperirt, insofern sie die zur Vollbringung der Dienste erforderlichen Kräfte communicirt (II Phlpp. 13), und daß die von dem ewigen und himmlischen Erbe gebildete Wiedervergeltung unendlich mehr in sich begreift, als die Leibeigenen für ihren menschlichen, immer unvollkommenen Antheil an der treuen Dienstleistung verdienen. Mithin ist bei weitem das Meiste in der ἀνταπόδοσις des κύριος Ἰησ. Sache der freien, göttlichen Gnade. Derselbe P., der h. l. von der ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομ. spricht, erklärt mit Recht VI Röm. 23: τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ — ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστ.

Ἰησ. τοῦ κυρ. ἡμῶν. Diese besitzt Unbefangenheit genug, zu gestehen: „Deum, bona opera remunerantem, nihil aliud, quam dona sua coronare.“ — τῆς κληρονομίας. Obgleich dieses Wort ursprünglich eine in materiellen Gütern bestehende Erbschaft ausdrückt (s. XII Ev. Luc. 13; XII Matt. 7), so ist doch diese Fassung h. l. inept; denn der κύριος κατὰ πνεῦμα belohnet einst die Christentreue nicht mit cruß materiellen, sondern mit spirituellen Segnungen. Wenn schon die Leibeigenen des Alterthumes eine materielle hereditas nicht besaßen, so liegt es doch nicht in der Essenz der Religion des Geistes, welches die christliche ist, ihnen für Dienstleistungen eine irdische hereditas zu versprechen. Vielmehr ist κληρονομ. h. l., wie XIX Ap. Gsch. 32; III Br. 18, das spirituelle Erbtheil, d. i. die ζωὴ αἰώνιος, sofern die an Christus thatkräftig Glaubenden als Kinder Gottes das unvergängliche Heil in der βασιλεία τοῦ Χριστ. κ. Θεοῦ (V Ephs. 5) einst empfangen sollen [1]) (s. XIX Matth. 29, wo ζωὴν αἰώνιον, als hundertfacher Ersatz für das Dahingeben irdischer Güter um Jesu Willen, mit κληρονομεῖν zusammengestellt ist). Das schwache Vorbild jenes ewigen und seligen Lebens war das im Lande Canaan bestehende, zeitliche Glück, welches die Nachkommlinge der Patriarchen laut der Verheißung Jehovahs ererben sollten, und wirklich ererbt haben. — Τὴν ἀνταπόδ. τῆς κληρονομίας eigentlich: die Wiedervergeltung, welche (quam) das (überirdische) Erbe ausmacht, ἥτις (sc. κληρονομία) ἐστὶν ἡ ἀνταπόδοσις, s. I Ephs. 18.

τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε ist recepta. In der copt. Vers., Ital., Vulgt., bei Pelag, in A, C a pr. m., D, E, F, G, 17, 47, 71 wird γὰρ desiderirt. Bähr meint, es möchte dennoch beizubehalten sein.“ Schwerlich! denn augenfällig verdankt γὰρ einem solchen Leser seinen Ursprung, der das τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε dem Vorhergehenden näher anzuschließen suchte. Freilich behauptet Bähr, daß, wenn γὰρ bliebe, „die Worte den Grund einer sichern festen Hoffnung des großen

[1]) Vgl. VIII Röm. 17. Wiefern die υἱοθεσία als Gotteskinder die ζωὴ αἰων. erlangen werden, die adoptio per donum, aber freien Act der höchsten Barmherzigkeit ist, weil die Menschen nach II Ephs. 3 τέκνα φύσει ὀργῆς sind: so ist desto klarer, was Calv. sagt: „Id ipsum, quod operibus rependitur, gratuito fluit a Deo.“

herrlichen Lohnes enthalten. Inzwischen kann τῷ κυρίῳ fehlen, und gleichwohl das τῷ κυρίῳ τοῦ δούλ. dieses Grund implicite enthalten; indem nicht absolut nöthig ist, δουλεύετε als Imperativ zu nehmen, da die indicativische Fassung passt. „Ihr leistet (während ihr auf die V. 22 und 23 angegebene Weise den σωμασιν dienet, im Grunde) dem Herrn der Kirche, dem Messias (der solchen Dienst zur Vorschrift gemacht hat) Dienst.“ Wie natürlich also, daß dieser dafür den höchsten Gnadenlohn den Leibeigenen wird verleihen wollen! Man erinnere sich an die Lieb' und Treue des κύρ. κατὰ πνεῦμα! — So erklärt sich recht gut, wie Theodoret ad h. l. bemerken kann: „ἀναγκὴ γεγαμηγίας, τὸ τοῖς δουλεύουσι εἰδέναι, ὡς οὐκ ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ δουλεύουσι.“

V. 25.

Die Frage, von wem er handle? kann nur dann beantwortet werden, wenn das im ὁ ἀδικῶν liegende Subject gefunden ist. Bähr: „Ohne Zweifel — nimmt man diesen V. am besten als einen ganz allgemeinen Satz, der alle, hier aber, da er zwischen Ermahnungen für die Knechte und für die Herren steht, insbesondere diese beiden angeht.“ Die letztere Ansicht ist nicht neu; sie wird bei Daymant, Sam. a Lap., Hammond („qui delinquit in legem Christi, sive sit herus, qui injuria servum afficit, aut servus, qui herum“[1]), Starke, im exeg. Hdb. wahrgenommen. Allein, weil in V. 22—24 von den Knechten allein, als Subjecten, die Rede gewesen, und erst IV Col. 1 mit dem οἱ κύριοι der Gebieter, als Subjecte, diesere Ermahnung geschieht: so dürfen h. l. lediglich die Knechte als Subjecte verstanden werden[2], womit des V. Inhalt sich gut verträgt. Sollte V. 25 auch die Gebieter angehn: so würde V. die κυρίους schon h. l. namhaft gemacht haben. Diese Gründe streiten zugleich gegen die Ansicht, daß V. 25 bloß von den Herren als solchen, die den Leibeigenen Unrecht zufügen, die Rede sei, wie Theodoret („μὴν μὴ κύκλῳ ἀντιδόσεων παρὰ τῶν

1) Eine richtig: „Omne bonum opus obsequium est et servitus Dei.“

2) Bähr citirt Eph. 6, 8 als Document für die Richtigkeit seiner Hypothese, mit Unrecht denn dort steht κατὰ ἕκαστον ἐάν τε δοῦλος, ἐάν τε ἐλεύθερος, was h. l. nicht der Fall ist.

δεσποτῶν“), Pseudo-Anselm, Thom. Aquin., Cajetan, Piscator („servos contra injurias dominorum solatur, sententia generali ab effectu jucunde“(!), quia futurum sit, ut Deus injurias ipsis a dominis illatas ulciscatur,“) Este, Herm. geglaubt haben[1]). Wer den Passus von V. 22—24 aufmerksam lieset, wird, sobald er zum V. 25 kommt, das ὁ ἀδικῶν von selber auf den Leibeigenen beziehen, der seinem leiblichen Gebieter Unrecht zufügt, z. B. dadurch, daß er die Officien, die er gegen selbigen hat, nicht redlich erfüllt, im Dienste nachlässig ist, gewisse Güter dieser Welt, die der κύρ. κατὰ σάρκα besitzt, heimlicher Weise ihm entzieht. Wenn Bähr bemerkt: „das folgende οὐκ ἔστι προσωπολημψία will, zumal nach Vergleichung von Ephes. 6, 9 nicht gut auf die Knechte passen:“ so können wir das nicht recht einsehen; denn mit den Worten: „es findet nicht eine parteiische Rücksichtnahme auf persönliche Umstände und Äußerdinge bei Christo Statt,“ kann P. den gar nicht lange gesuchten, sondern im gemeinen Leben häufig vorkommenden, Wahn des δοῦλος bekämpfen wollen, daß der Weltenrichter darum, weil der, obschon Unrecht verübende, Leibeigene in einem beschwerlichen äußeren Zustande verfire, mit Mißgeschicken auf Erden zu ringen habe, von irdischem Einflusse entblößt sei u. s. w., keine Strafe über ihn (den ἀδικῶν) hereinbrechen lasse, vgl. II Mos. 19, 15. Wenn P. VI Ephs. 9 in Betreff der κύριοι, welche die δούλους hart anfahren, sagt: προσωπολημψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ: so gebraucht er diese Partikel, die eine mannigfache Application gestattet, dem dortigen Zusammenhange nach als Polemik gegen den Wahn der leiblichen Herren: daß die in irdischer Hinsicht freien Gebieter vor den δούλοις, die in irdischer Rücksicht unfrei seien, von Christo begünstigt, mit Strafen verschonet würden. Allein hier hat P. für gut befunden, nicht durch das οὐκ ἔστι προσωπολημψία des V. 25, sondern erst IV, 1 durch den Satz εἰδότ. ὅτι κ. ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς solchem wunderlichen Herrenwahne entgegenzuarbeiten.

Was ist zwischen ὁ und ἀδικῶν zu lesen? Bähr: „Die Lesart γὰρ statt δὲ ist zu verwerfen aus äußeren und — inne-

1) Die injuriae den „servis a dominis illatae“ konnten in Thaten, (z. B. Schlägen) auch Worten (Schimpfreden) bestehen.

ten Urkunden. δὲ steht in A, B, C, D, F, G u. a. Handschr. Abweichend von den Zeugnissen des Mehrs. und Griesb. steht vielmehr γὰρ in A, B, C, D a pr. m., F, G, 23, 34, 71, in der copt. Uebers., Vulgt., Itl., beim Clem., Ambrst., Pelag., August., Sedul.. Abschreiber mögen γὰρ, welches muthmaßlich genuin ist, mit δὲ vertauscht haben, weil sie meinten, daß in V. 25, wo von der zukünftigen Strafe des unrecht handelnden Sclaven die Rede ist, eine Antithese enthalten sei gegen V. 24, der von der Beseligung derjenigen Christensclaven, die ihren leiblichen Herren aufrichtige Dienste leisten, handle. Indessen kann ja γὰρ den V. 25 mit V. 23 bequem verbinden, d. h. Paul. kann für die Vorschrift, daß die Sclaven Alles aus der Seele heraus, als ihrem geistlichen Herrn, thun sollen, als Motivgrund angeben, daß, wer gegen seinen leiblichen Gebieter nicht recht handle, dafür einst werde gezüchtigt werden. Der V. 25 enthält ein argumentum a contrario! Außerdem ist gegen Bähr anzumerken, daß γὰρ auch deshalb, weil es als Lesart schwieriger ist, wie δὲ, den Vorzug vor δὲ verdient. — κομίσεται haben die gewöhnlichen Edit., während Lachm. κομίσηται liefert, dessfalls auf Clem., Theodoret, Theophyl., B, D ex emend., E, 3, 21, 33, 35, 37, 39 u. a. Mssc. gestützt. Für die recepta läßt sich sagen, daß der in κομίσεται liegende Atticismus der Futura von Verbis, die sich auf ίζω endigen, bei P. und Paulinern häufig vorkommt, vgl. VI Ephs. 8 κομίσηται; X Röm. 19. παροργιῶ; X Hebr. 37 χρονιεῖ; I Ev. Luc. 18 μακαριοῦσι; XIX, 44 ἐδαφιοῦσι. Für κομίσηται ist, daß κομίσεται möglicher Weise aus VI Ephs. 8 hieher gekommen. Ueber allen Zweifel ist κομίσεται um so weniger erhoben, als F, G κομίζηται suppeditiren. Doch, man lese κομίσεται oder κομίσηται, der Sinn bleibt, indem beide Formen Futura des Mediums κομίζομαι sind, derselbe. Κομίζεσθαί τι etwas für sich (zu seinem Gebrauche,) davon tragen, folglich consequi, sei dieses Etwas ein angenehmes Object (X Hebr. 36; I Ptr. 5, 4), sei es ein unangenehmes (II Ptr. 2, 13). Nach Bähr „läßt sich, wenn man es für nöthig findet, μισθὸν beim κομίσεται ergänzen," was Heinr. und Junk. gethan haben, übersetzend: „mercedem justitiae reportabit." Das ist nicht erforderlich; denn des P.

Ausdruck: „er wird empfangen, was er Unrecht gethan hat," ist offenbar Metonymie für: er wird die Vergeltung empfangen für das Unrecht, welches er verübt hat, d. i. dafür bestraft werden. Eine gleiche Redefigur findet beim κομίζεσθαι VI Ephs. 8; II Cor. 5, 10 Statt. Theophyl., Corn. a Lap., Starke, Bahrdt, Flatt lassen den ἀδικῶν vom Gott bestraft werden. Inzwischen da V. 24 steht πρ. Χριστῷ, so ist hier Christus zu verstehen, durch welchen Gott einst die Menschenwelt richten wird (s. II Cor. 5, 10 vgl. mit II Röm. 6; s. auch XVII Ap. Gsch. 31), obschon es nicht an Exempeln fehlt, daß die göttliche Gerechtigkeit schon in der Jetztzeit das Unrecht der Menschen vergilt. — Nach Heum., Flatt, Böhme ist καὶ = γάρ, wie I Röm. 23; II Joh. 13; III, 32; XII, 35; XVII, 10. Allein wollte P. ein „denn" h. l. ausdrücken, so lag es ja sehr nahe, das bekannte γάρ zu gebrauchen. Καὶ kann als copula die Worte οὐκ ἔστι προσωπολ. mit den vorigen in Zusammenhang bringen. Nur so viel läßt sich zugeben, daß der Satz οὐκ ἔστι προσωπ. an sich einen Beweis enthält für die vorhergehende Behauptung: es werde der Unrecht Thuende den Lohn für sein Verhalten von dem πάρ. Χριστ. davontragen. — ἔστι steht nach Flatt „wohl für das futurum (ἔσται)." Mit nichten! denn die Unpartheilichkeit ist nicht eine Eigenschaft, die der Herr sich erst in Zukunft zu eigen machen wird, sie ist bereits jetzt in ihm, ist sein perpetuelles Eigenthum. Die präsent. Beziehung des Verbi muß conservirt werden. — προσωποληψία proprie facies (πρωσώπου) acceptio (man gedenke des λαμβάνειν!). Aus diesem sinnlichen Begriffe entwickelt sich der geistige: Rücksichtnahme auf die Person, die äußeren Umstände, z. B. die hohe oder niedrige Geburt, die glänzende oder elende Lage Jemandes, kurz das partium studium, welches auf die Wahrheit und das Innere des Menschen, auf dessen eigentliche Thaten, Verdienste, Lebensführung keine Rücksicht nimmt. So wird der Terminus II Röm. 11, VI Ephs. 9 gebraucht, vgl. II Gl. 6. Bei προσωπολ. liefern die armen. Vers., Vulgt., Kirchenv., als Chrysost., der Ambrst., Pelag., desgleichen F, G παρὰ τῷ Θεῷ; und Erasm., Calv., Piscator, Justinian, Corn. a Lap., Este, Calov, Hammond, Zachar., Heinr., Flatt, Junk. haben bei προσ-

ἀπροσωπολ. Gottgefälligkeit vor Augen [1]. Jene Lesart ist Einem, diese Relation des προσωπολ. Willkür, indem zunächst (V. 25) von Christo gehandelt ist. Demnach ist zu ergänzen: „und nicht ist Annahme der Person in Christo" (dafür ist VI. Ephs. 9,) d. h. nach der trefflichen Anmerk. Theodorets: „ὥστε ἀνωνύμως, ὡς οἱ πολλοὶ δεσπόται τοὺς δούλους ἐπιτιμῶσιν" (wie manche menschliche Richter, geleitet von ungerechter Liebe oder ungerechtem Hasse, solchen Unterschied kennen, nach welchem ihr Verhalten einrichten), „ἀλλὰ δικαίαν εἰσφέρετε τὴν κρίσιν."

Viertes Capitel.

V. 1.

Daß in der vulgairen Edit. dieser V. den Anfangspunct eines neuen Cap. bildet, frappirt sehr; denn da der Ap. in V. 1 die speciellen Officien, welche die irdischen Gebieter gegen ihre Sclaven zu beobachten haben, zusammenbegreift, so steht V. 1 mit III. Col. 22 — 25, wo die Pflichten der Sclaven gegen die Gebieter entwickelt sind, in engem Connexe. Wir möchten V. 1 um so eher zum Schlusse des Cap. III machen, als sich P. in IV, 2 wieder an die Genossen der coloss. Gemeinde im Allgemeinen paränetisch wendet. — Wenn Heinr. gesteht: „Nescio, cur II. 1. et Ephes. 6, 9 P. tam breviter alloquatur dominos," so müssen wir sagen: daß die coloss. κύριοι, auch wohl die im Epheserbr. berührten heidenchristlichen, es gerade an der Entwickelung des δίκαιον und der ἰσότης im Verhältnisse zu den Sclaven fehlen ließen, folglich ihre deßfallsigen Pflichten mit wenig Worten gesagt werden konnten. Die Beziehung auf die Essener, die Storr den Worten gibt, ist gesucht.

Bähr: „τὸ δίκαιον kann man für δικαιοσύνη nehmen." Wirklich ist es von Michael., Zachar., Storr, Junk., Flatt auf die Gerechtigkeit bezogen worden. Aber hätte P. diese substantiv. Bedeutung herbeiführen gewollt: so würde er, wie er nachher τὴν

1) Seine Unpartheilichkeit wird von Juden anerkannt; Schemoth rabbâ sect. 21, fol. 120, 4: „omnes apud eum sunt similes, mulieres, servi, pauperes, divites."

ἰσότητα (nicht τὸ ἴσον) sagt, τὴν δικαιοσύνην vorher gesetzt haben. Jene substantiv. Fassung würde eher ansprechen, wenn dem Neutro des Singular. τὸ δίκαιον der Genitiv eines Substantives beigeordnet wäre, vgl. II Cor. 8, 8; III Philpp. 8. Τὸ δίκαιον ist das, was gerecht ist, den (göttlichen und menschlichen) Gesetzen entsprechend; = ἔννομον nach Hesych., vgl. VI Ephs. 1; IV Philpp. 8. Seneca gut: „non licet in hominem, quod jus naturae" — dieses stammt von Gott her, — „vetat." Marc. Aullius richtig: „Est — infima conditio et fortuna servorum, quibus non male praecipiunt, qui ita jubent uti, ut mercenariis, operam exigendam, justa praebenda" s. de offic. I, 13. Das δίκαιον betrifft den Lohn, welchen die domini den Sclaven für Arbeiten zu entrichten, die Nahrung und Kleidung, die sie ihnen zu geben hatten und dergl. Ob P. das XV Deuteron. 12 ausgesprochene, der ältest. Oeconomie angehörige, Gesetz im δίκαιον mitbegriffen habe, ist die Frage. — τὴν ἰσότητα. Heinr.: „Δίκαιον et ἴσον mere syn." Diese übereilte Versicherung wird dadurch, daß beide Adjectiven „saepius juncta ap. scriptor. (vid. Wetst.)" sind, nicht gerechtfertigt, indem ja nicht immer Synonymen, sondern auch Nichtsynonymen zusammengestellt werden. Zachar., Schleusn., Rosenm., das exeg. Handb., Wahl, Flatt (s. auch Storr), Bretschneid. nehmen τ. ἰσότητα von der Billigkeit. Früher Este: „monet apostol. dominos, — ut aequos et humanos se eis (den Sclaven) exhibeant, nec omne debitum servitutis ad amussim exigant, nec omne eorum delictum rigide puniant; sed sicut ad Ephes. scribit, minas remittant." Allerdings ist XXV Leviticus 43 gegen die tyrannische Behandlung der Sclaven, Philem. V. 16 ist P. für ein christbrüderliches Verhalten gegen sie. Inzwischen ist die Bedeutung aequitas bei ἰσότης eine derivirte; die ursprüngliche lautet: Gleichheit, Gleichmäßigkeit, vgl. II Cor. 8, 14. Dazu kommt, daß das verwandte ἴσος besagt: aequalis, par, XI Ap. Gsch. 17; VI Luc. Ev. 34; XX Mtth. 12. „Die Gleichheit erzeiget von eurer Seite den Sclaven," d. h. erweiset ihnen ererseits eine gleiche (liebevolle) Behandlung. Hiemit erklärt P. sich dagegen, daß die Herren den einen Theil der Sclaven übermäßig streng und grausam, den andern gelind behandeln, den einen

theil durch schwere Arbeit zu Boden drücken, dem andern mühsame Arbeit auferlegen, kurz, den einen hinter den andern zurücksetzen: ein Verfahren, wodurch der Sclavenstand, zumal für solche, die von dem herrlichen Duldungsgeiste des Evangeliums nicht durchdrungen sind, zum unerträglichen onus wird. Treffend Melanth.: „Cum dicit P.: Praestate aequalitatem, non vult servos fieri pares dominis, sed vult servari aequalitatem geometricam proportionis.“ Die letztere Interpret. ist, weil sie die Urbedeutung des δόσις conservirt, die bessere. — παρέχεσθε ist im Context mit τὸ δίκαιον u. s. w. ἰσότητα offenbar uneigentlich zu nehmen, wobei sich, obschon nur gewissermassen, das σαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων II Tit. 7 vergleichen läßt. In Betreff der letztern Stelle s. Winers Gramm. Th. I, S. 111. Daß Hesych. das Activ. παρέχει erläutert mit δίδωσι, χαρίζει, dient auch zur Verdeutlichung des Mediums παρέχεσθαι.

εἰδότες κ. τ. λ. involvirt den Grund des παρέχεσθαι τὸ δίκ. καὶ τ. ἰσόν. κ. τ. λ., mithin ist das Particip zu resolviren: „Da ihr wisset, daß auch ihr“ (wie die Leibeigenen) κ. Wenn Davenant., Heum., das ereg. Handb. u. a. κύριον von Gott dem Herrn fassen, so zeigt der Zusammenhang von IV, 1 mit III, 25, daß beim κύρ. eher Christus zu verstehen ist. Dagegen streitet die Schlußpartikel des IV, 1 nicht. Die gewöhnliche Lesart lautet ἐν οὐρανοῖς. Hingegen wird bei Clem., Origen., Joh. Damasc., in A, B, C, 17, 31, 37, 39, 57 und einigen a. crit. Auctort. ἐν οὐρανῷ wahrgenommen. Die recepta wird durch den Umstand empfohlen, daß I Col. 5, 16 ἐν τοῖς οὐρανοῖς, in der Parallele ad h. l. VI Ephs. 9 ἐν οὐρανοῖς sich findet. Doch da aus diesen Stellen der Plural. von fremder Hand in IV Col. 1 eingeschoben sein könnte, um Concinnität des Styles bei P. herbeizuführen: so sind wir zweifelhaft, ob ἐν οὐρανοῖς h. l. genuin sei, und nicht vielmehr ἐν οὐρανῷ gelesen werden müsse. Die genannten crit. Auctort. sind großentheils in sich zu bedeutend, als daß man ἐν οὐρανῷ für pures Glossem des ἐν οὐρανοῖς ausgeben dürfte. Indeß möge man sich für die recepta entscheiden, oder für ἐν οὐρανῷ: so viel bleibt gewiß, daß Christus dargestellt wird als der im Himmel, in einer sublimeren Ordnung der Dinge, seiende, also

über Menschengewalt hochbehabene, Gebieter. P. vindicirt ihm I Ephs. 21 die Hoheit ὑπὲρ πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας κ. τ. λ. Die Worte: „Auch ihr habt einen Herrn im Himmel," können zum Ganzen der Rede die Beziehung haben: daß die leiblichen Herren, sofern sie, wie ihre Leibeigenen, Diener des geistlichen und höheren Herrn (Christus) sind, — ihren Leibeigenen gleich sind, mithin alle Ursache haben, ihren christlichen conservis das δίκαιον und die ἰσότ. ihrerseits zu erweisen. Jene Worte können aber auch folgende Beziehung haben: Es werde der himmlische Herr die κυρίους κατὰ σάρκα, falls sie ihren Sclaven das, was gerecht ist, und die Gleichheit des Betragens zukommen lassen, belohnen; aber dafern sie es nicht thun, sie mit Strafen heimsuchen. Daß dem Menschen mit dem Maaße, womit er Andern gemessen hat, wieder gemessen werden soll, emergirt aus VII Mtth. 2. Este: „Cogitatio domini superioris cohibet inferiorem dominum, ne quid durius agat in servum." Die Schlußworte von III Col. 25, und der loc. VI Ephes. 9 veranlassen, die letztere Beziehung der ersteren vorzuziehen. Auf alle Fälle wurde den leiblichen Gebietern durch den Satz εἰδότες, ὅτι κ. ὑμεῖς κ. τ. λ. ins Gedächtniß zurückgerufen, daß ihre Herrschaft über ihre Sclaven limitirt war.

Vierzehnte Section. B. 2 — 6.

P. fordert die Col. überhaupt auf zum Gebete, zur Fürbitte, zur Vorsicht im Betragen und Reden. — Das innerliche Band dieser Paränesen ist die Bezugnahme des Ap. auf die Col. im Allgemeinen. Aber in welchem Connexe stehen die Exhortationen mit dem Vorhergehenden? (Denn die Annahme, daß sie in keinem damit stehen, würde die harmonische Oeconomie des Br. beeinträchtigen). Pearce faßt ihn so: „weil ihr so viele Feinde habt, die alles thun werden, was sie können, euch von eurem Gottesdienste abzuziehn, und den Fortgang des Evangel. zu hindern: so ist es nöthig für euch, eifrig und anhaltend im Gebete zu sein, und darin mit Danksagung zu wachen." Obzwar diese Relation des Gebetes auf die Parallele VI Ephs. 18—20 paßt, wo hart zuvor vom Kampfe gegen die dem Christen feindlichen, finstern Gewalten die Rede gewesen, so schickt sie sich doch nicht gut für unsern Passus, wo davon zuvor nicht ge-

handelt worden, vielmehr bezieht P. erst nach IV, Col. 2 die Nichtchristen. Bedenken wir, daß III, Col. 18 — IV, 1 die Officien bestimmter Stände, und III, 5 — 17 generale Obliegenheiten den Col. eingeschärft sind: so dürfte rathsam sein, zu behaupten, daß der Ap. in IV, 2 zum Gebete ermahne, weil es ein Medium ist, Kräfte, die zur Realisirung der beiderartigen Pflichten und Obliegenheiten erforderlich sind, von Oben zu erhalten.

V. 2.

Τῇ προσευχῇ. Das Substantiv ist = εὐχὴ πρὸς τὸν Θεόν [1]), und sagt, wie es mit εὔχομαι (ich bitte) zusammenhängt, so die an Gott gerichtete Bitte um irgend etwas aus. Dafür spricht: πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ Matth. XXI, 22. Daß das Wort nicht ein Dankgebet für Empfangenes bezeichnet, ist daraus ersichtlich, weil P. dem ἐν αὐτῇ, welches auf die προσευχὴ hinzielt, beifügte: ἐν εὐχαριστίᾳ. Das Object des Bittgebetes ist h. l. die Stärkung des inneren Menschen aus der Höhe zum Heiligungsgeschäfte (III, Eph. 16, 17). Treffend ein vir nameins: „Oratio est fistula caelestis, per quam omnis ros, id est gratia caelestis, in nos descendit." — προσκαρτερεῖτε, ein Verbum, welches in πρὸς und καρτερὸν sich resolviren läßt. Da dies bedeutet: stark sein (κρατερὸς = κράτος), mithin auch: aushalten, indem das Aushalten Stärke supponirt; so ist προσκαρτερεῖν τινι: in aliqua re perdurare [2]), s. II Ap. Gesch. 42; XII Röm. 12 (obgleich XIII Röm. 6: εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες steht). Antithesis des z. B. bei dem Gebete Anherrens ist das vielleicht bei den Col. vorgefallene, Aufgeben des Gebetes, dessen Ursachen mancherlei sein können, z. B. der Wahn, man habe zu Gotte hinlänglich gefleht, finde bei ihm kein Gehör. Dadurch wird aber der Trieb zur Erfüllung seiner Pflichten untüchtiger. Anstatt des positiven Ausdruckes τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε hat P. I Thess. V, 16 den negativen: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, wozu Hunnius sehr gut „indesinenter orare dicuntur, qui diem nullam intermit-

1) Für die Beziehung auf Gott läßt sich προσευχόμενοι —, ἵνα ὁ Θεὸς κ. τ. λ. V. 3 anführen.

2) Wir führen keine Stellen aus Profanscrib. für diese Bedeutung an, weil Schleusner und Wahl in ihren Lexx. solches gethan (s. v. προσκαρτερ.).

tunt, quin — precentur, et qui, dum aliis laboribus etiam ac nonnumquam externis (sed verbo Dei concessis,) gaudiis fruuntur, nihilominus animum retinent ad precandum semper paratum, et suis etiam gaudiis, — et operibus vocationis preces subinde admiscent, si non semper ore, attamen — mente.“

γρηγοροῦντες. Γρηγορέω, Derivat aus ἐγρήγορα [1]) (ich bin erwacht, = ich wache), bedeutet ein vigilo, wodurch der körperliche Schlaf ausgeschloſſen wird, XII Ev. Luc. 37, 39. Bähr denkt „mit den Meiſten (?) an das innere Wachen, d. h. an die Sorge, daß die Seele keinen Schaden leide.“ Zwar iſt löblich, daß Bähr an körperliches Wachen nicht denkt; denn eine Exhortation, ſich in den für das Gebet privatim angeſetzten Stunden des Schlafs zu enthalten, wäre in P. Munde zu äußerlich. Indeß wegen des dem γρηγοροῦντ. in V. 2 Vorausgehenden iſt beſſer, anzunehmen, daß P. ein ſolches Wachen des Geiſtes im Gebete (ἐν αὐτῇ) empfiehlt, welches (dem Müdewerden und der Schläfrigkeit in dieſem Heilsgeſchäffte entgegengeſetzt,) die Anſtrengung beim Gebete ausdrückt. Wenn Bähr meint: „das Eifrige und die Anwendung großen Fleißes — liege ſchon hinlänglich im προσκαρτερ.“; ſo iſt das unwahr; denn die Perſeverenz in einer Sache und die alacritas darin ſind von einander verſchieden. Dieſe Faſſung des γρηγορ. wird durch das ἀγρυπνεῖν in der Parallele VI Epheſ. 19 annehmlicher. Nur das ſerieuſe Gebet darf ſich eines zur Pflichterfüllung kräftigen Gottesſegens erfreuen. — ἐν εὐχαριστίᾳ wird beim Cypr., Ambrſt., in D a pr. m. beſſeriert; iſt aber deswegen nicht unächt. Die Omiſſion rührt aus Unvorſichtigkeit her, oder erklärt ſich daraus, daß ἐν εὐχαριστ., weil bereits ἐν αὐτῇ neben γρηγοροῦντ. ſteht, für ein unangenehmes Additament galt. Nun beginnt Junk. mit ἐν εὐχαριστ. den V. 3, gegen die Verbindung mit dem Vorigen einwendend: „der griechiſche Sprachgebrauch geſtatte nicht, eine Präpoſition (hier ἐν) in einem Satze zweimal hinter einander folgen zu laſſen.“ Das Falſche dieſes Einwandes iſt aus III, 16, 17 evident. Sodann bemerkt Junk., daß „ἐν εὐχαριστ. auch dem Sinne nach beſſer mit

1) S. Buttm. Griech. Gramm. S. 348, 5. Ausgb.

dem folgend. προσευχόμ. zusammenstimme," und übersetzt: „mit Dankbarkeit (sc. gegen Gott für das erlangte Gnadengeschenk des Christenthums)." Auch diese Bemerkung ist unrichtig. Schließen wir ἐν εὐχαρ. dem V. 2 an: so bezieht es sich entweder auf γρηγορουντ. oder auf ἐν αὐτῇ. Im erstern Falle dringt P. auf Wachsamkeit, Sorgfalt, Eifer in der Danksagung, im Gebete des Dankes, für die Wohlthaten, die Gott den Col. erwiesen hatte. „Wer nicht danket, äußert Heum. sehr wahr, bezeuget dadurch, daß er der Wohlthaten unwürdig sey. Hingegen ein dankbares Herz zieht sich immer mehr Wohlthaten zu." Im letztern Fall verordnet P., daß das Gebet gleichsam in der Dankbarkeit sei, d. h. mit [1]) Abstattung des Dankes für die im Christenthume mitgetheilten Segnungen verbunden [2]). Das zu Gott ausgesprochene Dankgebet gewährt den Christen neue Freudigkeit zur Pflichterfüllung, und belebt in ihnen die Zuversicht: es werde Gott, indem er die Christen seiner Güte eingedenk sehe, auch inskünftige Kräfte zur Pflichterfüllung verleihen. Nur daß kein Christ, sollte er auch mit tausend Zungen ausgestattet sein, für die Wohlthaten, die er oder Andere von Seiten Gottes genossen haben, demselben genug danken kann. Da mithin ἐν εὐχαρ. in beiden Fällen seinem Sinne nach mit dem Vorhergehenden trefflich zusammenstimmt: so ist es Willkühr, die Partikel von V. 2 zu trennen und mit V. 3 zu verbinden.

V. 3.

Wenn P. in V. 2 den Col. die προσευχὴ für ihr eignes Beste empfohlen hatte: so fordert er sie V. 3 auf, auch für ihn und die Sache des Evangelii, welche ihm sehr am Herzen lag, Gott anzuflehen. Calv. gut: „Non facit hoc per simulationem; sed quia, necessitatis suae sibi conscius, serio optabat illorum precibus adjuvari, et persuasus erat, eas sibi profuturas." Einerseits ist diese Aufforderung [3]) ein Document, daß

1) Die slav. Vers. u. a. liefern statt ἐν ein σὺν, als (gutes) Interpretament. Vgl. über ἐν II Timth. 1, 13.

2) Theophyl. richtig: „hae namque verae sunt preces, quas gratiae subsequuntur," er will gratias selbst „pro malis toleratis" dargebracht wissen. Da P., was er h. l. vorschreibt, in I Col. 3, 9 selber gethan hatte: so mußte seine Vorschrift wirksamer sein.

3) Auch sonst: II Thssl. 3, 1; XV Röm., 30, 31; I Phlpp. 19; VI

P., obgleich ihm die sublime Offenbarung des Geistes Jesu zu Theil geworden war (I Glt. 12), seine menschliche Person als solche gering achtete, und für schwach hielt. Theodoret treffend: „Τὴν συνήθη — ταπεινοφροσύνην δείκνυσι.“ Andrerseits stellt P. die Col. als gläubige Christen hoch, indem er sie für würdig hält, ihm mittelst der Fürbitte die göttliche Hülfe zu verschaffen. Endlich mußte die Geistes- und Seelengemeinschaft Pauli und der Col. durch die Fürbitte gefördert werden. — προσευχόμενοι steht, gleich dem γρηγορ. V. 2, im Verhältnisse der Dependenz vom προσκαρτερ. V. 2. — ἅμα κ. περὶ ἡμῶν. Ἅμα wird von Hesych. durch „ὁμοῦ, ἐν τῷ αὐτῷ καιρῷ“ erörtert, ist simul (s. I Tim. 5, 13), und hat h. l. nach V. 2 den Sinn: „Indem ihr für euch Gott anrufet, betet auch für mich.“ Freilich nehmen Davenant., Starke, Junk. ἡμῶν nicht bloß von P., sondern auch von den übrigen Dienern des Evangelii. Doch streitet das ὑπὲρ ἐμοῦ der Parallele V. Eph. 19 dagegen, weil hiernach ἡμῶν = ἐμοῦ ist. Das etwas unbestimmte περὶ ἡμ. bekömmt weitere Bestimmung im

Ἵνα ὁ Θεὸς ἀνοίξῃ κ. τ. λ., worin der Zweckbegriff des προσεύχεσθαι speciell angegeben wird. Die Partikel θύραν τοῦ λόγου gestattet eine dreifache Enarration. Einmal kann θύρα, weil es proprie die Thür bezeichnet, tropisch der Zugang zu etwas sein, also opportunitas (irgend was zu thun, zu sprechen ꝛc.), wie denn das Wort in den bereits bei Heinr., Junk., Flatt cit. Stellen Act. 14, 27; 1 Cor. 16, 9; 2 Cor. 2, 12, diesen Sinn hat, s. noch XIV Ap. Gsch. 27. Ebenso gebraucht Cicero fores: „in omnibus novis conjunctionibus interest, qualis primus aditus sit, et qua commendatione quasi amicitiae fores aperiantur,“ s. libr. XIII epistl. ad famil. 10. Was das Hebr. betrifft, so erinnere man sich h. l. der hoseaschen Phrase[1]) פֶּתַח תִּקְוָה II, 17. Weil λόγος nach I Col. 25 (wo τοῦ Θεοῦ dem λόγου adjungirt ist,) von der doctrina divina

Eph. 19 nehmen wir Paränesen zum Gebete für seine gleichsam objectivirte Individualität wahr.

1) Exempel hellenischer, dem θύρα analoger Wörter, die gleichfalls „Gelegenheit“ ausdrücken, hat Elsner aus Profanscrib. ad I Cor. 16, 9 zusammengestellt. Vgl. auch die rabbinische Stelle bei Elsn.

sich deuten läßt — dafür sind noch VI Glt. 6; I Phlpp. 14, — so gewinnen wir als Idee d. l.: „daß Gott uns die Thüre des Wortes aufthun," d. h. dem P. Gelegenheit, die göttliche Lehre des Christenthumes zu verkündigen, verschaffen möge. Solche θύρα hatte sich nach XXVIII Ap. Gsch. 30, 31 dem P. in Rom aufgethan, wiefern Individuen in sein dort gemiethetes Domicil kamen, er sie aufnahm, und ihnen die βασιλεία τοῦ Θεοῦ und τὰ περὶ τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰησ. Χρ. freimüthig verkündete. Mithin dürfte P. d. l. gewünscht haben, daß diese Gelegenheit immer größer, wenigstens permanent, werden möge. Zum andern kann die Phrase: „Thür des Wortes" symbolische Bezeichnung des apostol. Mundes sein, sofern die evangelische Doctrin aus des P. Innerem heraus durch den Mund, wie durch eine Thür, ertönte. Wir behaupten nicht mit Bähr, daß „θύρᾳ in dem (obigen) Sinne von occasio viel natürlicher und dem biblischen Sprachgebrauche gemäßer" sei. Denn, abgesehn von IV Mtth. 4, wo ἐπὶ παντὶ ῥήματι, ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ steht, so ist CXXXXI Psl. 3 von einem פֶּתַח (dieses = דֶּלֶת janua) die Rede, und VII Micha 5 heißt es: שֹׁמֵר פְּתָחֶיךָ. Ein Hauptmoment für die Angemessenheit der zweiten Exegese unserer Partikel ist, daß P. VI Ephs. 19 sagt: ἵνα μοι δοθῇ λόγος, ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου. Demzufolge besagt unser θύρ. τοῦ λόγ. im Nexus: Gott möge uns den Mund für sein Wort aufthun, einen Freimund und Freimuth Behufs der Predigt seines Wortes mittheilen, s. IV Exod. 11, 12. Bei dieser Interpretat. verhalten sich die folgenden Worte λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστ. zu den vorhergehenden epexegetisch. Nach dieser Seite hin exponirt Erasm. Sarcer.: „Tunc aperit Deus ostium sermonis, quando suo — beneficio animat et confortat praedicatores, cum fiducia praedicandi evangelium," und Calv.: „Eleganti metaphora hic expressit, nihilo facilius nobis esse, confidenter de evangelio loqui, quam per — obseratam januam irrumpere. Est enim hoc vere divinum opus, quemadmodum et Christ. dicebat: Non estis vos, qui loquimini; sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis (Matth. 10, 20)." Zum dritten läßt sich θύραν τοῦ λογ. so fassen, daß beide Expositionen mit einander gepaart werden, so Michael.:

(mit welchem Oecum. und Stäudlin zu vgl.): „daß mir Gott zu Rom einen Eingang in die Gemüther der Leute gebe, und Weisheit und Freudigkeit verleihen möge, das Geheimniß von Christo gebührend vorzutragen.“ Doch die dritte Enarration ist philologisch nicht erweislich. Hätte P. sagen gewollt, was Michael. meint, so würde er, wie Jesus XXI Luc. Ev. 15, nicht bloß die θύρα oder das στόμα, sondern auch die σοφία erwähnt haben. Somit bleibt die Wahl zwischen der ersten und zweiten Exegese, die beide im Zusammenhange passen, dem exeget. Tacte überlassen.

„Vor λαλῆσαι, bemerkt Bähr, fehlt wie so oft εἰς.“ Heinr., Junk. wollen εἰς τὸ wirklich voraufschicken. Das ist eben so wenig h. l. nothwendig, wie beim παραστῆσαι I Col. 22, beim κατοικῆσαι III Ephs. 17; denn auch λαλῆσ. ist ein nach dem Verbo der Bewegung ἀνοίξῃ folgender Infinit., der die Absicht ausdrückt, in welcher die Eröffnung der θύρα Statt finden möge. Statt λαλῆσ. steht in der Parallele γνωρίσαι, im Luc. Ev. V wird V. 3 διδάσκειν gebraucht, während dort V. 4 λαλεῖν folgt. Dieses ist auch II Tit. 1, 15; I Cor. 2, 6 docere. Als Object seines λαλεῖν nennt P. τὸ μυστήριον τοῦ Χριστ. (vgl. über den Sinn I Col. 26, 27; II, 2 nebst Anmk.), weil dieser einst verborgene Heilsplan Gottes einen Fundamentalpunct des gesammten Christenthumes bildet, und ehrenwerth ist. Wo wünscht aber P. diesen Plan auszusprechen? Etwa in einem von der Gefangenschaft freien Zustande? (vgl. Flatts Comment. ad h. l.). Möglich! Doch ist diese Annahme nicht durchaus erforderlich; denn auch in der Kette konnte er der Herold dieses Planes für solche sein, die selbigen noch nicht kannten, s. XXVIII Ap. Gsch. 23. — δι' ὃ ist recepta bei Griesb., Bähr. Sie steht entweder zum τὸ μυστήριον τοῦ Χριστ. in Beziehung („um dieses einst geheimen Heilsplanes Willen“), oder zum λαλῆσ. τὸ μυστήρ. τοῦ Χρ. („weil ich diesen Plan auch den Götzenanbetern gepredigt habe, bin ich, näml. auf Anstiften der Israeliten, durch die Römer, s. XXIII ff Ap. Gsch., auch gefesselt worden“). Dagegen suppeditiren B, F, G: δι' ὃν, was auf τοῦ Χριστοῦ zielt. P. nennt sich ja III Ephs. 1 δέσμιος τοῦ Χριστοῦ, und äußert I Phlpp. 13, daß seine δεσμοὶ ἐν Χριστῷ φανεροὶ geworden sind. Daher halten wir δι' ὃν

für vorzüglicher als die recepta [1]), und exponiren: Um des Messias Willen, d. h. weil ich den Gekreuzigten als den Erretter auch der Heiden geschildert habe, bin ich gebunden. Hiemit will er seine Gefangenschaft als eine seinerseits unverschuldete darstellen, oder das Interesse der Gläubigen an seiner Persönlichkeit steigern und sie zu desto inbrünstigerem Gebete für sich veranlassen, oder er verfolgt beide Zwecke zugleich.

V. 4.

Heum., Storr stellen als Uebersetzer „und" vor ἵνα, wie D a. pr. m.: καὶ; ohne Noth; denn ἵνα läßt sich ohne selbiges dem Vorigen auf dreifache Art anschließen: Entweder dem προσευχόμενοι V. 3, es ist dann dem ἵνα V. 3 coordinirt [2]): Betet für mich, damit ich den einst unbekannten Rathschluß Gottes öffentlich bekannt machen könne; oder es gehört zum λαλῆσαι V. 3, in diesem Falle ist V. 4 eine Bestimmung der Art, wie P. den Rathschluß auszusprechen wünscht; oder es hängt mit δέδεμαι zusammen, dann gibt P. in V. 4 die Absicht an, die Gott (der selbst das Uebel zur Förderung seines Reiches zu nützen versteht,) bei Zulassung der Gefangenschaft des P. gehabt hat. „Ποσεί (äußert Theodoret von den δεσμοῖς,) τὸ πήγνυμι φανερώτερον." Mähr nennt mit Unrecht die letzte Verbindung „gesucht;" denn ἵνα folgt dem δέδεμαι immediate, und die loci I Philyp. 12, 13; II Anth. 2, 9 können für den aus dieser Verbindung resultirenden Gedanken sprechen. Unter diesen Umständen muß das exeg. Gefühl zwischen diesen drei Anknüpfungsweisen entscheiden. — Zum Setzen des φανερῶσαι, das, von Suidas mit εἰς φῶς ἄγειν erläutert, auch II Cor. 2, 14; V Ephs. 13 manifestum reddere bedeutet, ist P. wohl durch das antithetische μυστήριον v. Χριστ. bewogen worden. „Verbum evangelii, sagt Erasm. Sarcer. richtig, non ideo commissum est ministris, ut illud apud se delineant, sed ut aliis patefaciant, ut credentes salvi fiant." Die Zusammenstellung des ἵνα und des Indicativs futuri befremdet nicht,

1) Daß die copt. Vers., Chrysost., Photius, cod. 87, 72, 80 u. s. m. διὸ empfehlen, ist ein Moment wenigstens gegen die Aechtheit der recepta.

2) Vgl. in II Cor. 12, 20 das zweite μήπως, welches dem ersteren μήπως ohne Copula coordinirt ist, dergestalt, daß beide dem φοβοῦμαι sich anschließen.

da nach Winers treffender Bemerkung (Gramm. Th. I, S. 122) das Futurum, wie es seinem Wesen nach mit dem Conjunctiv verwandt ist, so auch sonst des Conjunctives Stelle einnimmt. — ὡς. Beng.: „uti; id pendet a loqui v. 3.“ Falsch! denn ὡς bezieht sich auf φανερώσω αὐτὸ V. 4, weil dieses ihm näher steht, als λαλῆσαι V. 3: „Damit ich den geheimen Heilsplan offenbar mache, wie ich ihn aussprechen muß“, d. i. nach Este: „apte et convenienter ad persuadendum.“ Indeß sind in der Parallele VI Ephs. 20 die Worte ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι mit ὡς δεῖ με λαλῆσαι verbunden. Folglich müssen wir d. l. ὡς κ. τ. λ. genau von dem freimüthigen, vor Widersachern des Evangelii nicht erbebenden, Vortrage des verborgnen Planes deuten[1]). Die Nothwendigkeit dieser Vortragsweise (vgl. bei δεῖ das ἀνάγκη μοι ἐπίκειται I Cor. 9, 16) war dem P. von Christo, durch welchen er zu seinem Amte vocirt war, auferlegt worden. Calv. gut zum ὡς δεῖ: „innuit, non esse rem vulgarem.“

V. 5.

Wahr: „Es ist nicht nöthig, einen strengen Zusammenhang mit dem vorigen V. nachzuweisen.“ Wir können das nicht wohl einsehen. Einheitspunct des V. 3, 4 und 5 sind die Col. selbst. Nachdem P. ihnen V. 3 gezeigt, wie sie sich in Betreff seiner zu verhalten haben, so weiset er ihnen V. 5 nach, auf welche Art sie sich gegen die Nichtchristen benehmen sollen, deren er um so eher gedenken mußte, weil seine Manifestation des verborgenen Heilsplanes Gottes (V. 4) hauptsächlich für die Nichtchristen, namentlich die Heiden, bestimmt war. — Ἐν σοφίᾳ περιπατεῖν sagt P., wie V Ephs. 2 περιπατ. ἐν ἀγάπῃ, II Cor. 4, 2 μὴ περιπατ. ἐν πανουργίᾳ. In Weisheit wandeln, d. i. in der Anwendung der Weisheit leben, weise sich verhalten. V Ephs. 15 steht ἀκριβῶς περιπατεῖτε, ὡς σοφοί. Daß mit σοφία practische Weisheit gemeint ist, lehrt der übrige Inhalt des V. 5, und V. 6. Vgl. Jesu Wort: γίνεσθε — φρόνιμοι ὡς ὄφεις! Daß die σοφία nicht arglistig sein darf,

1) Selbst, wenn οὕτως nicht supplirt wird, drückt ὡς den modus aus. — Wie sonst noch das Evangelium nach dem Vorbilde und der Ueberzeugung des P. verkündet werden solle, wird aus II Cor. 2, 17 und 4, 2; I Cor. 2, 4; II Tim. 4, 2; II Thess. 2, 7 evident.

beweiset der Character Jedjenigen, der h. l. die Vorschrift ertheilt, und das Additament, welches Jesus in dem Satze: *γίνεσθε — ἀκέραιοι* (wofür D *ἁπλούστατοι* als schönes Glossem liefert,) *ὡς οἱ περιστεραί*, zu seinem obigen Worte macht. Den Ursprung der ächten *σοφία* s. III Jac. 5. — *πρὸς τοὺς ἔξω*. Hammond: „Prudenter vos gerite cum ethnicis, quibuscum versamini.“ Ebenso Oecum., Vatabl.. Dagegen glaubt Junk., daß unter *οἱ ἔξω* vornehmlich jene verführenden, philosoph. (mit Geheimkenntnissen überladenen,) Irrlehrer zu verstehen seien, welche nach Junk. Juden gewesen. Jene Fassung und diese ist, falls jede für sich genommen wird, zu beschränkt. *Οἱ ἔξω* sind überhaupt solche, die in Beziehung auf die Col., als Christen und Gemeinde, draußen stehen, also am Inneren des Christenthums und der Kirche keinen Antheil haben, mithin die Heiden und Juden, s. I Thss. 4, 12. *Οἱ ἔξω*, die Theodoret richtig „*τοὺς μηδέπω πεπιστευκότας*“ nennt, haben *τοὺς ἔσω* (= „*τὰ μέλη τὰ οἰκεῖα*,“ wie Chrysost. passend sagt,) zur Antithesis. Die Col. sollten sich wahrscheinlich dadurch mit Weisheit gegen die Nichtchristen benehmen, daß sie sich vor Reden und Thaten hüteten, woran die Unbekehrten Aergerniß nehmen (s. I Cor. 10, 12), welche die Ungläubigen für indecent und immoralisch erklären, um welcher Willen sie das Christenthum als eine Religionsform, die dergleichen gestatte, schmähen konnten (s. I Tmth. 6, 1). Das *μὴ περιπατεῖν ἐν σοφίᾳ* Seitens *τῶν ἔξω* mußte *τοὺς ἔξω* abgeneigter machen, dem *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* (IV Col. 3) bei sich Eingang zu verstatten. Theophyl. angemessen: „cautiores estote, ut nullam occasionem his detis, ut vel offiecre (durch Christenverfolgung) possint“ (vgl. Theodoret ad h. l.). Des P. Exhortation (vgl. I Ptr. 2, 12) ist desto statthafter, als die Col. die Lehre von der ächten Christenfreiheit zum Deckmantel von allerlei Unanständigkeiten und sittlichen Freveln mißbrauchen konnten.

τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι. Grot. zur Parallele V Ephs. 16: „tempora sunt plena periculis ob hominum in vos odia. — Ideo redimite tempus, i. e. quovis labore ac verborum honestis obsequiis vitate pericula.“ Mit Grot. harmonirt Heum., Bahrdt, vgl. Beng. Gnom. ad V Eph. 6. Anders exponirt Bähr: „Ein weiser Wandel besteht

darin, daß man ſtatt Zeit zu verkaufen, d. h. herzugeben, zu verlieren, Zeit auskauft, d. h. haushälteriſch mit ihr umgehet, ſie, wie etwas theuer Erkauftes, anwendet zum Guten.“ In dieſen Expoſitionen verräth es Willkühr, daß die Uebedeutung des καιρὸς: die rechte, gelegene Zeit (ſ. III Röm. 26; IX, 9; VI Gl. 10) ohne triftigen Grund aufgeopfert iſt.[1]) Dieſen Sinn muß καιρ. h. l. um ſo mehr haben, weil es in der Parallele von den ἡμέραις diſtinguirt wird. Die Phraſe τ. καιρὸν ἐξαγοραζόμ. iſt aber im Nexus mit der zunächſt vorausgehenden ἐν σοφ. περιπατ. πρὸς τ. ἔξω dergeſtalt zu interpretiren, daß die Col. Perſonen ſein ſollen, die den glücklichen Zeitpunct (die Nichtchriſten durch eine ſchöne That, durch ein gutes, auch das Chriſtenthum anempfehlendes Wort, durch herzliche Paräneſen, für das Chriſtenthum zu gewinnen,) gleichſam aus den übrigen Zeitmomenten auskaufen (aufgreifen, ſich zu eigen machen) ſollen. Ein glücklicher Zeitpunct wäre der, wenn οἱ ἔξω für Impulſe, die Chriſtusreligion zu bekennen, offen waren[2]). Zum Vortheile dieſer Deutung iſt anzuführen, was Gregor v. Naz. (in Wolfs cur. ad V Eph. 16) ſagt: „Vita nostra est quasi mercatus, cujus dies cum abierit, tempus amplius non erit emendi, quae velis,“ desgleichen die Aeußerung des Marc. Antonin[3]): „κερδαντέον τὸ παρόν.“ Freilich macht Bähr gegen unſere Expoſition die Inſtanz: „In — Epheſ. 5, 6 wird als Grund der Ermahnung angegeben: ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι, was nach jener Erklärung gar nicht dazu paſſen würde.“ Allein um ſich davon zu überzeugen, daß dieſes Additament der Parallele zu unſerer Interpret. paßt, faſſe man den Nexus auf: „Weil die Tage ſchlecht ſind,“ d. i. weil

1) Zwar meint Bähr, καιρ. heiße bei Daniel 2, 8 annum proprie: Zeit; aber das iſt nicht ausgemacht, indem dort καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε ſehr gut beſagen kann: „Ihr kaufet die euch bequeme Zeit aus der übrigen Zeitmaſſe auf, ſuchet den rechten Zeitpunkt aus den übrigen zu gewinnen.“ Was ein Kaufmann aus fremder Waarenfülle auskauft, macht er eo ipso zu ſeinem Beſitzthume.

2) Auch im καιρὸν ἐξαγοραζ. manifeſtirt ſich das ἐν σοφ. περιπατεῖν πρὸς τ. ἔξω.

3) C. IV, 26, vgl. Theodorets ſcharfſinnige Bemerkung ad h. l.: „οὐκ ἔστιν ὑμέτερος ὁ παρὼν αἰών· χρήσασθε τοίνυν αὐτῷ εἰς τὸ θέον, κ. οἰκεῖον ποιήσασθε διὰ τῶν ἀγαθῶν αὐτὸν ὠνούμενοι πράξεων.“

Bibliothek äußert: „ἅλας παρὰ τῷ εὐαγγελίῳ ἡ φρόνησις?“ Dazu kommt, daß die Analogie der latein. Sprache für unsere Deutung ist; Terent.: „Labore alieno magno partam gloriam verbis saepe in se transmovet, qui habet salem“ (= prudentiam), s. Eunuch. III act., 1 scen., v. 9 und 10 [1]) Sogar die von Storr cit. Stelle IV Eph. 29, und das von ihm Urgirte: (λόγος) ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας streitet nicht gegen unsere Exegese, weil eine mit Weisheit verwebte Rede für die Hörer erbaulich sein muß. Treffend Calv.: „Insulsum ducit (P.), quicquid non aedificat.“ Da aber ἠρτυμένος, womit ἅλατι zusammengereihet ist, von ἀρτύω herstammt, und dieses aussagt: ich verfertige (ἀρτύω wird von Suidas mit σκευάζω erörtert), z. B. Speisen, ich würze (XIV Ev. Luc. 34): so lautet der Gesammtsinn: Eure Rede sei immer — mit dem Salze der Weisheit bereitet, gewürzt. Schön Theodoret: „τῇ πνευματικῇ συνέσει κοσμεῖσθε.“ Diese Enarration schickt sich in das, was P. vorher, und in das, was er nachher sagt; denn die Weisheit der Rede temperirt einerseits die Anmuth derselben, daß diese nicht ins Süßliche, Läppische, Ekelhafte geräth [2]); die Weisheit zeigt andrerseits, was und auf welche Art man denjenigen, die da fragen, zu antworten habe. Indem sonach unsere Exposition durch äußere und innere Argumente constatirt ist: so können wir nicht geneigt sein, ἅλας mit Storr von der „doctrina christiana“ zu nehmen, sofern selbe „collocutioni cum τοις ἔξω — tanquam condimentum adspergi debet.“ Die Col., meint Storr, hätten die „doctrina tum, si occasio commoda offerretur, aut de religione quaererent οἱ ἔξω, sermonibus quoque“ empfehlen sollen. Diese Deutung des ἅλας ist desto weniger erforderlich, als ὁ λογος Gegenstände der christlichen Lehre betrifft. — εἰδέναι. Bähr: „Der Infinitiv ist entweder nach Grot. und Bengel s. v. a. der Ablativ

1) Nach Donats Annotat.: „sal neutraliter condimentum est, masculinum sapientia.“

2) Richtig Chrysost.: „ἔνι — καὶ χαριεντίζεσθαι, ἔνι κ. μετὰ τῆς προσηκούσης κοσμιότητος τοῦτο ποιεῖν.“ Doch ist nicht zu leugnen, daß auch die χάρις der übertriebenen Rauhigkeit der Rede vorbeugen könne und solle; denn diese stiftet nicht selten mehr Nachtheile als Vortheile, entfremdet die Herzen derer, die draußen stehen, von denjenigen, die darinnen sind ꝛc.

Supplemente supervacan! „Eure Rede — immer in Anmuth!“ d. h. sie möge mit Anmuth stets verbunden sein. Hiemit verlangt P., daß der Col. Rede lieblich sei, den Nichtchristen Vergnügen gewähre (ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν IV Ephs. 29), selbigen dadurch gefalle, daß die Rede (bei treuer Behandlung der christl. Wahrheiten) die Nichtchristen persönlich nicht verletze, vielmehr Wohlwollen und Güte gegen ihre Personen athme. Daß χάρις bedeute suavitas, venustas[1]), emergirt aus X Eccles. 12: λόγοι στόματος σοφοῦ χάρις, aus den LXX: ἐξεχύνθη χάρις (= dem hebr. חן) ἐν χείλεσί μου in XXXXV Psl. 3; s. noch τοῖς λόγοις τῆς χάριτος IV Luc. Ev. 22. Erasm. (vgl. auch Zeger,) gut: „serino vester apud illos non sit contumeliosus atque asper; sed humanitatis gratiam sapiat; — nam comis oratio citius flectit feroces animos.“ — Wenn Gill, Pearce die Exegese proponiren: „die Gnade betreffend,“ lasset die Gnade den Inhalt eures Umgangs und eurer Gespräche sein! so ist einzuwenden, daß P., hätte er dieses ausdrücken gewollt, περὶ χάριτος oder περὶ τῆς χάριτος (τοῦ Θεοῦ) gesetzt haben würde.

ἐν ἅλατι steht mit ἐν χάριτι in innerlicher Cohäsion. Τὸ ἅλας (das Salz) ist natürliche Metapher des besonnenen Urtheils, der Klugheit und überlegenden Weisheit. Das Salz schützt materielle Speisen vor Fäulniß, die Weisheit sichert die Rede vor faulichtem, thörichtem, widerwärtigem Geschwätz[2]). Das Salz gibt Speisen die rechte Würze, die Weisheit verleiht der Rede die wahre Weihe, Kraft, Schärfe, Nützlichkeit. Flatt führt gegen die Erklärung des ἅλας durch Weisheit die Observat. eines „vortrefflichen Auslegers“ (Storr?) an: man habe diese Bedeutung von ἅλας bis jetzt wenigstens aus dem Sprachgebrauche nicht ganz erweisen können. Inzwischen gibt Flatt zu: „Auch bei Marc. (9, 50) könnte es (ἅλας) Weisheit heißen.“ Warum nun nicht auch bei Matth. V, 13? zumal da, wie Prädus bei Mtth. anmerkt, ein nicht edirter Scholiast in der florent.

1) Bei Homer. (Odyss. ϑ. V. 196) lieset man: „οὐ ἡ χάρις ἀμφιπεριστέφεται τοῖς ἐπέεσσιν.“ Vgl. noch XX Stracth. 12.

2) In Berachoth fol. 34, 1 steht: „Qui inter orandum vocem quandam omittit, illum oportet a principio incheare; quod si non fecit, similis est cibo cocto, in quo non est sal.“

Bibliothek äußert: „ἄλας παρὰ τῇ εὐαγγελίῳ ἡ φρόνησις!“ Dazu kommt, daß die Analogie der latein. Sprache für unsere Deutung ist; Terent.: „Labore alieno magno partam gloriam verbis saepe in se transmovet, qui habet salem“ (= prudentiam), s. Eunuch. III act., 1 scen., v. 9 und 10[1]) Sogar die von Storr cit. Stelle IV Eph. 29, und das von ihm Urgirte: (λόγος) ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας streitet nicht gegen unsere Exegese, weil eine mit Weisheit verwebte Rede für die Hörer erbaulich sein muß. Treffend Calv.: „Insulsum ducit (P.), quicquid non aedificat.“ Da aber ἠρτυμένος, womit ἄλατι zusammengereihet ist, von ἀρτύω herstammt, und dieses aussagt: ich verfertige (ἀρτύω wird von Suidas mit σκευάζω erörtert), z. B. Speisen, ich würze (XIV Ev. Luc. 34): so lautet der Gesammtsinn: Eure Rede sei immer — mit dem Salze der Weisheit bereitet, gewürzt. Schön Theodoret: „τῇ πνευματικῇ συνέσει κοσμεῖσθε.“ Diese Enarration schickt sich in das, was P. vorher, und in das, was er nachher sagt; denn die Weisheit der Rede temperirt einerseits die Anmuth derselben, daß diese nicht ins Süßliche, Läppische, Eitelhafte geräth[2]); die Weisheit zeigt andrerseits, was und auf welche Art man denjenigen, die da fragen, zu antworten habe, indem sonach unsere Exposition durch äußere und innere Argumente constatirt ist: so können wir nicht geneigt sein, ἄλας mit Storr von der „doctrina christiana“ zu nehmen, sofern selbe „collocutioni cum τοὺς ἔξω — tanquam condimentum adspergi debet.“ Die Col., meint Storr, hätten die „doctrina tum, si occasio commoda offerretur, aut de religione quaererent οἱ ἔξω, sermonibus quoque“ empfehlen sollen. Diese Deutung des ἄλας ist desto weniger erforderlich, als ὁ λογος Gegenstände der christlichen Lehre betrifft. — εἰδέναι. Bähr: „Der Infinitiv ist entweder nach Grot. und Bengel s. v. a. der Ablativ

1) Nach Donats Annotat.: „sal neutraliter condimentum est, masculinum sapientia.“

2) Richtig Chrysost.: „ἵνα — καὶ χαριεντίζεσθαι, ἵνα μετὰ τῆς προσηκούσης κοσμιότητος τοῦτο ποιεῖν.“ Doch ist nicht zu leugnen, daß auch die χάρις der übertriebenen Rauhigkeit der Rede vorbeugen könne und solle; denn diese stiftet nicht selten mehr Nachtheile als Vortheile, entfremdet die Herzen derer, die draußen stehen, von denjenigen, die darinnen sind ꝛc.

des Gerundiums: sciendo, dann würde der ganze Satz anzeigen, worin ἄλας besteht; oder was besser ist, man ergänzt εἰς oder ὥστε[1]), in welchem Falle der Satz die Folge und Wirkung des ἄλας anzeigt." Beides ist unstatthaft, weil εἰδέναι Infinitiv der Absicht nach (ἄλατι) ἡρτυμένος, als dem Verbo der Bewegung, ist: „um zu wissen." Vgl. λαλῆσαι V. 3. Ferner erklärt es Bähr für „ganz unrichtig," daß Peirce „ἀποκρίνεσθαι auf die Verantwortung vor den heidnischen Obrigkeiten, vor die die Christen etwa gefordert würden," bezieht. Indeß ist ἀποκρίνεσθαι ἑνὶ ἑκάστῳ so generale Ausdrucksform, daß bei ihr auch an die heidnischen Obrigkeiten, wie an andere τοὺς ἔξω (V. 5) gedacht werden darf. Indem P. sagt: „wie ihr einem jeglichen antworten sollet": so supponirt er, daß die Unbekehrten seine Col. über Objecte des Christenthums, über den Grund ihres Glaubens an gewisse Puncte desselben, fragen (1 Ptr. 3, 15), und wünscht, daß die Weisheit ihnen den modus der Gegenrede[2]), welcher der inneren Qualität und den äußeren Verhältnissen der Fragenden entspreche, an die Hand gebe. Sehr wahr Erasm.: „Aliter agendum cum principibus mundi, aliter cum mediocribus, aliter cum humilibus, aliter cum mansuetis, aliter cum iracundis, aliter cum eruditis, aliter cum idiotis. Ad cujusque habitum sic attemperandus est sermo, ut proficiat evangelio." Musterbild hinsichtlich des εἰδέναι, πῶς δεῖ ἀποκρίν. κ. τ. λ. ist Christus, nach ihm P. Das Nichtbeachten seiner Regel, z. B. das unbescheidene Gegenreden[3]), die Verlästerung des Gegners, verleidet τοῖς ἔξω die Annahme des Christenthums.

Den Rest des Br. V. 7 — 19 fassen Zachar., Heinr., Flatt, Bähr als Einen Abschnitt, dessen Inhalt Bähr so angibt: „Nachrichten, Grüße und Aufträge." Inzwischen selbst in Bährs Worten manifestirt sich eine Differenz desjenigen, was P. noch in Cap. IV mittheilt. So bilden sich schon V. 7 — 9 zu einer besonderen, (bei uns)

---

1) εἰς τὸ hat Junker, ὥστε das exeget. Hdb.

2) Von Platon wird „τὸ ὀρθῶς λέγειν" in vier Stücke getheilt: „ἓν μὲν ἃ δεῖ λέγειν, ἓν δὲ ὅσα δεῖ λέγειν, τρίτον πρὸς οὓς δεῖ λέγειν, τέταρτον δὲ πηλίκα δεῖ λέγειν."

3) Petrus empfiehlt loc. cit. die πραΰτης und den φόβος!

P., voraussetzend, daß die Col., indem sie für ihn beten sollen (V. 3, 4), Näheres über seine dermalige Lage zu wissen begehren würden, erklärt: er sende den Tychicus und Onesimus (deren Persönlichkeit und lobenswerthe Eigenschaften er schildert,) zu ihnen, damit namentlich der Letztere einerseits die Col. von den Umständen des P. in Kunde setzen, andrerseits wohlthätig für die Col. wirken möge. Die Parallele zu V. 7, 8 lieset man VI Ephs. 21, 22.

V. 7.

Bei *τὰ κατ' ἐμὲ πάντα* suppl. das exeg. Handb. *πράγματα*, ein superfluum! denn jene Phrase an sich sagt aus: „diejenigen Dinge, die in Bezug stehen auf mich," etwa die speciellere Qualität des äußerlich unfreien Zustandes des P., die Art, wie die römischen Magistrate gegen ihn sich verhielten, das, was er für die Ausbreitung des Christenthumes zu thun vermochte, das, womit er sonst sich beschäfftigte. *Τὰ κατ' ἐμὲ* ist identisch mit *τὰ περὶ ἡμῶν* (V. 8), gehört jedoch nicht ausschließlich dem N. Test. (s. I. Phlpp. 12,) an; denn bei Galen. heißt es: „*αὐτὸς ἕτοιμος ἦν, — τὸ μηνῦσαι τὰ κατ' ἐμὲ τῷ — κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν ὄντι Μ. Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ αὐτοκράτορι*," s. noch Chrn. ad VI Ephs. 21. — *Τυχικὸς*, s. Isagg. pg. 130, not. 3. Warum sollte er die damaligen Verhältnisse des P. den Col. bekannt machen, warum benachrichtigte nicht P. in diesem Br. die Col. von selbigen? Möglich ist, daß dem P. durch Römer nicht gestattet war, Ausführliches über seine Gefangenschaft zu referiren; doch eben so möglich, was Theophyl. äußert: P. habe dadurch, daß er dem Tychic. jene Nachrichten anvertraute, seine Zuneigung zu ihm an den Tag legen, ihm desto mehr Auctorität bei den Col. erwerben wollen. Daß er den Tychic. im Folgenden mit rühmenden Prädicaten ausstattet, zielt vielleicht darauf ab, ihm Eingang, Achtung, Glaubwürdigkeit bei den Col. zu Wege zu bringen. Weniger ansprechend ist des Chrysost. Meinung: der Ap. habe diesen Br. nicht „*εἰς μῆκος ἐκτεῖναι*" gewollt; denn was ist anziehender, zuweilen relativ nothwendiger, als Kunde von den Umständen trefflicher Christen-

thumslehrer? Eine Extenſion des Br. durch dahin gehörige Relationen kann nur willkommen ſein.

ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφός. Gut Oecum.: „Si dilectus est, omnia novit; nihil enim ei (ſprachrichtiger eum) celavi.“ Dagegen Grot. ad VI Eph. 21, falſch zum ἀδελφ: „Credibile est, provectiorem (sc. Tychicum) fuisse aetate. Juniores enim τέκνα magis appellat P.“ Denn, z. B. derſelbe (ziemlich junge) Timotheus erhält I Col. 1 das Prädicat ὁ ἀδελφὸς, und wird in dem ſpäter concipirten 2. Paſtoralbr. Cap. II, 1 von P. mit τέκνον μου angeredet (vgl. Anm. zu I Col. 1). Tychic. konnte alſo zu den junioribus gehört haben. Wenn das ereg. Hdb. ἀδελφ. durch „Mitchriſt“ überträgt, ſo liegt darin inſofern ein wahres Element, als alle ächten, die υἱοθεσία beſitzenden, Chriſten fratres spirituales ſind. — s. πιστὸς διάκονος. Obzwar πιστὸς bedeutet: treu, in Amtsverrichtungen gewiſſenhaft, ſ. I Timth. 3, 11; XII Ev. Luc. 42; XVI, 10, ſo hängt doch dieſes mit dem Gläubigſein an den Erlöſer inſoweit zuſammen, als der chriſtl. Wandel, mithin auch Amtstreue, Product des Gläubigſeins iſt. „Διακόνου vox (ſo Grot. zur Parallele,) comprehendat omnes, qui evangelio navant operam, quales erant evangelistae ipsique imprimis Apostoli.“ Das dürfte „1 Cor. III, 5; 2 Cor. III, 6; XI, 23; Eph. III, 7“ der Fall ſein. Auch Zachar., das ereg. Handb., Roſenm. deuten den Terminus von dem Lehrer des Evangelii. Allein h. l. zeigt σύνδουλος auf ihn hin. Daher faſſen wir διάκον., wie I Col. 7: Tychic. habe dem Herrn gedient, ſofern er dem P. Dienſte leiſtete, Delegat deſſelben an Gemeinden war (II Tmth. 4, 12), vielleicht auch Tabellarius unſeres Br. (ſ. IV Col. 8). Bei ſeiner Treue dürfte kein Zweifel in ſeinen Bericht über P. geſetzt werden. — ἐν κυρίῳ verbindet Eſte (auch Flatt) mit διάκον. und σύνδουλ.: „Tychicum vocat fidelem ministrum in Domino, quod sacro officio diaconiae fideliter fungeretur, — conservum, supple suum, in Domino, quod in rebus ad Evangelium Christi pertinentibus una cum P. laborasset.“ Dieſe Verbindung iſt inconſequent. Ἐν κυρ. iſt entweder mit ἀδελφ., διάκον. (ſ. VI Ephſ. 21), σύνδουλ., oder allein mit σύνδ. zu conſtruiren. In beiden Fällen beſagt ἐν κυρ. nicht: „durch den Herrn“ (ſo Bähr willkühr-

lich!); ſondern „im Herrn," in Vereinigung mit Chriſto (ſ. IV Col. 1). Daß Tychic. gläubiger Chriſt war, bildete die Baſis ſeiner engen Beziehung zum P., ſowohl derjenigen, daß er Bruder, Diener, Mitknecht (Mitarbeiter des P. in der Propagation des Evangel.), als auch bloß derjenigen, daß er Cooperator des P. war. Als ſolcher blieb er von den Widerwärtigkeiten, welche P. zu tragen hatte, nicht verſchont.

V. 8.

Den Zweck der Abſendung des Tychic. entwickelt P. ausführlicher, als er ihn V. 7 angegeben: ὃν ἔπεμψα („welchen ich abgeſendet habe"), braucht man nicht dahin zu verſtehen, daß Tychic. ſchon abgereiſet ſei; denn die Partikel läßt ſich ſehr wohl ſo exponiren, daß P. den Tychic. den Worten nach abgeſendet, ihm den Auftrag, zu den Col. ſich zu begeben, gegeben habe, vgl. ἀπέστειλα XVII Joh. Ev. 18. — εἰς αὐτὸ τοῦτο. Juſtinian: „hanc ob causam." Beſſer: „zu eben dieſem" (Ende), VI Ephſ. 22. Die Beſtimmung des Zweckes hängt von der nachherigen Lesart ab. Recepta iſt ἵνα γνῶ τὰ περὶ ὑμῶν. Hingegen ſuppeditiren nicht bloß „A, B, D a pr. m., F, G und einige andere Hdſchrft. [1]," wie Bähr angibt, ſondern auch die äthiop. Verſ., Ital., Joh. v. Damaſk., Hieron. (alicubi) γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν. Für die recepta äußert Bähr: Es „war dem Ap., der, wie Beng. bemerkt, großen ἀγῶνα um die Col. hatte (Kap. 2, 1), auch daran gelegen, daß Tychic. ihre Lage und Verhältniſſe kennen lerne und ihm wieder Nachricht darüber bringe." Doch, daß daran dem Ap. gelegen war, ſteht dahin, weil er nach I, 4 — 8 ihren Glauben, ihre Erkenntniß und Liebe, nach II, 8 ihre Verhältniſſe zu den Falſchap. durch Epaphras kennen gelernt hatte, nach II, 5 ſogar im Geiſte bei ihnen war, ihre τάξις, das στερέωμα ihres Glaubens an Chriſtus ſchaute. Und woher weiß denn Bähr, daß Tychic. dem P. über die Lage der Col. wieder Nachricht bringen ſollte? [2]) Bährs Argument für die Aechtheit der recepta iſt unhaltbar. Anlangend die Gründe, womit er die zweite Lesart verwirft, äußert er: „Schon V. 7 hatte P. geſagt, daß ſie

1) Selbige ſind: 10, 17, 33, 35, 37, 44, 47, 71 u. ſ. w.

2) Heinr. weiß ſich h. l. nur dadurch zu helfen, daß er unbefugt bei'm „γνῶ — ὑμ." gebeut: „supplendi mihi refertur."

über seine Lage durch Tychic. Nachricht erhalten sollten. V. 9 wird dieß gewissermassen wiederholt; warum soll denn hier nochmals dasselbe stehen?" Wir erwidern: damit die Col. sähen, wieviel dem P. daran liege, daß sie mit seinen Umständen vertraut würden, indem genaue Kunde davon einen in mancher Beziehung heilsamen, ethisch-religiösen Einfluß auf ihr Inneres und ihr Verhalten äußern konnte. Außerdem wird die Aechtheit des *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμ.* daraus ersichtlich [1]), daß es VI Ephs. 22 vorkommt. Die von Bähr dem Beng., Storr, Heinr., Junk. nachgesprochene Behauptung, diese „falsche Lesart sei aus Ephs. 6, 22 hieher gekommen," ist unerweislich. Griesb. nannte das *γνῶτε τὰ περὶ ἡμ.* lectio „non spernenda," und mag durch übertriebene crit. Gewissenhaftigkeit gehindert sein, sie der recepta vorzuziehn.

παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν. Bei der Besorgniß, daß seine Leser durch Irrgeister von der wahrhaft evangel. Lehre entfernt werden möchten, beabsichtigt P., daß Tychic. durch den Bericht, wie P. um des *λόγος τοῦ Θεοῦ* Willen gefesselt sei, (IV, 3), seine deßfallsigen Leiden geduldig ertrage, als Gefesselter bei dem *λόγ.* beharre, — die Col. im treuen Bekenntnisse der Christuslehre bestärken, s. II, 2. Die Macht des christl. Beispieles ist groß! Sofern dieses Tendenz der Absendung des Tychic. war, bewies P. darin herzliche Liebe zu den Col., obschon auch Calv. richtig: „Prudentiae est, quod idoneum mittit hominem et cordatum, qui eos confirmet, quantum opus erat, et pseudapostolor. astutiae resistat."

V. 9.

Der Ap. bemerkt, daß er dem Tychic. den Onesimus als Reisegenossen beigesellt habe. *Σὺν* ist entweder dem *παρακαλέσῃ τ. καρδίας ὑμ.* V. 8 anzuknüpfen, in diesem Falle würde Tychic. in der Gemeinschaft des Onesim. die Gemüther der Col. im rechten Glauben befestigen sollen; oder dem *ὃν ἔπεμψα* V. 8, dann lautet der Sinn: es habe P. den Tychic. mit Ones. abge-

1) Denkbarer Weise hat ein Librarius, der *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν* wegen der Initialworte des V. 7 für überflüssig hielt, es in *ἵνα γνῶ τα περὶ ὑμῶν* umgewandelt, damit ein neuer Gedanke für unsere Section gewonnen würde: wenn nicht etwa τε aus einer Incogitanz, die *γνῶτε* nicht scharf ins Auge faßte, ausgefallen, und deßhalb *ἡμῶν* in *ὑμῶν* verwandelt ist.

sendet. Für die erste Beziehung spricht, daß παρακαλέσω κ. τ. λ. dem σὺν zunächst liegt, für die letztere, daß das ἵνα — παρακαλέσῃ κ. τ. λ. selbst im Dependenzverhältnisse zum ὃν ἀνέπεμψα steht, und wahrscheinlich beide Personalbezeichnungen (ὃν, Ὀνησίμῳ) einander correspondiren. — Ὀνησίμῳ. Calv.: „Vix est credibile, hunc esse servum illum Philemonis, quia furis et fugitivi nomen dedecori subjectum fuisset.“ Doch das furis et fugitivi nomen mußte aus dem Munde der christlichen Col. getilgt werden, und an seine Stelle das nomen honorificum eines πιστοῦ κ. ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ, welches Paul. h. l. dem Ones. gibt, treten; denn durch des Evangelii göttliche Kraft war jene ethische Umwandlung, welche von der heil. Schrift Wiedergeburt genannt wird, mit Ones. vorgegangen. Je tiefer dieser als Sünder gestanden, desto höher stand er als begnadigtes Gotteskind. Es gebührte sich für die Col., nicht jenen Zustand ihm zum Vorwurfe zu machen, sondern über diesen zu frohlocken, und dem Ones. Glück zu wünschen. Um so eher halten wir ihn für den bekehrten Leibeigenen Philemons, s. pg. 51 sqq. Isagg. Dagegen geht Junk. zu weit, sofern er das „ὀνήσιμος für eine erst von P. gebildete, und aus den empfehlungswerthen Eigenschaften dieses Colossensers (als eines in Verkündigung und Ausbreitung des Evangel. sehr brauchbaren Mannes,) entnommene Benennung“ hält. Denn da der Name Onesimus, der überhaupt bedeutet: der Nützliche, bei Hellenen und Römern häufig war (was Wetst. ad h. l. durch Beispiele nachweiset): so ist sehr möglich, daß dieser Sclav vor seiner Bekanntschaft mit P. diesen Namen im heidnischen Hause geführet hat. Es reicht hin, daß P. den Ones. durch das τῷ πιστῷ κ. ἀγαπητῷ ἀδελφ. den Col. empfiehlt. Ob die Reihefolge dieser Prädicate genuin sei, ist ungewiß, weil die Vulgt., Ital., Chrysost., der Ambrst., Hieron., Pelag., D, E, F, G, 55 das καὶ ἀγαπητῷ dem πιστῷ voranschicken, und weil vielleicht Jemand das ἀγαπητῷ hinter πιστῷ gestellt hat, geleitet von der Ansicht, es müsse auch durch die Wortstellung angezeigt werden, daß das Erste beim Christen sei das Gläubigsein, das Zweite, und zwar die Wirkung des Gläubigseins, das Geliebtwerden. Ueber τῷ πιστῷ s. Anm. zu I, 2; und über ἀγαπ. ἀδελφ. s. Anm. zu IV, 7. — ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν fassen Justinian, Grot., das exeg.

Hdb., Rosenm. davon, daß Ones. „ex Phrygia“ gewesen. Bähr: „überhaupt ein Phrygier.“ Nun aber betrifft ὑμῶν V. 8 lediglich die Col. Mithin bezieht sich die Partikel: „welcher ist aus euch“ eher darauf, daß Ones. aus Colossen gebürtig gewesen [1]), wenn auch nicht ein „civis“ Colossens (was Flatt glaubt), indem ja Ones. δοῦλος gewesen ist. P. gedenkt jener Genesis des Ones., damit er den Col. willkommener und werther ein, von diesen für glaubwürdiger gehalten werden möge. Chrysost. gut: „τὸ ἐγκώμιον — προστίθησι τῆς πόλεως, ἵνα κ. ἐγκαλλωπίζωνται (gloriarentur), μὴ μόνον ἀναισχύνωνται.“

πάντα findet nähere Bestimmung im τὰ ὧδε. — γνωρισοῦσι ist recepta. Ihre vorgebliche Aechtheit wird dadurch sehr problematisch, daß D a pr. m. γνωρίσωσι, B, D (ex emendat.), F, G, Joh. von Damasc. γνωρίσουσι empfehlen. Wie? wenn γνωρίσουσι von fremder Hand in γνωρισοῦσι umgebildet wäre? Auf alle Fälle bleibt der Gedanke unverändert: Sie (Tychic., Ones.) werden euch mündlich Alles bekannt machen, was hier ist, d. i. wie ich mich in Rom befinde, was daselbst rücksichtlich meiner vorgeht [2]), was mir Uebles zugefügt wird, was ich für Christus wirke ꝛc. Diese Dinge mußten von den Col. noch williger als wahr angenommen werden, weil sie von zwei aus Rom kommenden Individuen referirt wurden. Wenn Storr, der altenb. Bibelcomm. (nach Theodoret!) das συμπαραλέσαι bloß dem Tychic., das γνωρίζειν ihm und Ones. zusprechen: so haben sie den Worten des P. nach Recht; doch, indem Ones. πάντα τὰ ὧδε den Col. mit erzählte, befestigte er selbe eo ipso im Christenthume.

Sechzehnte Section. V. 10 — 14.

P. bestellt die Begrüßungen, die ihm von sechs männlichen Individuen, welche Christen geworden, an die Col. aufgetragen waren, dergestalt, daß er diese Individuen namhaft macht, und dem größten Theile derselben Prädicate Behufs besonderer Characteristik

1) Dafür läßt sich noch sagen, daß auch Philemon wahrscheinlich in Colossä wohnhaft gewesen; denn derselbe Archippus, den Paul. V. 2 Philem. begrüßt, befand sich nach IV Col. 17 in Colossen.

2) Die Vulgt., Itl., Hieron., Pelag., F, G lieferm hinter τὰ ὧδε ein πραττόμενα; als Glossem!

beilegt. Diese Section schließt sich der jüngst vorhergehenden insofern an, als jene Personen, wie Tychic. und Ones., in näherem, befreundetem Verhältnisse zum Ap. standen.

V. 10.

Ἀσπάζεται. „Κυρίως ἀσπάζεσθαι ἐστὶ, observirt ein Scholiast zum v. 743 des aristophan. Plutus, τὸ περιπλέκεσθαι διὰ τὸ ἀγὰν σπᾶσθαι εἰς ἑαυτὸν τὸν ἕτερον (liegt hierin vielleicht das Etymon des Verbi?), κ. περιβάλλειν τὰς χεῖρας ἐν τῷ φιλοφρονεῖσθαι.“ Im Sinne des Umarmens Anwesender steht das Zeitwort II Cor. 13, 12 (wo ἐν ἁγίῳ φιλήματι dazu gesetzt ist,), vgl. XVI Röm. 16. Allein h. l. ist die Rede von einem Abwesenden; denn Aristarch war in dem von Phrygien weit entfernten Rom! Folglich ist ἀσπάζ. h. l. begrüßen. Dies ist nicht gleißnerische Rede, zu deren Bestellung ein P. sich nicht verstanden haben würde; sondern ein treugemeintes Anwünschen spiritueller Wohlfahrt, der χάρις κ. εἰρήνη, s. I Col. 2. So kommt das Verb. II Tmth. 4, 21; IV Phlpp. 21, 22; I Cor. 16, 19 vor. Von salutationibus Bugenhagen treffend; „quarum usus commendat mutuam inter ecclesiae membra caritatem.“ — Ἀρίσταρχος. Es ist kein dringender Grund vorhanden, an der Identität desselben mit dem von Luc. erwähnten Aristarch zu zweifeln, zumal da dieser XIX Ap. Gsch. zu den συνεκδήμοις Παύλου gerechnet (s. auch XX, 4), und XXVII, 2 als derjenige aufgeführt wird, welcher bei dem von Cäsarea gen Italien schiffenden P. war. Der (selbst Gelehrten des heidnischen Alterthumes eigne) Name Ἀριστάρχ. besagt: der „beste Fürst,“ weil er ἄριστος und ἀρχὸς zu Bestandtheilen hat. — ὁ συναιχμάλωτός μου. Indem P. h. l. den Aristarch „der mit mir Gefangene“ (Theodoret richtig: „κοινωνὸς τῶν παθημάτων γενόμενος“) geheißen: so war überflüßig, daß er ihm in V. 24 Philem. dieses Epitheton gab; denn Philemon hielt sich zu Colossen auf. Und da er den Epaphras V. 23 Philem. ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστ. Ἰησ. nennt: so war überflüßig, daß er im Colosserbr. IV, 12, 13 dem Epaph. dieses Prädicat beilegte. Genug! durch das von P. gewählte Verfahren mußte das gleiche Loos, welches beide Gefährten des P. mit ihrem Lehrer theilten, bekannt werden. Theophyl. pas-

ſend: „Videtur Colossenses ad ferendas tentationes hortari, cum praeceptor ipse tot malis afflictaretur.“

κ. *Μάρκος*. Juſtinian, Lange unterſcheiden dieſe Perſon vom Evangeliſten Marcus. Langes Grund, daß dem Evangeliſten „von den Kirchenſcrib. ſonderlich die Beſorgung der Kirchen in Aegypten zugeſchrieben“ werde, iſt untrifftig, weil der h. l. angeführte Marc. nach P. Hintritte dieſe Kirchen beſorgt haben kann. Auch ſcheint Marc. nach demſelben in ein kindlich Verhältniß zu Petrus getreten zu ſein, ſ. I Pr. 5, 13. Daß ferner Marc. h. l. *ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα* heißt, begründet gleichfalls eine Differenz ſeiner Perſon von dem Evangeliſten nicht; denn P. kann Marc. den Evangeliſten durch Anführung ſeiner Verwandtſchaft mit Barnabas, der durch Glauben ausgezeichnet und in der Chriſtenheit berühmt war, empfehlen wollen. Chryſoſt. mit Wahrheit: „*μέγας γὰρ ἦν ἀνὴρ, ὁ Βαρνάβ.*“ Sind nun beide Marci Eine Perſon, wie verhält ſich dieſer Eine zu der Perſon *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου*, der eine Maria zur Mutter hatte, XII Ap. Geſch. 12? Juſtinian zweifelt an der Identität beider. Doch was die Namensungleichheit betrifft, könnte nicht das in der Ap. Geſch. aufgeführte Individuum von ſeiner jüdiſchen Mutter den hebr. Namen Johannes erhalten, ſpäter aber bei den Götterverehrern, welchen die hebr. Benennung widerlich war, den latein. Beinamen Marcus ſich vindicirt haben? Es fehlt an Analogien nicht: der Jude Tarphon hieß bei den Römern auch Tryphon. Sodann nimmt Juſtinian darauf Rückſicht, daß nach XV Ap. Geſch. 49 „orta inter Paulum ac Barnabam contentione, P. a Barnaba discesserit, Barnabae (Joannes) Marcus tanquam consobrino adhaeserit.“ Allein ſonder Zweifel iſt Johannes Marcus abermals in das Verhältniß der Freundſchaft zum P. getreten, indem er, wie er früher aus Läſſigkeit für's Miſſionswerk vom P. abgewichen war (XV, 30): ſo neuen Eifer für daſſelbe, vielleicht durch des Barnabas Einfluß, gewonnen, mithin gewiſſermaſſen ſeine frühere Schuld aus dem Gedächtniſſe des P. gewiſcht hatte. Daß Luc. dieſe restitutio in integrum in der Ap. Geſch. übergeht, frappirt nicht, weil er ſogar Vieles aus dem Leben des P., des einen von ſeinen chriſtlichen Haupthelden, z. B. die evangeliſche Predigt des P. in Illyricum (XV Röm. 19),

nicht berichtet. Spricht nicht endlich der Umstand für das neue Liebesverhältniß, daß P. II Tim. 4, 11 zum Timotheus sagt: *Μᾶρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ.* Da sonach die Instanzen Justinians gegen die Identität unsers Marc. und des Johannes von keiner Bedeutung sind: so nehmen wir diese Identität an. — *ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα.* Zachariä: „Der Vetter des Barnab." Doch bei der Allgemeinheit, worin das germanische „Vetter" verschwimmt, ist räthlicher, *ἀνεψ.*[2]) mit „Geschwisterkind" zu übertragen; denn nach Ammonius „*ἀνεψιοί εἰσι τῶν ἀδελφῶν παῖδες*," mögen sie (nach Pollux) „*ἐκ πατραδέλφων*" oder „*ἐκ μητραδέλφων*" sein. Aus diesem Verwandtschaftsverhältnisse des Marc. erklärt sich zum Theil, daß Barnab. den Marc. gegen P. (XV Kp. Gal. 39) parteiisch in Schutz nahm. — *περὶ οὗ ἐλάβετε κ. τ. λ.* Justinian: „Non facile statuas, ad Marcumne, an vero ad Barnabam relativum pertineat." Doch da Marc., sofern er die Col. grüßen läßt, in diesem Nexus Hauptsubject ist: so ist die Relation des *οὗ* auf Marc. richtig. Dem Grot. zufolge haben die Col. „a Barnaba" Empfehlungsschreiben in Betreff des Marc. empfangen. Grot. rücksichtlich der Partikel *ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν*: „Adjungit (P.) ad Barnabae commendationem etiam suam, ne quid crederetur reliquum esse de vetere illo frigusculo." Freilich gab man in der alten Kirche den Christen, die eine Localität mit der andern vertauschten, literae formatae (*γράμματα συστατικά*) behufs ihrer Legitimation häufig mit; inzwischen ist die grot. Exegese gewagt, weil sie sich aus des P. Worten nicht sicher eruiren läßt. Höchstens läßt sich mit Chrysost. sagen: „*ἴσως παρὰ Βάρν. ἐντολὰς ἔλαβον.*" Doch eben so gut können die Col. vom P. *ἐντολὰς* bekommen haben. *Ἐντολαί*, zusammenhängend mit *ἐντέλλεσθαι* (praecipere), sind überhaupt Aufträge, K. Joh. Ev. 18. Treffend Luther: „etliche Befehle" Weil die Aufträge des P., die den Marc. angingen, den Col. hinlänglich bekannt waren: so entwickelt der Ap. die specielleren Beziehungen dieser Aufträge[2]) h. l. nicht näher, obschon uns

1) Vermuthlich ist *ἀνάπτειν* (anheften, anhängen,) Wurzelwort des *ἀνεψιός*.

2) Waren es etwa Kirchenangelegenheiten, die Marc. hatte in Ordnung bringen sollen?

angenehm sein dürfte, selbige zu wissen. Und ist nicht einmal bekannt, ob diese Aufträge mündliche (etwa durch Epaphras überbrachte), oder schriftliche, oder mündliche und schriftliche gewesen sind. Zwar observirt Bähr: „Beng. mag Recht haben, wenn er zu ἐὰν — αὐτὸν bemerkt: haec summa erat illarum ἐντολῶν.“ Das dürfte auch die Ansicht des Ambrst., der wie die Peschito, codd. 45, 72, statt δέξασθε ein δέξασθαι liefert, gewesen sein. Allein da die Worte ἐὰν — αὐτὸν lediglich Ein mandatum involviren, P. aber im Vorhergehenden (mit ἐντολάς) von mehreren gesprochen hat: so können wir Bähr's Ansicht nicht theilen, glauben vielmehr, daß P. den älteren Mandaten, welche er in Absicht des Marc. den Col. gegeben, in der Partikel ἐὰν — αὐτὸν ein neues beifügt: „wenn er zu euch gekommen sein wird, so nehmet ihn auf.“ Zeger: „humaniter.“ Dieses Additament ist kaum erforderlich[1]); denn, wenn P. befiehlt, den Marc. aufzunehmen, so versteht es sich von selbst, daß die Col. ihn nicht inhuman behandeln sollen. Dieses Mandat mag dadurch motivirt sein, daß die Col. erfahren hatten, Marc. habe sich einmal vom P. losgesagt, und ihn darum christlicher Hospitalität für unwerth hielten. Die ἐντολή war ein Document der erneuerten Gemeinschaft des Marc. mit dem Heidenap.

V. 11.

Ἰησοῦς (Name des dritten Grußbestellers,) ist hebr. יְהוֹשׁוּעַ, d. i. σωτηρία, daher auch σωτήρ servator. Der hebr. Hauptführer Josua führt gleichfalls (IV Hbr. 8; VII Ap. Esch. 45) den Namen Ἰησοῦς. — ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος. Vom Jesus dieses V. behauptet Este: „ne proprium nomen salvatoris aliis communicatum vilesceret, a fidelibus vocabatur Justus.“ Eine fromme, sonst nicht wahrscheinliche Meinung! Bähr (nach Heum.): „Vielleicht war dieser Jesus römischer Bürger, woher sein Beiname.“ Möglich, doch ungewiß! Jesus mag ursprünglich bloß Israelit gewe-

1) Auch ist nicht nöthig, was Flatt behauptet, zu statuiren: „περὶ οὗ — αὐτὸν oder wenigstens ἐὰν ἔλθῃ — αὐτὸν ist Parenthese“, obschon „περὶ οὗ — αὐτὸν“ bei Erasm. Schm., Heding., Heum., Michael., Zacher., und „ἐὰν ἔλθῃ — αὐτὸν“ bei Zeltner, Schöttg., Heinr., Schott mit Parenthesenzeichen umgeben ist. Denn ohne Parenthese ist klar genug, daß das καὶ Ἰησοῦς des V. 11, gleich dem κ. Μάρκος des V. 10 mit dem ἀσπάζεται desselben V. in Connex steht.

sen sein, und als solcher nicht nur den Jesusnamen geführt, sondern auch, nachdem er in nähere Beziehung zu Römern getreten war, sei's durch sich selbst (um sich den Römern angenehmer zu machen), sei's durch Römer, von welchen seine Rechtlichkeit (justitia) geschätzt wurde, noch den Namen Justus bekommen haben; denn derselbe ist wie *κουστωδία* XXVIII Mtth. 11; *σουδάριον* XIX Ap. Gsch. 12, ursprünglich römisches Sprachelement.

οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς die aus der Beschneidung seienden, d. i. weil *ἐκ* auf die Genesis sich bezieht (s. II Cor. 9, 7; I Thss. 2, 3), und *περιτομή* in diesem Nexus metonym. zu nehmen ist (s. I Tit. 10; II Gl. 12; IV Röm. 12), diejenigen, die von Individuen herstammen, welche die physische Beschneidung an sich tragen. Nach Anselm, Grot. sind das allein Marc. und Jesus. Aber da *Ἀρίσταρχος* in Einem Zusammenhange steht mit *Μάρκος*: so gehört auch Aristarch zu den gebornen Israeliten. Daß selbiger (XX Ap. Gsch. 4) aus Thessalonich gewesen, ist nicht dagegen, weil XVII, 1 gelesen wird: *Θεσσαλονίκην, ὅπου ἦν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*. Hatten sich nicht Israeliten über einen großen Theil der damals bekannten Erde verbreitet? Daß die drei Männer der körperlichen Beschneidung und den solennen Riten der Hebräer keine obligatorische Kraft im Christenthume beigelegt haben, emergirt vielleicht aus dem Folgenden. — *οὗτοι μόνοι κ. τ. λ.* Ätinus: „Hi soli ex ventratibus et Asiaticis, qui mihi ministrare solent.“ Diese Relation des *οὗτοι μόνοι* ist willkührlich; denn dieser Phrase geht vielmehr *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς* zunächst voraus. Mithin ist der Sinn des *οὗτ. μόνοι* im Nexus: diese (drei) allein aus der Masse der Beschnittenen sind solche Cooperatoren[1]) in Bezug auf das Gottesreich, welche für mich zu einer *παρηγορία* geworden sind. Este dagegen: „neque Lucas et

---

1) *Συνεργὸς μέν ἐστι* (so Thomas Magist.!) *ὁ περὶ τὸ ἔργον* (das Werk ist h. l. Ausbreitung und Begründung des Reiches Gottes durch christliche Predigt,) *συμπονῶν, ὑπηρέτης.*“ Hinter *συνεργοί* suppeditirt die armen. Vers., Vulgt., Itl., der Ambrst., D a pr. m., E, F, G *μου εἰσὶν*, augenscheinlich ex interpretamento (bono). So suppl. auch das exeg. Hdb. *εἰσὶ* hinter *μόνοι*, wiewohl selbes in der energischen Rede des P. implicite enthalten ist.

Timoth. (nam Lucam paulo post nominat inter salutantes et charissimum vocat, Timotheum vero sibi collegam assumit in salutatione, qua epistolam orditur,) ulla ratione possunt excludi a numero cooperatorum," er übersetzt μόνοι durch fere soli! Inzwischen war Luc. gar nicht ἐκ περιτομῆς, Timoth. aber (XVI Ap. Gsch. 1, 3) der Sohn πατρὸς Ἕλληνος, obschon γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς. Folglich werden beide mit Recht excludirt. — εἰς τὴν βασιλείαν τ. Θεοῦ. Calv.: „Evangelium — vocat regnum Dei; nam et sceptrum est, quo Deus super nos regnat, et per ipsum coeptamur in vitam aeternam." So begriffen noch der Ambrst., Grot., Wets, Rosenm., der altenb. Bibelcomm., Heinr. τὴν βασιλ. τ. Θεοῦ. Allerdings nennt P. den Timoth. I Thess. 3, 2 συνεργὸν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστ., den Aquila und die Priscilla XVI Röm. 3 τ. συνεργούς μου ἐν Χριστ. Ἰησ. Indeß nöthigt nichts, den Begriff der βασιλ. h. l. aufzuopfern, den der Terminus l, 13 hatte, nur daß das Reich h. l. durch τοῦ Θεοῦ als ein solches dargestellt wird, dessen Urprincip Gott ist. Die Aufrichtung dieses Reiches im Innern der Menschen war Jesu Tendenz. Obzwar Er und seine Schüler die christl. Lehre zu dem Ende promulgirten, so berechtigt doch das nicht, die βασιλ. τ. Θεοῦ mit der Lehre zu verwechseln. — οἵτινες ist, wie II Cor. 9, 11; X Hbr. 11, Judicium der Qualität, vgl. I Cor. 5, 1. — ἐγενήθησάν μοι παρηγορία. „Die mir hier beigestanden haben," so Bahrdt, das evg. Hdb. Die Bedeutung „Trost" liegt näher, indem παρηγορία sich zurückführen läßt auf παρὰ und ἀγορεύειν, also: Zureden, Trösten, Lindern ist. Es heißt bei Plutarch: „δεῖ — τὸν παρὰ τῶν φίλων κ. τῶν βοηθούντων λόγον παρηγορίαν εἶναι" (s. de exilio p. 599, B). Ein Trost waren die drei Collegen dem P. wohl insofern geworden, als sie, während andere Judenchristen τὸν Χριστὸν οὐχ ἁγνῶς (nicht ohne Judenthum) predigten (I Phlpp. 17), dadurch der Begründung des Gottesreiches Eintrag thaten, und dem P., dessen evangel. Freiheitssinn sie haßten, Kummer bereiteten[1]), — die Lehre von dem

1) Solche bereiteten dem P. bloß in der Rücksicht, als sie Christum gewissermassen bekannt machten, Freude, I Phlpp. 18.

Gekreuzigten ohne mosaische Adjitamente (ἁγνῶς sincere) predigten, und eo ipso das Gottesreich gänzlich förderten. Indeß können jene Drei auch in der Hinsicht dem P. zum Troste gedienet haben, als sie Theilnahme an seinen Leiden entwickelten, sich über christl. Gegenstände mit ihm unterhielten, Gott um seine Befreiung anriefen. Daß P., obschon ein glänzendes Kirchenlicht! des Trostes bedurfte, ist rein menschlich, nach II Cor. 7, 7 ist er von Gott mediate (durch andere Personen,) zuweilen getröstet worden. Für diese war ein solches Geschäfft „μέγιστον ἐγκώμιον," so Theodoret nicht übel. In der Observat. des Decum. zu den fraglichen Worten des P.: „Exprobratio Judaeor. est, quod tam pauci ex Judaeis Pauli essent adjutores," liegt vielleicht ein wahres Moment.

V. 12.

Der vierte Grußbesteller ist Epaphras, s. I, 7, 8. — ὁ ἐξ ὑμῶν [1]) s. Anm. zu IV, 9. Da die Col. auch Bekehrte aus dem Paganism. gewesen sind: so ist Epaphras vielleicht ein Heidenchrist, in diesem Falle bildet ὁ ἐξ ὑμῶν ein Antitheton gegen das οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς V. 11. — δοῦλος Χριστοῦ ist recepta. Die annen., expt. Vers., Vulgt., August., Pelag., A, B, C, 17, 31, 37, 39, 73, 80 fügen Ἰησοῦ hinzu. Nun bedient sich P. wenigstens der Redensart δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ in Betreff seiner I Röm. 1, es ist möglich, daß unser Ἰησοῦ genuin, und von unachtsamen Librarien ausgelassen ist. Baronius, Justinian, Corn. a Lap. erhoben den Epaphras zum episcopus Colossensium. Im Sinne späterer Jahrhunderte ist er es gewiß nicht gewesen. Nach dem δοῦλ. Χρ. Ἰησ. dienete er bloß dem Mess. Jesus, sowohl durch sein nach Jesu Vorschriften gestaltetes Leben, (s. V. 12, 13), als auch durch Verkündigung der unverfälschten Christuslehre, vgl. I Röm. 1; I Phlpp. 1; IV Ap. Gsch. 29. Beides gereichte zur Ehre Jesu! Theophyl. gut: „Summa — est laus, quum Christi dicitur servus." Auch die weitere Characteristik empfiehlt ihn den Col..

1) Heinr. erschließt daraus, daß Epaphras nicht der idem sei, „de quo in epist. ad Phil. sermo est, Epaphroditus." Der Schluß ist nicht sicher, weil ja Jemand, der aus der Mitte der Col. geboren ist, sehr wohl nicht bloß dieser, sondern auch einer anderen Gemeinde Dienste leisten kann. Vgl. eher Isagogen pg. 44 not.

ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν τ. προσευχαῖς. Chryſoſt., Eraſm. faſſen das Particip von der ängſtlichen Beſorgniß, die Epaph. hinſichtlich der Col. (ihres Feſtſtehens in der ächten Glaubenslehre, im wahrhaft chriſtlichen Leben,) hege. Allein man hat keinen hinlänglichen Grund, jene metaphoriſch emphatiſche Bedeutung des ἀγωνίζ., die bei I Col. 29 entwickelt iſt, h. l. preiszugeben, da ſelbe paßt. Epaphr. iſt ein in den Gebeten für euch immerfort Kämpfender[1]), d. i. ein Mann, welcher fortgeſetzt in der Beziehung Geiſtesanſtrengung entwickelt, daß er Gott Behufs der Förderung eures geiſtlichen Wohlſtandes (im Stillen[2]) und laut) anruft. Dieſe gleichſam vehemente Fürbitte beurkundete des Mannes Liebe zu den Col., und mußte ihm die Liebe derſelben zu Wege bringen. — ἵνα στῆτε τέλειοι κ. τ. λ. Daß στῆναι hier nicht vom eigentlichen Stehn, ſondern von dem uneigentlichen, d. i. dem Beharren, analog dem עָמַד II Kön. 23, 3, gebraucht wird, iſt aus dem Nexus evident. So ſagt P. I Cor. 15, 1: ἐν ᾧ (= εὐαγγελίῳ) καὶ ἑστήκατε, vgl. II Cor. 1, 14; V Glt. 1. Da ἀγωνιζόμ. vorausgeht: ſo alludirt στῆτε um ſo gewiſſer auf einen Krieger, der ſeinen Standpunct gegen Angriffe ſeiner Feinde feſthält, VI Epheſ. 11. Dasjenige, worin die Col. aushalten ſollen, iſt durch τέλειοι — θελήματι τοῦ Θεοῦ bezeichnet. Die Widerſacher, gegen welche ſie ſich als milites Dei zu behaupten haben, ſind die Falſchap. mit ihrer νηπιότης und μεθοδεία τῆς πλάνης, VI Epheſ. 14. Die lectio des Ambrſt. und einiger Mſc. ἦτε iſt nicht einmal gute Gloſſe des στῆτε, indem es deſſen Idee nicht erſchöpft. Aus den Worten τέλειοι κ. πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήμ. κ. τ. λ. will Calv. erſchließen: „hanc Christianorum esse perfectionem, dum stant completi in voluntate Dei, ne aliunde suspendant vivendi consilium.“ Es ſcheint, als habe Calv. das ne-

1) Schon Piſcator: „arma Christianorum sunt preces.“ Auf die Frage: mit wem Epaphr. gekämpft habe, iſt nach XII Hoſ. 5; XXXII Geneſ. 24—29 zu erwidern: mit Gott. Epaphr. würde geſucht haben, Gott gleichſam „durch gläubiges Gebet zu überwinden,“ (ſ. Starkes synops. ad h. l.), damit er ſein Gebet erhöre. Doch weil P. auf denjenigen, mit welchem Epaphr. gekämpft, κατὰ ῥητὸν nicht gezielt hat: ſo iſt räthlicher, von jener Frage zu abſtrahiren.

2) Von ſtillen Gebeten konnte Epaphr. dem P. Mittheilung machen.

πληρ. ἐν παντ. θελήμ. κ. τ. λ. für Exegese des τέλειοι gehalten. Augenscheinlich gewagt! denn τέλειοι betrifft (s. Anm. zu I Col. 28) Intellectuelles, d. h. es sind solche, die in der christl. Erkenntniß eine für den Christen jetzt mögliche Vollendung erreicht haben. Das Folgende bezieht sich daher höchstwahrscheinlich auf Moralisches. In den hergebrachten Edit. steht πεπληρωμένοι. Dafür nimmt man beim Ambrst., in A, C, D gr. a pr. m., F, G gr., 10, 17, 31, 71 und sonst, πεπληροφορημένοι wahr. Es scheint Bähr'n „ein erklärendes Glossem zu sein;" mit Unrecht! weil auf diese Weise das Schwierigere zur Erklärung des Leichteren benutzt sein würde[1]). Eher möchte die leichtere Lesart πεπληρωμένοι Glossem der dunkleren πεπληροφορημένοι sein. Dies nannte selbst der vorsichtige Griesb. lectio non spernenda." Hätte er ein ulterius examen angestellt, dessen er diese Lesart für würdig hielt: so würde er sie vermuthlich als genuin anerkannt haben. Πληροφορέω ist: ich trage, mache (etwas) voll; denn es läßt sich auf πλήρης (plenus) und φορέω (fero), was mit φέρω identisch ist, zurückführen. Πληροφορεῖσθαι daher impleri, in tropischer Beziehung: mit einer Sache gleichsam ganz angefüllt, ganz beschäftigt werden. So bei den LXX in VIII Cohel. 11, vgl. Anm. zu III Col. 2. Das „abunde expleti" des Ambrst. ist angemessen! Ἐν παντ. θελήμ. τ. Θεοῦ gibt Bähr: „durch oder vermöge des ganzen Willens oder Rathschlusses Gottes" (näml. mit göttlichem Leben erfüllt), indem Bähr (wie früher Oecum., Lange, Michael.,) an den Gnadenrathschluß denkt, Alle durch Christum allein, nicht durch die Engel zur Seligkeit zu verhelfen. Doch einmal ist diese Auslegung des ἐν (durch!) arbitrair, weil keine Nothwendigkeit da ist, den Ursinn des ἐν, der auch im ἐν Cap. 2, 10 durchblickt, h. l. aufzuopfern[2]). Was zum andern den Begriff des θέλημα betrifft, so provocirt Bähr fälschlich, auf

1) Mill hegte die beifallswerthe Ansicht, daß von einem solchen das πεπληροφορημένοι mit πεπληρωμένοι vertauscht sei, der den Sinn, den πεπληροφορημ. im N. Test. und in der LXX habe, nicht gekannt habe, s. Mills prolgm. §. 1293 und 1294.

1) Bähr übersetzt πληροῦσθε ἐν πνεύματι V Ephs. 18 mit: „durch den Geist," unnatürlich; da es heißt: am Geist, an den Wirkungen des heiligen Gottesgeistes.

Kap. 1, 9; denn dort vindicirt der Artik. τοῦ dem θελήματ. die bestimmte Bedeutung consilium, während h. l. das παντὶ an jeglichen Gotteswillen, jedes Gottesgebot zu denken gebeut. Sonach ist Bährs Explanation unhaltbar. Mit voreiliger Präcision Flatt: „ἐν ist entweder = secundum“ (so der altenb. Bibelc.), „oder (was im Grunde dasselbe ist) in Rücksicht auf,“ und stellt als Sinn dar: „Eine solche Vollkommenheit sollt ihr besitzen, und eine immer höhere Stufe der Vollkommenheit zu erstreben suchen, die nicht nach willkührlichen menschl. Vorschriften (Kap. 2) eingerichtet ist, sondern nach der göttlichen Vorschrift.“ Beide Auffassungen des ἐν sind von philologischem Standpuncte aus reprobabel. Die Stellen „Röm. 1, 10. Luc. 1, 8. Ephes. 4, 16,“ welche Flatt für das secundum allegirt, erlauben eine genauere Fassung. Am ungezwungensten übersetzen wir: „vollgemacht in, oder an jedwedem Willen Gottes,“ d. h. total damit beschäftigt, jede Vorschrift, welche von Seiten Gottes gegeben ist, auszuführen (sowohl diejenige, daß der Christ Christo nachfolge und die christl. Tugenden übe, als auch die, daß er sich nicht an die Ritualien des Judenthumes und den Engeldienst, welche von den Falschap. vorgeschrieben waren, kehre) [1]. Epaphr. will kein Gottesgebot des Evangelii von den Col. verletzt sehen, will keine Halbchristen! Wenn Bähr sagt: „πληροῦσθαι werde niemal mit ἐν, sondern mit dem Genitiv oder Acc. construirt:“ so ist diese Instanz gegen uns, die wir πεπληροφορημένοι lesen, ohne Kraft, um davon abzusehn, daß V Ephs. 18 gegen sie streitet.

V. 13.

P. begründet die Behauptung des V. 12, daß Epaphr. in seinen Gebeten für das Heil seiner Col. kämpfe. Folglich ist, indem Junk. γὰρ mit „denn, wahrlich, fürwahr,“ interpretirt, bloß das erste Wort richtig. — μαρτυρῶ „den Ruhm muß ich ihm geben.“ So Heinr.. Warum nicht proprie: testor, s. X

1) Erasm.: „consummati praestandis omnibus, quae Deo grata sunt.“ Aus der Urbedeutung des πληροφορεῖν könnte der Begriff perficere fließen, mithin πεπληροφορημ. = τέλειοι sein. Doch ist diese Deutung des πεπληροφορ. nicht nöthig, zumal die von uns gewählte durch folgenden locus in testam. XII patriarchr. p. 677: „τῇ πλεονεξίᾳ ἐπληροφορήθη τῆς ἀναλώσεως αὐτοῦ“, bestätigt wird.

Röm. 2? Das Nähmliche folgt im ὅσα ἔχει κ. τ. λ. Dem Epaphr. ein Zeugniß auszustellen, war P. besonders geeignet, weil, während Epaphr. mit P. gefangen war (Philem. V. 23), die Gesinnung und das Thun des Epaphr. von P. sorgfältig beobachtet werden konnte. — ζῆλον πολὺν hat verschiedene Auslegungen erfahren. Beza: „ardens vestri studium," und für die Bedeutung: Eifer (dem wahren Besten der Col. zu dienen,) die noch von der starkeschen Synops., Bahrdt, dem exeg. Hdb., Junk. festgehalten wird, lassen sich II Cor. 7, 7; X Röm. 2 allegiren. Dagegen begreift Este ζῆλον vom studium cum aemulatione, quale est sponsi vel paranymphi pro sponsa," als wolle P. andeuten: „Epaphram Colossensium — ecclesiam velut sponsam Christo comparasse, et ideirco pro ea custodienda, ornanda, perficienda vehementer aemulari." Die Beziehung auf Eifersucht, kann in II Cor. 11, 2 einen Stützpunct finden. Storr nimmt ζῆλον ὑπέρ τινος von der „ira pro aliquo, ejus commodo in alios concepta," und äußert: „Dum Epaphr. christianor. populariorum gratia succensuit hostibus eorum, qui a salutari ipsius doctrina Phrygior. animos avertere vellant, et amorem habuit erga eos, et metuit de ipsorum salute, et moram averruncare studuit." Sofern dem ζῆλος X Hbr. 27 πυρὸς beigefügt ist, kann es dort im Neruß iram fervidam bezeichnen. Indeß verdient die Deutung: Eifer (simpliciter,) weil sie am wenigsten gesucht ist, den Vorzug. Nun aber ist die Aechtheit des ζῆλον πολὺν sehr zweifelhaft. Um die unerheblichen Varianten zu übergehen: so lieſern codd. 10, 31, 71, 73 πόθον πολὺν (i. e. magnum desiderium); D a pr. m., F, G πολὺν κάμον (multam molestiam); die copt. Verſ., A, B, C, D (ex emend.), 80 πολὺν πόνον. Die letztgenannte Lesart gewinnt dadurch an äußerem Gewichte, daß die Vulgt., Itl., der Ambrst., Pelag., multum laborem (eine Version des πολὺν πόνον! denn πόνος ist XXIII Ezech. 29; XX Jerem. 5 der LXX, labor,) suppeditiren. Außerdem schickt sich πολὺν πόνον in den Neruß unserer Stelle mit der vorigen; denn nachdem P. in V. 12 den Epaphr. als ein Individuum geschildert hatte, das, für die Col. betend, sich fortgesetzt anstrenge, so bezeugt er l. l.: daß Epaphr. viele Arbeit für die Col. habe, für ihr theoretisches und ethisches

Heil im Christenthume sehr thätig sei[1]). Da die übrigen Lesarten, auch die receptа, je verwandteren Inhalts sie mit πολὺν πόνον sind, desto eher als Glosseme dieser Lesart sich ansehen lassen: so müssen wir diese für ächt erklären. — κ. τῶν ἐν Λαοδικείᾳ κ. τ. λ. Ἀδελφῶν, das in Hdschr. der matthäischen Edit. hinter Λαοδ. erscheint, und andeutet, man müsse an die in Laodicea und Hierapolis befindlichen Christenbrüder denken, ist Glosse. Daß Epaphr. großen Fleiß auf Förderung ihres Christenglückes verwendet, macht es wahrscheinlich, er habe ihnen den Gekreuzigten gepredigt. Dazu kann er, abgesehn von einem innern Impulse, dadurch veranlaßt sein, daß, wie Theodoret richtig anmerkt: „πολάζουσιν ἀλλήλαις αἱ πόλεις“ (einerseits Laodic. und Hierapol., andrerseits Colossä)[2]). Das gute Zeugniß, welches Epaphr. h. l. erhält, und das den Laodicenern und Hierapolit. nur dann bekannt werden konnte, wenn die Col. in Berührung mit ihnen standen, — mußte dem Epaphr. die Hochschätzung dieser Gläubigen erwerben, so daß das Evangel. desto mehr bei ihnen wirken konnte.

V. 14.

Als fünften Grußbestaller stellt Lucas sich dar. Daß nomen Λουκᾶς erklärt Drusius für „graeco ὑποκοριστικῷ detortum a Lucius,“ und Lucius sei „a luce dictus Act. 13, 1. Rom. 16, 21.“ Es ist natürlicher, in Lucas eine Contraction aus Lucanus zu erblicken, indem Lucas in einigen Mnuscr. der altlatein. Vers. Lucanus genannt wird. Warum sollte auch Derselbe Mann im Römerbr. Lucius, im Colosserbr. Lucas geheißen haben? — ὁ ἰατρός. Calv., Heum. (pg. 519 des 2. tom. der Poecile), Rosenm. negiren die Einerleiheit dieses Luc. mit demjenigen, welchem die christl. Welt das 3. Evangelium und die Ap. Gsch. verdankt. Heum.: „Si P. innuisset comitem suum, omnibus notum, Lucam evangelistam, simpliciter vocasset Lucam, uti facit 2 Tim. IV, 11. At ut significaret, se de alio Luca loqui, discriminis causa addidit

1) Nach Bähr „liegt der Nebenbegriff der schmerzlichen ängstlichen Sorge und Bekümmerniß in dem Worte.“ Nun sagt πόνος bisweilen, s. XVI Apoc. 10, 11, dieses aus. Doch braucht h. l. dieser Nebenbegriff nicht eben urgirt zu werden.

2) S. über diese Städte cp. VI, VII, V der Isag.

ὁ ἰατρός.“ Doch es iſt reine petitio principii, daß Luc. omnibus notus geweſen. Freilich mußte er dem Timoth. bekannt ſein, weil Timoth. zu den comitibus des P. gehörte, wie der Evangeliſt [1]), und darum nennt P. den Evangeliſten im II Br. an Timoth. ſchlechtweg Lucas. Daß der Evangeliſt aber den Col. wirklich bekannt geweſen, iſt um ſo weniger wahrſcheinlich, als P. die Stadt derſelben bisher nicht betreten hatte. Nun war Luc. als Nichtchriſt Arzt geweſen [2]), und führte auch als Chriſt das Prädicat ὁ ἰατρός [3]), oder beſchäftigte ſich ſelbſt als Chriſt mit Ausübung der Arzneiwiſſenſchaft zum Beſten leidender Brüder, und erwarb ſich dadurch bei dieſen einen Namen. Daher machte P. den Luc. h. l. durch das Epitheton ὁ ἰατρ. den Chriſten Coloſſens kenntlicher [4]). Zwar äußert Calv. gegen die Einerleiheit unſeres Luc. mit dem Evangeliſten: „Splendidiore elogio fuisset insignitus (der Evangeliſt), certe adjutorem suum aut filium, saltem comitem et certaminum participem vocasset“ (P.). Aber iſt denn nicht die Partikel ὁ ἀγαπητός, die dem nomen Λουκᾶς ſich anſchließt, ein ſolches elogium (Chryſoſt. treffend: „ἐγκώμιον — οὐ μικρὸν, ἀλλὰ κ. σφόδρα μέγα“), da ſelbiges den Luc. als den Mann charakteriſirt, der vom P. (wegen ſeines lebendigen Glaubens und ſeiner treuen Anhänglichkeit an des P. Perſon) [5]) geliebet wurde? Und indem Lucas V. 24 Philem, auch Marc., Ariſtarch οἱ συνεργοί μου genannt werden, war es nicht überflüſſig, dieſes Elogium ihm h. l. abermals zu ertheilen? Für die Identität unſers Luc. mit dem Evangeliſten läßt ſich ſagen, daß wie unſer Luc. jetzt in Rom,

---

1) S. über ihn das τοῦ ἀνοπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν XXVII Ap. Geſch. 1, das παρελήφαμεν und εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθομεν XXVIII, 14.

2) Hieronym.: „Quomodo apostoli de piscatoribus piscium piscatores hominum facti sunt, ita de medico corporum in medicum est vocatus animarum,“ ſ. den K. V. ad Philem. 24. Wir beſitzen von Clauswitz eine a. 1740 zu Halle eb. Abhandl. de Luca evangelista medico.

3) Auch Matthäus, welcher als Nichtchriſt τελώνης geweſen, wurde als Ap. ὁ τελώνης genannt, X Matth. 1.

4) Geſetzt, Luc. ſei den Col. bekannt geweſen, machen wir nicht ſogar bei bekannten Individuen ihr Lebensgeſchäft, oft unwillkührlich, namhaft?

5) Der Ambroſiſt. ſchildert den Luc. als einen „omnia postponens“, der „Apostolos secutus est semper.“ Aber wer ſind außer P. die apostoli?

der Conceptionsstätte des Br. an die Col., sich befindet, so der Evangelist in Gemeinschaft mit P. nach Italiens Hauptstadt gereiset ist, XXVIII. Ap. Gesch. 14[1]).

Δημᾶς übersetzt Wahrdt mit „Demetrius." Wohl mag Δημᾶς, gleich dem Λουκᾶς, da er von den Genossen des P., die ἐκ περιτομῆς waren, abgesondert wird (V. 11), aus den Unbekehrten entsprossen, ehedem Heide gewesen, und der Name Δημᾶς abbrevirte Form des heidnischen Terminus Δημήτριος sein. Allein es ist die Frage: ob nicht das Δημᾶς im Munde des Volkes, das Δημήτριος im Munde der Vornehmen gewesen sei, und ob nicht das in Rede stehende Individuum darum, weil es aus dem Sclavenstande gebürtig war, lediglich den ersteren Namen geführt habe? In diesem Falle würde es besser sein, in der Uebersetzung den Namen Demas zu conserviren. Daß diese Person k. l. ein ehrendes Prädicat entbehrt, hat seinen Grund nicht darin, weil sie den P. bereits im Stiche gelassen hatte (II Timth. 4, 10)[2]); denn V. 24 Philem. wird sie zu den συνεργοῖς des P. gerechnet; vermuthlich aber darin, daß Demas als ein mit P. verbundener Herold des Evangeliums nicht jenen glühenden Eifer entwickelte, durch welchen die von IV Col. 10 an aufgeführten Gefährten des P. denselben so theuer geworden waren, daß er ihnen elogia ertheilte. — An diese Grüße seiner Gefährten reihet P. in der

---

1) Wo ist ein glaubwürdig Document des Alterthums, daß außer dem Evangelisten ein „alter" Luc., wie Calv. conjecturirt, Umgang mit P. gepflogen? — Heum. hat auch laut seinen Anmerk. ad h. l. seine Meinung wiederrufen.

2) Die Worte „με ἐγκατέλιπεν, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, κ. ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην" braucht man nicht (mit Budde pg. 342 seiner ecclesia apostolica) dahin zu deuten, daß Demas Apostat des Christianism, und abermaliger Anhänger des Paganism (Dorotheus macht ihn zum Götzenpriester Thessalonichs! s. Synopsin,) oder Mosaism (s. Schleusn. im lex. s. v. Δημᾶς,) geworden ist; denn die Worte gestatten folgende Exegese: Er habe Demas, nachdem er die Dinge (Vortheile, Wollüste,) dieser Welt lieb gewonnen, den P. (in dessen Gemeinschaft er Beschwerden, Schmähungen, Angst, Todesgefahr um des Evangeliums Willen zu bestehen gehabt,), ganz verlassen, und sei nach (der Handelsstadt) Thessalonich (Behufs sicherer Förderung seines Erdenglückes) gegangen. Analogien liefert die Geschichte der christl. Kirche, insbesondere ihrer Verfolgungen, genug.

siebzehnten Section, V. 15—18

Grüße von seiner Seite an die laodiceischen und coloss. Gläubigen, desgleichen gewisse, die letzteren betreffende, Aufforderungen von mannigfaltiger Beziehung.

V. 15.

Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικ. ἀδελφούς. Der Gruß konnte mündlich (mittelst eines Boten), obgleich auch schriftlich ausgerichtet werden. Theophyl. passend: „Adverbe, quemadmodum hos (die laod. und coloss. Christen) fraterno-nomine charitatis connectat. — *καὶ* gibt Bahrdt mit „besonders," Bähr (nach Storr und Flatt,) mit „nominatim." Gekünstelt! Entweder stehen das *καὶ* vor *Νυμφᾶν* und das *καὶ* vor *τὴν κατ' οἶκον κ. τ. λ.* im Correspondenzverhältnisse, bedeutend: sowohl, als auch (s. V. Ap. Gsch. 32), dann sind *οἱ ἐν Λαοδ. ἀδελφοὶ* in *Νυμφᾶν* und in *τὴν κατ' οἶκον αὐτ. ἐκκλησ.* zerspalten, so daß sie in beiden aufgehen. Oder das erstere *καὶ* ist, wie Col. 21, etiam, das zweite et, in diesem Falle wünscht P., daß beim Gruße an die Laodicener *Νυμφ.* nicht übergangen werde. Hiedurch sieht der Ambrst. ein Frauenzimmer bezeichnet, sagend: „Tam-devota fuisse videtur, ut omnis domus ejus signo titulata esset crucis," er meint, daß P. darum die Nympha für clarior, als die übrigen Laodic. gehalten habe. Wir würden diese Ansicht nicht aufstöhern, wenn nicht Lachmann hinter *κατ' οἶκον* ein *αὐτῆς* läse, und dadurch zu dem Argwohne, daß auch er *Νυμφᾶν* für ein weibliches Individuum hält, Anlaß gäbe[1]). Allein es ist höchst gewagt, auf Autorität der Hdschr. B, 67 (hier findet sich *αὐτῆς* ex emendat. oder in margine!) *αὐτῆς* dem Texte zu inseriren. Daß *Νυμφᾶν* eine männliche Person ausdrückt, beurkunden Analogien: *Στεφανᾶν* I Cor. 1, 16; *Ὠρεᾶν* VI Ev. Luc. 15; *Λουκᾶς* IV Col. 14. Den Nymphas hebt P. aus den Glaubensbrüdern Laodiceens hervor, weil er in christl. Hinsicht, im Verhalten zu Gott, Jesu, Mitchristen, vor den übrigen auf nachahmungswerthe Art sich auszeichnen mochte. Der altenb. Bibelcomm. macht ihn

1) Obwohl nicht nothwendigen Anlaß; denn Lachm. kann *αὐτῆς* zum *Λαοδικείᾳ* in Relation setzen.

zum „Anhänger des pauliniſchen Syſtems;“ aber iſt das nicht ächtes Chriſtenthum?

κ. τὴν κατ᾽ οἶκον κ. τ. λ. *Κατὰ* iſt in ſ. XX Ap. Geſch. 20; XI, 1. Wenn Winer S. 162 des erſt. Theil. der Gr. anmerkt, daß die Grundbedeutung des *κατὰ* eine locale: „daran (durch) hin,“ ſei: ſo trifft dieſer Sinn am Ende mit dem h. l. gewählten „in“ zuſammen. Hinter *κατ᾽ οἶκον* bieten die copt., ſlavon. Verſ., A, C, 5, 9, 23, 24, 39, 73 dar: *αὐτῶν*. Dieſes bezieht ſich auf *τοὺς ἐν Λαοδικ. ἀδελφ.*, und *κατ᾽ οἶκον αὐτῶν* auf irgend ein Haus, worin die von den laodic. Glaubensbrüdern gebildete Gemeinde ſich Behufs der Verehrung Gottes in Chriſto verſammelte[1]). Die Phraſe *κατ᾽ οἶκον* kann zur Antitheſis haben *κατ᾽ ἀγρόν*. Dieſer Lesart und Deutung zufolge iſt *καὶ, καὶ*: ſowohl, als auch. Man muß dem *αὐτῶν* um ſo geneigter, der recepta *αὐτοῦ* um ſo abgeneigter werden, als *αὐτῶν* ſchwieriger ſein dürfte, und als der Umſtand, daß B *αὐτῆς* empfiehlt, gleichfalls gegen die Aechtheit der recepta ſpricht. Indeſſen, will man die recepta mit Griesb., Bähr im Texte feſthalten: ſo läßt ſich *κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ* auf doppelte Weiſe exponiren. Entweder von dem Privathauſe des Nymph., ſofern in dieſem die Gemeinde Laodiceens chriſtlich religiöſe Zuſammenkünfte hielt. (Es wäre ein ſchönes Zeichen des dem Nymph. inwohnenden Chriſtenſinnes, daß er ſeine Wohnung ſolchem Gebrauche weihete). Dieſer Interpretat. nach iſt *καὶ, καὶ* ebenfalls: ſowohl, als auch. Oder *οἶκος* iſt, wie I Cor. 1, 16; II Tim. 1, 16 (analog dem בַּיִת VII Geneſ. 1,) die Familie, und P. läßt die in der Familie (den Hausgenoſſen) des Nymph. beſtehende Kirche grüßen, in welchem Falle *καὶ, καὶ* „auch, und“ beſagt. Piſcator gut: „Nomen ecclesiae meretur etiam coetus fidelium exiguus,“ deſſen Segen XVIII Matth. 20 beſchrieben iſt. Eſte mit Wahrheit: „In unaquaque domo is, qui praest, sive paterfamilias, sive dominus, sive alia

1) Die Chriſtenheit hatte während des erſten Säculi und in der erſten Hälfte des zweiten keine öffentlichen Kirchengebäude, indem ſie von Nichtchriſten verfolgt ward. Tertull. ſpricht der erſte (ſ. ep. 7 de idolol.) von einem „ab idolis in ecclesiam venire, ab adversarii officina in domum Dei venire,“ welcher Ausdruck auf ein öffentliches Kirchengebäude hinzielen kann!

mione praeceptus, curam gerere debet salutis aeternae mor. subditorum, atque eos admonendo, docendo, hortando, corripiendo ecclesiasticum et quodammodo episcopale implere munus.“ Beide, nach der receptа gebildete, Narrationen stehen an Güte und Pastlichkeit im Nerus einander leich[1]).

V. 16

documentirt, wie V. 15, die christliche Liebe des P. zu er laodic. Gemeinde, außerdem zu der colossens. — ὅταν. Hinsichtlich der mit dem Conjunctive verbundenen, und den zukünftigen, der vorausgesehenen Fall bezeichnenden Zeitpartikeln, namentlich hinsichtlich des ἅταν (quando lecta fuerit), s. Winer a. a. O., S. 126, 127. — ἀναγνωσθῇ. Junk. erläutert (nach Heinr.) ἀναγινώσκειν durch publice recitare. Inzwischen sagt das Wort an sich bloß den Act des Lesens aus s. III Ephs. 4, auch en des Vorlesens II Cor. 3; 15. In I Thess. 5, 27, worauf Heinr., Junk. provociren, erhält es erst durch das Additament πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς die Beziehung auf das Oeffentliche. So auch h. l. erst durch παρ' ὑμῶν, apud vos (nicht „a vobis,“ a die Vatabl. fälschlich will; denn in diesem Falle müßte ὑμῶν stehen). Mit παρ' ὑμῖν wendet sich P. an die gesammte christl. Genossenschaft Colossens, mit Einschluß ihrer Vorsteher, welchen das Lesegeschäft vielleicht obgelegen. — ἡ ἐπιστολή. In der Peschito, Vulgt., beim Pelag., in codd. 3, 4, 35, 37, 73, 80 u. s. w. wird αὕτη vor ἡ wahrgenommen. Αὕτη ist wohl Zusatz eines Lesers, der andeuten wollte, man müsse bei ἡ ἐπιστ. an diesen, d. i. den Col. dedicirten, Br. denken. Auch Heinr.: „suppl. αὕτη.“ Des Zusatzes können wir entrathen[2]), da an sich klar ist, daß „ἡ ἐπιστολή.“ einzig den für die Col. concipirten Br. ausdrückt, weil eines andern bisher keine Erwähnung geschehen.

1) Wenn Bähr unter οἶκος αὐτοῦ das Haus des Philemon versteht, dabei I Kor. 16, 19. Röm. 16, 5 allegirt: so lassen sich diese loci ganz gut von einer, auch in den domesticis enthaltenen, ecclesiola deuten.

2) Auch beim ersten ἡ in V Röm. 2 kann das Supplement αὕτη entbehrt werden. Vgl. τὴν ἐπιστολὴν XVI Röm. 22 und I Thess. 5, 27, τῆς προφητείας I Apclps. 3. In diesen Stellen beginnt sich der Artik. auf die Aufsätze, worin er sich befindet.

und ethische Ideen in sich schließt, die für den christl. Glauben und Wandel der Col. nützlich sein konnten, und manchen Ausspruch des Br. an die Col. ausführlicher darstellen und entwickeln. Deshalb erkennen wir in der Epistel ἐκ Λαοδ. die unter der einseitigen Aufschrift: ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ im Canon befindliche Epistel. Da Ephesus den Col. entfernter, Laodicea weit benachbarter gelegen war: so sollten die Col. τὴν ἐπιστολήν, welche wohl Tychic. als Tabellarius gleichfalls mit sich genommen hatte (VI Ephs. 21, 22), nicht von Ephesus, sondern aus Laodicea bekommen[1]). Freilich macht Storr die Instanz: „Neque-, si ad ipsos Laodicenses P. Tychico (v. 7) literas dedisset, idonea ratio excogitari posset, cur non in hac eadem epistola, sed ad Colossenses (v. 15) perscripserit apostolus salutem, quam Nymphae aliisque Laodicensibus impertire voluit.“ Allein P. hatte das feine, richtige Gefühl, daß Grüße an einzelne Individuen in einem encyclischen Schreiben ihre angemessene Stelle nicht finden. Er würde nicht unterlassen haben, den Nymph. u. a. Laodicer durch „τὴν ἐπιστολήν“ zu begrüßen, wenn selbe lediglich an die laodic. Christengesellschaft gerichtet gewesen wäre. — Vgl. zum τὴν ἐκ Λαοδ. den 2. Anhang des Comment.

V. 17.

Ein neuer, durch καὶ mit dem ποιήσατε V. 16 verbundener, Auftrag des P. an die Col., betreffend einen Diener ihrer Kirche. De Archippo et admonitione Pauli, ad illum pertinente, haben wir eine 1751 von Dietelmaier ed., mit Sorgfalt gearbeitete, Schrift. — εἴπατε (eine κατ' ἐξοχήν im Munde der Attiker verstrende Form, die Matth. XXI, 5; X, 27 gebraucht; s. Winer a. a. O., S. 44, 45): „Saget in meinem Namen,“ so Bahrdt. Das „in meinem Namen,“ welches Starke, Storr in parenthesi ausdrücken, ist mit dem simplen „Saget“ schon ausgedrückt, also abundirend. Warum, fragt Theophyl., läßt P. seine im βλέπετε κ. τ. λ. folgende Paränese durch die Col.

nicht auch des P. 2ter Br. an die Corinth. (nach V. 2) πάντας ἁγίους an, die ἐν ὅλῃ τ. Ἀχαΐᾳ sind?

1) Treffend Beng. „Non sine causa P. potius appellat oppidum, ex quo fuerit petenda epistola, quam eos, ad quos ipse miserit epistolam;“ denn dieser waren zu Viele: Ephesier, Laodicener ꝛc.

dem Archipp. communiciren? Er mochte es für sonderbar halten, um dieser einzelnen Exhortation Willen, ein singuläres Schreiben dem Archipp. zuzusenden. Außerdem wollte er vielleicht die Dependenz des Kirchendieners von der Gemeinde, welcher Archipp. diente, aufrecht erhalten. Beng. scharfsinnig beim dicite: „Hoc magis inovebat, quam si ipsum Archippum appellaret.“ Der Name Ἄρχιππ. steht nicht bloß im N. Test., indem Plinius äußert: „Archippum philosophum, bonum virum et professioni suae etiam moribus respondentem, commendatum habeas velim,“ X epistl. 66. Unser Archipp. war nach Flatt wahrscheinlich „in Laodicea angestellt:“ eine Meinung, die bereits τινὲς bei Theodoret gehabt haben. Allein daraus, daß „im Vorhergehenden“ von Laodicea die Rede gewesen, emergirt dies nicht sicher; denn P. kann, wie er mit περὶ ὑμῶν V. 16 die Col. als Totalität berührt, so im V. 17 einen Einzelnen aus ihrer Mitte sehr gut berücksichtigen[1]). Es wäre unzart, wenn die Col. einem laodic. Kirchendiener die nachherige ὑπόμνησις ewissen sollten.

βλέπε. Die von P. gewählte directe Rede ist dem Johann. IX Ev. 41, nicht fremd. Bähr wählt (nach Theophyl., Oecum., dem altenb. Bibelcomm.) für βλέπειν die Bedeutung: „sich hüten, vorsehen, sorgen.“ Bei Annahme dieses Sinnes darf nicht διακονίαν mit βλέπε verbunden werden (welche Construction, da P. beide Worte zusammengereihet hat, doch die natürlichste ist); denn was sollte das h. l. heißen: hüte dich vor dem Amte? Sondern man muß mit Bähr so construiren: βλέπε, ἵνα τὴν διακ. ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, πληροῖς[2]). Für diese Structur citirt Wolf I Thess. 2, 1; XVI Ap. Gsch. 3, Bähr außerdem Ev. Luc. 12, 24. Aber, abgesehn davon, daß βλέπειν in diesen Stellen nicht vorkommt, so haftet an der bährschen Structur ein fühlbarer Zwang, sie ist um so unannehmlicher, weil durch sie das apost. αὐτὴν zum Pleonasm wird. Darum ist rathsam, βλέπειν τὴν διακον. zu exponiren: auf das Amt sehen, es ins

1) Selbst V. 2 des Br. an Philem. dürfte dafür sprechen, daß Philemon und Archipp. in derselben Localität (d. i. der coloss.,) sich aufhielten.

2) Eine Metathesis, wodurch τὴν διακ. von πληροῖς abhängig gemacht wird, ist bereits von Grot., Wolf, Heum., Roseam., Heinr., Flatt in Vorschlag gebracht worden.

Auge faſſen. Dieſen Begriff hat βλέπειν bei Polyb. pg. 1265: „παραπαλέοντας βλέπειν τοὺς ναυφοὺς κ. τὴν παρίσασιν,“ bei Arrian diss. Epict. l. III, c. 23: „ἀλλ' ἐκεῖνο μᾶλλον ἐβλέπετε,“ vgl. Mtth. VII, 3. Anlangend die διακονία, ſo war Archipp. nach Ambrſt. rector der Gemeinde, als Nachfolger des Epaphras; nach Corn. a Lap., Hammond, Grot., Rosenm. („postremum,“ wie die beiden letzten wollen,) episcopus (= rector, Vorſteher); nach Lange, Starke, Heum., dem exeg. Hdb., Bähr Lehrer des Chriſtenthums, nach Andern Armenpfleger. Der Zuſammenhang entſcheidet nicht beſtimmt für eins von dieſen Aemtern. Zwar gibt P. in V. 2 Philem. dem Archipp. das Prädicat: τῇ συναρατιώτῃ ἡμῶν. Indeß konnte Archipp. bei jeder von den genannten Functionen in Gemeinſchaft mit P., oder gleich P., für Gottes und Jeſu Reich gegen die ἐξουσία τοῦ σκότους (I Col. 13) kämpfen. Somit iſts am Beſten, bei διακον. den generalen Begriff eines Kirchenamtes, durch deſſen Adminiſtration Jeſu und der Gemeinde Dienſte geleiſtet wurden, ſich zu bewahren, vgl. IV Ephſ. 12; I Cor. 12, 5. — ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ. Storr, Junk., das exeget. Hdb. ſetzen ἐν κυρίῳ in Relation zu διακον., Storr denkt an ein „ministerium Domini,“ Junk. und das Hdb. an das chriſtl. Lehramt. Demnach müßte ἐν κυρίῳ vom παρέλαβες, womit P. es zuſammengeſtellt, durch ein Comma geſondert werden: eine gewaltſame Operation! Noch gezwungener ſchließt Grot. ἐν κυρίῳ, im Sinne von „secundum Domini praecepta,“ dem πληροῖς an, woraus Heinr. die Idee eruirt: „ut ad Dei honorem munia tua impleas,“ als ſtände εἰς κύριον! Jeder Künſtelei gehen wir aus dem Wege, falls wir die Phraſe im Connexe mit παρέλαβ. faſſen! Wir meinen nicht mit Bähr, daß P. hervorheben will, es ſei das Amt dem Archipp. „vom Herrn übertragen und anvertraut;“ denn hätte P. das ausdrücken gewollt, ſo würde er ἀπὸ oder διὰ κυρίου haben ſchreiben laſſen, ſ. I Cor. 11, 23. Ἐν für ἀπὸ oder διὰ h. l. zu nehmen, iſt arbiträr. Vielmehr interpretiren wir: welches du erhalten haſt im Herrn, in der Gemeinſchaft mit dem Herrn, alſo als ächter Anhänger des Herrn. Hieraus floß für Archipp. die Obliegenheit, das Amt auch in der Verbindung mit dem Herrn, als ein wahrer Chriſt, mithin auf die rechte Weiſe zu adminiſtriren. —

ἵνα αὐτὴν πληροῖς (achte auf das Amt), „daß du es erfüllest," ihm völlige Genüge leistest, es bei der Verwaltung an Nichts fehlen lassest, vgl. XII Ap. Gsch. 25, das gleichgültige τὴν διακ. σου πληροφόρησον II Tmth. 4, 5, auch die analogen Redeweisen hellenischer und römischer Autoren in Raphels annot. ex., in Elsn. observ. sacr., und Wetst. N. Test. gr. ad h. l. Wie P. von den Col. im Allgemeinen die Besorgniß hegte (II, 8), daß die Falschap. selbe, von Christo abführend, sich unterthänig machen möchten, so mochte er es vom Archipp., zumal in dem Falle, daß dieser noch jung war, besorgen. Darum läßt er an ihn die Paränese ergehen, das Amt, welches er als Glied des Leibes Jesu bekommen habe, fortgesetzt mit Treue und Emsigkeit zu verwalten. Zwar behauptet le Clerc vom Archipp.: (fortasse fuit) „evangelista, qui munere — non fungebatur ea, qua par erat, diligentia," vgl. Calovs bibl. illustr. ad h. l. Doch zu dieser Hypothese ist man wegen Philem. V. 2 nicht recht befugt, um so weniger, als des Mannes guter Ruf in der Kirche durch sie geschmälert wird.

V. 18.

Wenn P. den bisherigen Aufträgen die Worte anschließt: „Der Gruß mit meiner Paulushand!" so zeigt er in dieser Kürze des Ausdrucks seine Energie des Characters. Mancher würde γεγραμμένος ἐστί (was das exeg. Hdb. ohne Noth suppl.) beigefügt haben. Der Ausspruch des P. würde nun keinen rechten Sinn haben, wenn er sich nicht bei dem zuvor Gesagten eines Amanuensis, als Schreibers, bedient hätte, s. Isgg. pg. 143, 144. Bähr meint (nach Pseudoanselm): „Auch die folgenden Worte bis zum Schlußwort sind wohl von P. selbst geschrieben." Das ist unbeweisbar, und desto unwahrscheinlicher, weil das μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν V. 19 kein Gruß, vielmehr des P. Gruß im ὁ ἀσπασμὸς h. l. beschlossen ist, wie die Anwünschung des wahren Christenglückes, die Aristarch, Epaphras u. s. w. in Betreff der Col. aussprechen, im ἀσπάζεται V. 10, 12. Es ist willkührlich, μνημον. — δεσμῶν mit Michael. in Klammern zu schließen, als sei des P. Gruß erst in dem: „Die Gnade sey mit euch," enthalten. — Indem Theophyl. ad h. l. observirt: „Ut impertitam salutem faciat firmiorem, et ut mandata corroboret, propria manu scripsisse haec se con-

litetur:“ so kommt er der Tendenz dieser Eigenschrift nahe. Aus der Vergleichung von II Thſſl. 2, 2 und 3, 7 bilden wir die Conclusion, daß P. durch seine, den Col. vermuthlich bekannten, Schriftzüge hat documentiren wollen, es stamme von ihm her, was zuvor im Col. Br. gesagt ist. Je schwerer das Selbstschreiben dem P. fiel, desto mehr mußten die Col. von solchem Beweise der Liebe gerührt werden. Diese athmet auch (wenigstens ein Theil des)

V. 19.

Μνημονεύειν, recordari, correspondirt in der LXX (z. B. XIII Exod. 3) dem hbr. זכר. Paul construirt es h. l., wie I Thſſl. 1, 3, mit dem Genitiv, in I Thſſl. 2, 9 mit dem Accusat. Die Worte: „gedenket meiner Bande“, können die Wohlfahrt der Col., aber auch das Heil des P. erzielen. Im ersteren Fall soll die Exhortation die Col. bereitwilliger machen, um Jesu und seiner Lehre Willen Verfolgung, gleich dem P., zu erdulden [1]), oder die in der Verfolgung bereits befindlichen Col. durch das Bewußtsein, daß auch der gebundene Ap. vom Christenthume nicht abfalle, desto beharrlicher darin machen, das Christenthum durch Glauben und evangelischen Wandel, durch Mund und That zu bekennen [2]): das ist der Christen *δόξα*, III Ephs. 13. Im letzteren Falle wünscht P. entweder, daß die Col. Gott um Befreiung des P. aus seinen Banden anrufen [3]), oder, daß sie ihm Behufs der Ertragung der Gefangenschaft ausdauernde Kraft von Gott erflehen [4]), oder daß die Col. ihm, dem Gefesselten,

1) Dahin geht wohl die Bemerkung des Chrysost. und Decum.: „*βαβαί, πόση παράκλησις; τοῦτο γὰρ ἱκανὸν, εἰς πάντα αὐτοὺς προτρέψαι, κ. γενναιοτέρους ποιῆσαι πρὸς τοὺς ἀγῶνας.*“

2) Aehnlich Bullinger: „Significavit, — ipsorum causa se istas gestare catenas; dignum ergo esse, ut constanter in via Domini pergant, ne vinculorum ac laborum poeniteat unquam.“

3) Das wäre eben keine „gemeine Denkungsart,“ wie Bähr glaubt; denn der Ap. suchte ja die Freiheit, nicht um ein gemächlich Wohlleben führen; sondern um das *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* (V. 2) desto weiter verkünden zu können.

4) Calv. tief: „Quod P. rursum sua vincula commendat, eo significat, se non leviter laborare. Erat enim memor humanae infirmitatis, ac quasdam procul dubio ejus punctiones in se sentiebat, quum tantopere flagitaret, ut omnes pii suae angustiae memores essent. Caeterum non

eine Geldunterstützung zusenden, mithin Lebensunterhalt in seinen Händen verschaffen, und seine schwere Lage erleichtern[1]). Welche von diesen Expositionen den Vorzug verdiene, darüber schwanken wir, indem jedwede in den Nexus paßt. Inzwischen ist möglich, daß P., das μνημεῖον. — θεσμῶν aussprechend, mehrere Ideen, die wir als einzelne Interpretationen für sich hingestellt haben, zugleich hat andeuten wollen.

ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν. Junkers Supplement hinter χάρ.: ἔστω oder εἴη redundirt, da auch wir im Ausrufe sagen: die Gnade mit euch! Das exeg. Hdb. faßt χάρις verfehlt vom „wohlthätigen Christenthume, das (durch seine Vorschriften) den Lebenswandel der Col. leiten möge." Flatt deutet χάρις richtig von der Gnade, aber (gleich Lange, Heum.,) falsch von Gottes Gnade. In der von Storr deßfalls cit. Stelle Ebr. XIII, 25 steht ἡ χάρις so nude, wie h. l. Dagegen fügt P. dem χάρις in I Cor. 16, 23; II Cor. 13, 13 τοῦ κυρίου Ἰησ. Χριστοῦ bei, s. außerdem VI Glt. 18; XVI Röm. 24. Grundes genug, h. l. ἡ χάρις κ. τ. λ. dahin zu deuten: daß das Wohlwollen Jesu[2]) (die Huld des κύριος κατὰ πνεῦμα zu seinen Untergebenen,) mit den Col. sein, d. h. ihnen, entweder in höherem Maasse, oder fortgesetzt, zu Theil werden möge (denn die χάρις war ihnen sogleich nach ihrer Bekehrung bereits zu Theil geworden)! Den Nexus berücksichtigt Theophyl. mit Sorgfalt: „Si vobis, inquit (P.), praesto haec gratia fuerit,

---

est hoc signum diffidentiae, quum praesidia, a Domino sibi destinata, undique accersit."

1) Auch das ist keineswegs „eine gemeine Denkungsart," obschon Bähr dieses Ausdrucks sich bedient; denn es war die physische Basis geistig kräftiger Wirksamkeit für das Reich Gottes und seines Sohnes, daß der leidende Organismus des P. durch milde Gabe gestärkt ward. Wie gern er von solchem höheren Gesichtspuncte aus ein Gemeindegeschenk angenommen habe, wird evident aus dem Lobe, welches er den Philipp. Gläubigen für Zusendung eines solchen ertheilt, IV Phlpp. 14. Ein Geschenk dieser Art war eine factische συμπάθεια.

2) Zwar könnte für Flatts Exegese sprechen, daß I Col. 2 die χάρις κ. εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμ. und I, 6 die χάρ. τοῦ θεοῦ erwähnt wird; allein die Analogie der Schlußformeln in mehreren paulin. Sendschreiben ist gegen die Flattsche, und für unsere Fassung der χάρ., vgl. noch IV Phlpp. 23; I Thess. 5, 28; II Thess. 3, 18.

sive praesurae afflictent, sive praepediant compedes, et carcer coerceat, nil poterunt haec vobis obesse;“ eben ſo ſorgfältig Oecum.: „Gratia, — cum qua videlicet omnia imperata implebunt. Gratia ad salutem assequendam indigent. Quid enim faciet homo absque gratia?“ — ἀμὴν, profecto, ſo möge es geſchehen! Eine Wunſchformel, deren Subſtrat das Bewußtſein der Realiſirung des Wunſches iſt, ſ. VI Glt. 18. Denn das hebr. אמן iſt als Subſt.: Zuverläſſigkeit 65 Iſſ. 16; als Adjectiv: gewiß, XXVIII Jerem. 6. Indeß der Umſtand, daß ἀμὴν in der äthiop. Verſ., beim Ambroſ., in A, B, C, F, G, 17 und ſonſt deſiderirt wird, ruft die Vermuthung hervor, es ſei Additament fremder, obwohl frommer, Hand. Wäre es genuin: ſo würde man nicht einſehen können, wie es in ſo bedeutenden crit. Auctort., als A, B, vermißt werden kann.

In Betreff der Subſcription des Br. bemerkt Wolf[1]) — auch er las πρὸς Κολοσσαεῖς ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχικοῦ κ. Ὀνησίμου: — „formula in omnibus codicib., qui adhuc inspecti sunt, et versionibus quoque antiquioribus eadem est, nisi quod interpres Coptus, a Wilkinsio editus, Athenas exhibet.“ Die Angabe des interpres Copt. iſt falſch, weil P., als er den Br. corripirte, Feſſeln getragen hat (IV, 19), aber nie zu Athen gefeſſelt geweſen iſt. Dagegen dürfte die hergebrachte Hypographe (über ihren Sinn ſ. Lagge pg. 137, not.,) der Sache nach richtig ſein. Deſſenungeachtet iſt ſo gut als gewiß, daß die Subſcription dem P. ihren Urſprung nicht verdankt, da ſie in ſämmtlichen crit. Auctort. keineswegs identiſch iſt; denn C hat ſimpliciter πρὸς Κολασσαεῖς; F, G ἐτελέσθη (= ἐπληρώθη in D, E,) πρὸς Κολοσσαεῖς, ἄρχεται πρὸς Θεσσαλον. πρώτη ἐπιστολή; cod. 37 ſetzt hinter Τυχικοῦ und vor καὶ Ὀνησίμ. noch καὶ Τιμοθέου, wornach Timoth. hinſichtlich der Beſorgung des Br. in Eine Categorie mit Tychic. und Oneſ. geſtellt wird u. ſ. w. Der Autor, oder (wegen der Differenz der Lesarten, beſſer) die Autoren der Unterſchrift ſind anonym.

1) S. die prolegom. zu den curis in epistl. ad Coloss.

Erſter Anhang,

die Stelle II Coloſſ. 1 betreffend.

Eſte, Calov, Heum, Lange, Michaelis, Böhmer u. a. haben, indem ſie die Worte: „ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν κ. τῶν ἐν Λαοδικείᾳ κ. ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκὶ“ mit einander verbanden, darauf die Behauptung geſtützt, daß auch die Col. und Laodiceer das Angeſicht des P. (coram) nicht erblickt haben, mithin „P. wirklich nicht in Coloſſä und Laodicea geweſen ſei.“ Dieſe Deutung iſt im 2ten Bd., dem 3. Hefte der theolog. Studien und Kritiken, welche zu Hamburg erſcheinen, für „offenbar unrichtig“ erklärt, und angenommen worden, was Baronius, Lardner früher angenommen hatten: daß P. wirklich zu Coloſſen geweſen. Hören und beurtheilen wir mit Beſcheidenheit die Gründe, welche dafür in den Stud. ꝛc. aufgeführt werden[1]): „Iſt es nicht klar, daß der Ap. hier dreierlei Perſonen unterſcheiden will, 1) die Coloſſer, 2) die Laodiceer und Alle (etwa in der Umgegend oder überhaupt die Heidenchriſten,) die ihn gar nicht von Perſon kennen gelernt hatten?“ Allerdings iſt dieſes klar. Aber ein Unterſcheiden der Perſonen iſt noch keineswegs ein totales und abſolutes Trennen der Perſonen von einander, noch keine Sonderung derſelben in Anſehung jedwedes Lebensverhältniſſes. Daß ein perſönlicher Unterſchied unter gleichen Lebensverhältniſſen ganz wohl beſtehen kann, lehrt die Erfahrung. Und das καὶ, welches II Col. 1 doppelt geſetzt iſt, beurkundet, daß P. auf eine gewiſſe Verbindung der hier genannten Perſonen hindeutet. Wäre P. in Coloſſä geweſen, und ſein Antlitz von den Col. geſehen worden: ſo würde er gewiß nicht die Col. und diejenigen, die ſein Angeſicht nicht geſchauet hatten, durch καὶ mit einander vereinigt haben. Wenn es in den Stud. ꝛc. heißt; daß wir „durch nichts genöthigt, ja auch nur berechtigt

1) Daß die folgende Beurtheilung nicht aus einer „ira“ und einem „studio“ (ſ. Tacit. Annal. lib. I, cp. 1) hervorgeht, möge der Ton beweiſen, worin ſie geſchrieben wird. Ich darf die crit. Berückſichtigung der in den Stud. ꝛc. vorgetragenen Anſicht nicht unterlaſſen, ohne meinem Commentare den Vorwurf der Unvollſtändigkeit zuzuziehen.

sind, die Worte καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκ. κ. τ. λ. auf die vorher erwähnten Personen, d. h. auf die Cyl. und Laodic. bloß, zu beschränken," wenn hinzugefügt wird: „daß das auf ἐν σαρκὶ im V. 2 folgende ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν (nicht ὑμῶν) auf andere dritte Personen neben den Col. und Laodic. hinweise:" so liegt darin etwas Wahres; denn das καὶ ὅσοι, in der Bedeutung et quotquot (= quicunque), umfaßt mehr Personen, als die Col. und Laodic.. Allein wir sind durch καὶ ὅσοι, das sich nach Analogie von et quotquot auf das Vorige bezieht[1]), nicht nur berechtigt, sondern auch genöthigt, die Partikel καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου auch auf die Col. und Laodic. zu beziehen. Hätte der Ap. diese Mitbeziehung des κ. ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου nicht gewünscht: so würde er statt des καὶ ὅσοι etwa so sich ausgedrückt haben, wie das in den Stud. κ. allegirte, ursprünglich bei Matthäi S. 168 befindliche, Scholion: „οὐ μόνον ὑπὲρ ὑμῶν — κ. ὑπὲρ Λαοδικέων, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν μηδέπω τεθεαμένων." Es steht aber h. l. simpliciter καὶ ὅσοι, und daß man sich οὐ μόνον und ἀλλὰ hinzudenken müsse, oder daß καὶ vor ὅσοι Steigerung sei[2]), ist bisher durchaus nicht erwiesen, läßt sich auch nicht erweisen. Der Mitbeziehung des κ. ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου auf die Col. und Laodic.[3]) steht keineswegs das ἵνα παρακληθ. αἱ καρδίαι αὐτῶν V. 2 entgegen, dafern wir uns die Sache folgendermaßen denken: P. wollte nur einige, nicht alle Christen Kleinasiens, die ihn nicht persönlich kennen gelernt hatten, aufzählen (weil er zur Förderung der Ehre Gottes und zum Heile der Kirche etwas besseres thun konnte, als dergleichen Enumerationen

1) Daß die Relation des καὶ ὅσοι zum Vorhergehenden richtig ist, beweiset IV Ap. Gsch. 6.

2) Vgl. die Recension meiner Isagg. in der jenaisch. allg. Literat.-Zeit., Numm. 184, Octb. 1831. Was in der Recens. Wahres ist, habe ich freudig anerkannt und dankbar benutzt; daß aber auch sie ihre Schwächen hat, wird jeder zugeben, welcher weiß, daß menschliches Wissen Stückwerk ist.

3) Diese Mitbeziehung wird dadurch empfohlen, daß der sehr generale Ausdruck: „und so viele mein Antlitz nicht gesehen haben," erst durch diese Mitbeziehung als ein auf kleinasiat. Christen hindeutender erkannt wird.

machen). Diejenigen übrigen kleinasiat. Christen, welche er nicht namhaft macht, begreift er mit in das καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου zusammen. Weil er aber die dritte Person Pluralis im ἑωράκασι gebraucht hat: so kann er in V. 2 nicht mit ὑμῶν, er muß mit αὐτῶν fortfahren, dergestalt, daß er die Col. und Laodic. im αὐτῶν mit[1]) begreift. Demzufolge erscheint II Col. 1, falls die Stelle unbefangen und grammatisch historisch exponirt wird, selbst als Bollwerk für die Annahme, daß die Col. den P. nicht persönlich gesehen, nicht in ihren Mauern gehabt haben.

Indessen wird in den Stud. ꝛc. für die dort entwickelte Hypothese noch angeführt, daß P. mit „angesehenen Männern in und aus Colossä, nämlich mit Epaphras, Philemon, an den er gleichfalls (wie an die Col. und Laodic.,) ein vertrauliches Schreiben gerichtet, Archippus und Onesimus in engerer Verbindung gestanden und deren Familienverhältnisse genau gekannt habe. Davon gebe besonders der Br. an den Philem. von Anfang bis zu Ende Zeugniß."[2]) Dies Argument ist kein streng beweisendes. Da XIX Ap. Gsch. V. 1, 8—10 gesagt wird, P. habe zu Ephesus gegen 2 Jahre das Christenthum gelehrt, dergestalt, daß πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν, zu welchen Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες gerechnet werden, den λόγος τοῦ κυρίου gehört haben: so ist hohe Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die in den Stud. ꝛc. genannten Männer zu diesen „πάντες" gehört haben, also mit P. in Verbindung getreten sind, ihm daher wohl ihre häuslichen Verhältnisse vollständig kund gethan haben, und, wenn auch nicht alle, in Ephesus bekehret sind. Wir kennen nichts, was dieser Annahme entgegen steht. Auf die Frage der Stud. ꝛc.: „Warum will man sich Philemons Bekehrung nicht lieber in Colossä selbst, als an einem auswärtigen Orte erfolgt denken?" erwidern wir: weil nirgends in der Bibel geschrieben steht, daß P. in Colossä gewesen ist[3]), wohl aber be-

1) Dieses „mit" ist deutlicher, als das obige „neben" der Stud. ꝛc.

2) Vgl. Schotts isagoge histor. crit. in libr. Novi Foederis sacr., pg. 269, wo ein Argument, welches wesentlich dasselbe ist, für die in den Stud. ꝛc. ausgesprochene Hypothese, die Schott theilt, aufgestellt ist.

3) In XVI Ap. Gsch. 6; XVIII, 23 ist lediglich vom διέρχεσθαι des P. durch Phrygien die Rede. Schott äußert freilich: „Nihil impedit, quo

merkt wird (Ap. Gsch. loc. cit.), daß er eine lange Zeit (ἐπὶ μῆνας τρεῖς, ἐπὶ ἔτη δύο,) in Ephesus für die Sache des Christenthums sich wirksam bewiesen hat. Wie nahe liegt die Hypothese, daß Philemon, bei einem Herzen, das von dankbarer Liebe gegen P., seinen pater spiritualis, durchdrungen war, den P. vor seinen Hausgenossen gelobt, also auch dem Onesim., der zu diesen gehörte, bekannt gemacht hat! Anlangend die coloss. Gemeinde, so heißt es in den Stud. ꝛc.: „Kaum dürfte sich der Ap. I, 24, II, 1 so ausgedrückt haben: „„Ihretwegen leide und kämpfe er,““ wenn er nicht früherhin in ihrem Kreise für die Begründung christlicher Frömmigkeit selber thätig gewesen wäre.“ Wir können dieses nicht recht begreifen. Da P. als ächter Christ seine ἀδελφοὺς ἐν κυρίῳ insgesammt, mithin auch die Col., lieben mußte, ja da die Col. ihm um so theurer sein mußten, als sie vermuthlich durch einen seiner Schüler für die Heilslehre gewonnen waren (s. ep. VIII meiner Isagoge,): so konnte P., ohne persönlich die coloss. Gemeinde gegründet zu haben, sehr wohl den Wunsch aussprechen: daß seine Leiden zum Besten der Col. dienen möchten (s. über ὑπὲρ ὑμῶν I, 24 unserem Comment.), und erklären, daß seine Geistesanstrengung ihr (und Anderer) wahres Glück betreffe (II, 1). Hat nicht der Sohn Gottes unsertwegen gelitten und gekämpft, obschon er nicht sichtbar persönlich in unserem Kreise für die Begründung christlicher Frömmigkeit gewesen ist? — Es wird in den Stud. ꝛc. angenommen, daß „in dieser Hinsicht (näml. sofern P. zu Colossen in der genannten Beziehung thätig gewesen,) auch wohl Epaphras der Lehrer und Mitbegründer der coloss. Gemeinde, (I, 7 vgl. 6, IV, 12. Philem. 23), σύνδουλος des Ap. und πιστὸς

---

minus Apostolum, ejusmodi urbes, quae celebritate quadam insignes essent, lubenter adeuntem, quum prima vice (Actt. 16, 6 sq.) apud Phryges commoraretur, in his regionibus, Colossis quoque, fundamenta coetus Christiani posuisse existimemus.“ Allein ein bedeutendes Impediment dieser Annahme ist der Ton des Br., welcher keine unmittelbar persönliche Bekanntschaft des Paul. mit den Col. verräth; denn was P. von ihnen im Br. erwähnt, weiß er durch Andere (s. I, 8), nicht durch Selbsterinnerung: so selbst „amorem eximium, quo Colossenses ipsum amplectebantur,“ s. ibid; vgl. V. 4. Und wo ist der Beweis, daß P. jede Stadt, die „celebritate quadam insignis“ war, habe besuchen müssen?

διάκονος τοῦ Χριστοῦ für die Col. genannt ſei." Wir halten ſolches nicht für nothwendig. In Betreff des πιστὸς διάκον. τ. Χριστ. ὑπὲρ ὑμ. ſ. unſere Anmerk. zu I Col. 7. Was σύνδουλος anbelangt: ſo kann Epaphr. des Ap. College in der Verbreitung des Chriſtenthums recht gut in Rom geweſen, eben deshalb dort in Bande geſchlagen ſein, wie P. es war (ſ. Philem. V. 23), nachdem er vor ſeinem Eintreffen in der Welthauptſtadt ohne P. die Col. bekehret, ihre Gemeinde geſtiftet hatte, und darum große Theilnahme an ihrer geiſtlichen Wohlfahrt hegte, ſ. meine Isagg. ep. VIII. Hätte P. mit Epaphr. die Gemeinde durch das Wort gegründet: ſo würde Paul. I, 7 geſetzt haben: καθὼς — ἐμάθετε ἀπ' ἐμοῦ καὶ Ἐπαφρᾶ, nicht bloß ἐμάθ. ἀπὸ Ἐπαφρᾶ. In keiner Stelle characteriſirt er ſich als den ἀπόστολος der Col. in specie, als ihren Gemeindevater, als eigentlichen testis ocularis deſſen, was bei ihnen vorgefallen [1]) war. Nirgend ſchildert er Umſtände, unter welchen er den Col. das Evangelium verkündet habe, obwohl er z. B. IV Gl. 13 die Umſtände berührt, unter welchen er den Galatern Herold des Glaubens geweſen war. Bengel ging ſo weit, daß er ad II Col. 1 äußerte: „P. familiaribus titulis fratres, dilecti, in tota hac eaque sola epistola non utitur," weil die Col. ſein Antlitz nicht geſehen („hac de causa")! In den Stud. ꝛc. wird geſagt: „Wenn P. gleichzeitig einen Brief an die Col. und einen an die Laodiceer ſchrieb (Col. IV, 16 vgl. II, 1), und verlangte, daß beide Gemeinden dieſe Specialſchreiben gegenſeitig mittheilen ſollten: ſo läßt ſich vorausſetzen, daß er auch mit den Perſonen und Ortsverhältniſſen dieſer Chriſtengeſellſchaften genau bekannt ſein mußte." Freilich mußte er dieſe Bekanntſchaft beſitzen; aber er brauchte ſie nicht als immediater Stifter beider Chriſtenvereine gewonnen zu haben; er konnte ſie dem Epaphr. [2]), Oneſim. recht gut verdanken, wie er nach I, 4 das ſubjective Chriſtenthum der Col. aus Hörenſagen kennen gelernt hat. Aeußert nicht P. auch in dem Schreiben, welches er an eine Pluralität heidenchriſtlicher Geſellſchaften, die er nicht alle perſönlich und immediate ken-

1) Wer in II, 5 die Partikel τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι ins Auge faßt, wird die Stelle II, 5 nicht gegen uns anführen.

2) S. meine Iagg. pg. 42, 132.

nen gelernt hat: „κἀγὼ ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησ." κ. τ. λ., I Ephs. 15? Endlich lieſet man in den Stud. ꝛc.: „Col. IV, 7 ff. ſagt er ihnen (den Col.), daß er zu ihrer Beruhigung und damit ſie erführen, wie es mit ſeinen Angelegenheiten ſtände, den Tychic. und Oneſim. zu ihnen ſende" u. ſ. w. Wohl beweiſet dieſe Stelle ein enges Sichanſchließen des P. an die Col., nur iſt ſie kein gewichtiges Argument für die Annahme eines Beſuchs des P. zu Coloſſen. Weil er manches Gute von den Chriſten dieſer Stadt vernommen hatte (I, 7, 4): ſo hielt er ſie für werth, nicht bloß Geſandte von ſeiner Seite zu erhalten, ſondern auch durch ſelbige eine παράκλησις und Kunde von ſeiner Lage zu bekommen. Es läßt ſich an vielen Beiſpielen nachweiſen, daß ein ächter Chriſtusbekenner Perſonen, deren leibliches Angeſicht er nicht geſehen, von deren Glauben und Liebe er aber gehört hat, ſeine Achtung und geiſtliche Anhänglichkeit durch den Mund reiſender Jünger Jeſu bezeugt. Jene πάντες οἱ ἅγιοι z. B., die nach IV Philipp. 22 von Rom aus die philipp. Gläubigen grüßen laſſen, haben ſchwerlich insgeſammt zuvor die Philipper ἐν σαρκὶ geſehen. Selbſt der Br. an Philem. ſpricht gegen die in den Stud. ꝛc. proponirte Hypotheſe. Wäre der Ap. in Perſon zu Coloſſä geweſen, hätte er namentlich Philemon daſelbſt bekehrt: ſo würde er V. 22 nicht geſagt haben: Ich hege die Hoffnung, euch vermittelſt eurer Gebete geſchenkt zu werden (χαρισθήσομαι ὑμῖν), er würde von einem Wiedergeſchenktwerden geſprochen haben. Da ſomit die für die Hypotheſe, daß P. in Coloſſä geweſen, angeführten Gründe meiner Anſicht nach unhaltbar ſind: ſo kann ich es nicht über mich gewinnen, der Hypotheſe beizupflichten, halte daher die in meiner Isagg. pg. 39, annot.; pg. 274sqq. ausgeſprochene Annahme, daß P. niemals in Coloſſä geweſen, feſt.

Zweiter Anhang.

Critik der hauptsächlichsten Meinungen, die über die Beziehung und den Begriff der Partikel τὴν ἐκ Λαοδικείας (IV Col. 16) von Anderen aufgestellt sind.

Nachdem wir oben diejenige Interpretation des τὴν ἐκ Λαοδ. entwickelt haben, welche für richtig zu halten, wir durch gewichtvolle Argumente genöthigt sind, so macht es die Gerechtigkeit, die man fremden Leistungen schuldig ist, erforderlich, das Bedeutendste und Scheinbarste, was andere Theologen hinsichtlich jener Phrasis vorgetragen haben, zu berücksichtigen. Blicken wir zunächst auf die Hypothese, daß „der Brief aus Laodicea" wieder zu entdecken sei in dem vorgeblich von P. τοῖς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοῖς dedicirten Schreiben, welches Michaelis aus Fabricii cod. apocr. N. T. der 4. Ausgb. seiner Einleit. in die göttl. Schriften des N. Bund. S. 1282 inserirt hat, nachdem es Jac. Faber Stapulens. hochgehalten. Zwar enthält dieses Schreiben einzig Termines und Redeformen des Heidenap., auch nur orthodoxe Ideen[1]). Inzwischen sind selbige ursprünglich in anderen wahrhaft genuinen Geisteserzeugnissen des P. enthalten, und augenscheinlich aus diesen durch einen geistesarmen Falsarius in Ein Ganzes ungeschickt consarcinirt. So die Initialworte: „Παῦλ. ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων, ἀλλὰ διὰ Ἰησ. Χριστ." aus I Glt. 1, so die gegen den Schluß befindlichen: „ποιήσατε, ἵνα ἡ ἐπιστολὴ κ. ἐν τῇ Κολοσσέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, κ. τὴν ἐκ Κο-

1) Dies Moment macht es dubiös, daß Philastrius dieses opusculum gekannt und gemeint hat, indem er cp. 90 des lib. de haeresib. von einer epist. ad Laodicenses äußert: „quia in ea addiderunt quaedam non bene sentientes (man verstehe Zusätze heterodoxer Individuen, also heterodoxe Zusätze!), inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo." Vielleicht war schon in den ersten Zeiten der Kirche eine Epistel des P. an die Laodic. von häretischer Hand fingirt, wie auch Theodoret zu IV Col. 16 observirt: „αὐτίκα — προσφέρουσι πεπλασμένην ἐπιστολήν" (sc. πρὸς Λαοδικ.), vielleicht ist selbe, gleich vielen häretischen Machwerken, eine Beute der Zeit geworden.

λοσσῶν ἵνα κ. ὑμεῖς ἀναγνῶτε“ faſt ganz aus IV Col. 16. Die Kürze dieſes Schreibens iſt kein Beweis gegen ſeine Authentie; denn auch der Br. an Philemon iſt kurz; allein wohl iſt der Umſtand ein Zeugniß gegen die Aechtheit, daß das Schreiben ohne die dem P. eigenthümliche Energie und Geiſteshoheit iſt, und, wie es das Feuer des paulin. Geiſtes nicht athmet, ſo das Gemüth des chriſtlichen Leſers nicht ergreift. „Non est cujusvis hominis, Paulinum pectus effingere.“ Iſt aber dieſes Schreiben untergeſchoben: ſo können wir auch „den Br. aus Laodic.,“ welcher ein Product des P. iſt, in ihm nicht wiederfinden.

M. Karl Wilh. Stein nimmt im Anhange ſeines Commentares zu dem Ev. des Lucas, der zu Halle 1830 ed. iſt, an, daß bei Col. 4, 16 an den Br. an die Laodiceer zu denken ſei, welcher identiſch ſei mit dem im Canon enthaltenen Br. an die Hebräer, dergeſtalt, daß die Hebräer-Laodiceer vorzüglich Samariter geweſen ſeien. Gegen dieſe Annahme ſtreitet, daß, während τὴν ἐκ Λαοδικ. eine von P. unmittelbar verfertigte Epiſtel bezeichnet, der Hebräerbr. (gründlicher Forſchung zufolge!) nicht ἀμέσως von P., vielmehr von einem Freunde oder Gefährten des P. concipirt iſt, und deshalb Ideen, die pauliniſchen analog ſind, in ſich begreift [1]). Will man für Steins Hypotheſe anführen, daß nach Col. 2, 1 die Gemeinde zu Laodicea „gar ſehr der Ermahnung bedurft habe, in der angenommenen chriſtlichen Lehre beſtändig zu bleiben, ſich durch nichts zum Abfall verleiten zu laſſen,“ ferner: daß der in III Apoc. 14 ff. τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας geſchriebene Br. eine gefährliche „Lauheit dieſes ἄγγελος im Chriſtenthume“ documentire, endlich daß der Verf. des Hebräerbr. ſehr ernſtlich bemüht ſei, „ſolche wankende Gemüther im Glauben an Jeſum zu befeſtigen, die ſich gar nicht darüber zufrieden geben konnten, daß ſie von dem, was ihnen im Judenthum und namentlich von der alten moſaiſchen Verfaſſung ſo theuer geworden war, ſich trennen“ ſollten:

1) Außerdem läßt ſich gegen Steins Behauptung ſagen, daß die Laodiceer auch Heidenchriſten, die Ἑβραῖοι bloße Judenchriſten geweſen ſind.

so liegt auch darin keine Nothwendigkeit, den paulin. Brief an die Laodic. mit dem Hebräerbr. zu identificiren; denn die Gefahr, im ächten Christenthume (durch Falschap.) wankend gemacht und von selbigem abgezogen zu werden, drohte auch den heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens, welchen unser Ephesierbr., der zugleich ἡ ἐκ Λαοδ. genannt sein kann, dedicirt ist. Die sonstigen innerlichen Aehnlichkeiten, welche Stein zwischen dem in der Apocalyps. Cap. III befindlichen Br. an den ἄγγελ. τῆς ἐν Λαοδ. ἐκλησ. und dem Hebräerbr. entdecken will (s. pg. 289 und 290 seines Comment.,) sind wahrlich geringer, als die zwischen beiden Aufsätzen obwaltenden, bedeutenden Differenzen, wie eine Vergleichung beider jeden unbefangenen Exegeten lehren wird. Zwar provocirt Stein noch auf ein testimonium externum für seine Ansicht, auf die Aeußerung des Philastr. (loc. cit.): „sunt alii, — qui epistolam Pauli ad Hebraeos non ausi sunt esse ipsius; sed dicunt, aut Barnabae esse apostoli, aut Clementis de urbe Roma episcopi. Alii autem Lucae evangelistae epistolam, etiam ad Laodicenses scriptam.“ Stein übersetzt: „Andere halten Lucas den Evangelisten für den Verf. dieses Br. (an die Hebr.), auch glaubt man, es sey derjenige, der an die Laodic. geschrieben worden ist.“ Allein die Version der letzten Zeilen des Philastr. ist keineswegs ausgemacht richtig; denn diese können sehr gut den Sinn haben, daß man gemeint habe: auch die an die Laodicenser geschriebene Epistel sei (wie die Epist. an die Hebr.) Werk des Lucas. Diese Deutung halte ich für genauer, als die von Stein vorgeschlagene. Doch gesetzt, daß die steinsche richtig sei: so verliert das testimonium dadurch sehr an Gewicht, daß von Philastr. nicht angegeben ist, wer die „alii“ gewesen, ob critische Köpfe oder uncritische. — Das Gewagteste bei Steins Hypothese ist die Behauptung, daß die Hebräo-Laodiceer Samaritaner gewesen. Allerdings gaben sich die Samariter, (s. Joseph. antqt. jud. lib. XI, cp. VIII, 6,), damals, als sie sahen, daß Alexander „τοὺς Ἰουδαίους — λαμπρῶς τετιμηκεν,“ anfänglich vor dem Könige für Hebräer aus; doch, sobald die Juden in Unglücksfällen sich befanden, leugneten die Samariter, daß sie die Juden zu Verwandten hätten, und bekannten dann (nach Joseph.) τὸ ἀληθὲς nicht. Undenkbar ist, daß der apostol. Autor des

Hebräerbr. [1]) dadurch, daß er die Samariter Ἐφεσίους nannte, in dieſe Liſt approbirend eingegangen iſt. Wäre dieſer Aufſatz Samaritern beſtimmt geweſen: ſo würde nicht auf den Tempel Jeruſalems und deſſen Inſtitute (Cap. IX), den die Samariter geringſchätzten, ſymboliſche Beziehung genommen ſein; ſondern eher auf den, auf dem Garizimberge errichteten, Tempel, den die Samarit. für den allein wahren ausgaben. Und wie in aller Welt ſind Samariter nach Laodicea verſetzt worden? Zwar antwortet Stein, „daß ſie nach ihrer Bekehrung zum Chriſtenthume ſo gut wie andere zerſtreuet worden" ſind (S. 294); jedoch dieſe Antwort genügt um ſo weniger [2]), als es conſtirt, daß die Samariter im jüdiſchen Lande gewohnt haben, und nur zum Theil! auch nach Alexandrien transponirt worden ſind. Da mithin die Schwierigkeiten, die bei Steins Hypotheſe ſich bilden, groß ſind, und nur durch Künſteleien und Verwirrung der hiſtoriſchen Verhältniſſe ſich löſen laſſen, während diejenigen Schwierigkeiten, die der von uns gebilligten Auffaſſung des τὸν ἐν Λαοδ. entgegenſtehn, auf einfache und natürliche Weiſe ſich heben [3]): ſo können wir der ſteinſchen vor der unſrigen den Vorzug nicht geben.

---

1) Von der hergebrachten Inſcription des Hebräerbr. halte ich die Worte Ἡ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολὴ für genuin, das Πρὸς Λαοδικέας oder Παῦλου τοῦ ἀποστόλ. für das Additament ſolcher, die dem Aufſatze eine immediat pauliniſche Geneſis vindicirten.

2) Zwar ſagt Stein: „wir wiſſen aus der Geſchichte, daß die Juden zu Laodicea manche Begünſtigung erfuhren; wer konnte es dann — den Samaritanern vertargen, wenn ſie in den Zeiten der Verfolgung grade da einen ruhigen Aufenthalt ſuchten, wo noch die meiſte Ausſicht da war, daß man ihnen einen ſolchen gewähren würde?" Aber das ſtimmt gar nicht mit Steins Aeußerung, daß „wir uns den Br. an die Laodic. als einen ſolchen denken" (müſſen), „der an eine bedrängte Gemeinde geſchrieben wurde."

3) Stein äußert (S. 284 u. a. O.) gegen diejenigen, welche „den Br. an die Epheſ. mit dem, der die Beſtimmung nach Laodicea hatte, für identiſch erklären," daß der Br. an die Epheſ. „ein und dieſelbe Sache," wenn auch bei „einigen veränderten Worten," mit dem Coloſſerbr. enthalte, und fragt: was es z. B. den Col. habe helfen können, dieſelbe „Sache zweimal, wenn auch vielleicht mit einigen veränderten Worten, zu leſen"? Allein Stein überſieht die vielen Momente, die dem Coloſſerbr. (bei aller Verwandtſchaft mit dem Br. an die Epheſ.) auch in literärer Beziehung eigenthümlich, und ſchon vor der Edition ſeines Comment. in mehrer longa, pg. 120 durch Angabe ihrer loci namhaft gemacht ſind, er ziehe nicht genug in

Lightfoot glaubte (hor. Hg. p. 147 und 385 seiner opp.), daß τὴν ἐκ Λαοδ. auf des Ap. Johannes erste Epistel, die aus Laodicea geschrieben sei, hindeute. Doch da Paul. II Tim. 2, 9 den Johann. ausdrücklich zu denjenigen zählt, welche δυνάμεως κύριοι εἶναι gewesen sind: so sehen wir bei dieser Hypothese nicht wohl ein, warum P. gerade in IV Col. 16 den Namen seines ehrwürdigen Amtsgenossen verschweigen sollte. Außerdem ist problematisch, daß die Conception des ersten johanneischen Br. in so frühe Zeiten gefallen ist, wie Lightfoots Annahme supponirt.

Calv., Beza, Este, Justinian, Com. a Lap., Calov, van Till, Wasnage, Spener, Wolf, Lange, Knibbe, Fabricius, Jablonsky, Storr, Rosenm. u. a. entscheiden sich dahin, daß τὴν ἐκ Λαοδ. ein Schreiben bezeichne, das Seitens der Laodicener (Storr speciellen: „litteras fortasse a Nympha aut Archippo exaratas,“) an P. (gen Rom) geschrieben sei. Lange's Ansicht zufolge hat P. diesen Br. der Laod. entweder im Original oder in Abschrift mit nach Colossen gesandt, indem der Br. manches enthalte, was zur bessunderen Erbauung der Col. gereichen konnte, oder, wie Pearce ebenwirt, manche Dinge, welche spn. den Col. erwogen zu werden verdienten. Bei dieser Hypothese befremdet, daß der Ap., welcher sonst an viele Christengesellschaften, wovon er zuvor keine Schreiben empfangen, Briefe gerichtet hat, gleichwohl an die Laodic. Gemeinde, die dem P. zuvor geschrieben haben soll, keine Antwortszeile hat ergehen lassen. Derselbe P., der, wie der Philemonsbr. erweiset, in seinem Benehmen große Humanität und Feinheit entwickelte, würde sich dieser Hypothese nach unfein betragen haben. Will man sagen, der Colosserbr., der auch ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ recitirt werden sollte (IV Col. 16), sei implicite das Antwortschreiben: so wird, um davon abzusehen, daß derselbe (s. I, 8, 9, 4) in Relation nicht zu schriftlichen, sondern zu mündlichen Referaten steht, die Unfeinheit hiemit nicht total getilgt, weil es sich gebührte, daß P. auf eine besondere, von den Laodicenern erhaltene, Epistel eine besondere an die Laodic. sendete. Freilich meint Flatt, es sei ein

---

Erwägung, daß die Stellen des Ephesserbr., deren Inhalt dem Colosserbr. sehr ähnlich ist, zur Aufhellung des letzteren den Col. dienen sollten, und noch jetzt jedem ächten Interpreten dienen.

Br. der Laodic. nicht an P., sondern an Epaphras IV Col. 16 zu verstehen. Dann hätte allerdings die Pflicht, den Laodic. speciell zu antworten, dem Epaphr. obgelegen. Allein Flatts Meinung ist aus der Luft gegriffen, eine bloße Ausflucht,[1]) gegen welche der Umstand streitet, daß die IV Col. 16 genannte ἡ ἐπιστολή, welcher Terminus dem τὴν ἐκ Λαοδικ. voraufgestellt ist, ein Br. des Paulus an die Col. ist, mithin gebeut, beim τὴν ἐκ Λαοδ. an einen Br. des Paul. zu denken. — Andere, das τὴν ἐκ Λαοδ. angehende, Hypothesen, die weit geringeren Gewichtes sind, als die von uns beurtheilten, und deren Wunderlichkeit und Verkehrtheit dem Unpartheiischen von selber einleuchten, sind in folgenden Abhandlungen mitgetheilt und critisirt worden: Spicilegium breve observationum de epistola scripta Laodicea ad Coloss. IV, 16, quam praeside Paul. Ern. Jablonski, theol. D., — Franc. Theoph. Gruber, theol. et philos. studios., placidae eruditor. ventilationi submittet d. XXIX Mart. a. 1746[2]), und: Epistola ex Laodicea in encyclica ad Ephesios observata Col. IV. 16. Dissertatio theologe., quam praeside Casp. Jac. Huthio, theol. Dr., — disquisitioni academicae submittit Jo. Mich. Wuerfel, Erlang.[3]).

---

1) Schon Drusius von der fraglichen epistola: „missam scriptamve ex Laod. ad ipsum apostolum vel ad alium aliosve."

2) Sonderbar ist des Autors eigene Ansicht (p. 15): „episcopos ecclesiae Laodicenae de rebus magni ponderis literas dedisse ad antistites gregis Colossensium, hos vero easdem per Epaphram suum Romam ad P. misisse perlegendas." Aber wenn der Br. zur Kunde der Kirchenvorsteher Colossens (und durch sie muthmaßlich zur Kunde der coloss. Laien,) gelangt ist: so war das Gebot des Ap., daß die Col., mithin auch ihre Kirchenvorsteher, die Recitation des Br. in ihrer ἐκκλησία bewirken sollten, überflüßig.

3) Der Verf. dieser i. J. 1751 ed. Diss. hat, wie selbst aus dem Titel emergirt, diejenige Hypothese von dem τὴν ἐκ Λαοδ., die wahrscheinlich die richtige ist, gehegt, und seine Schrift, welche reich an Erudition ist, in wahrhaft evangelischem Geiste ausgearbeitet.

Zusatz:

Aller Anstrengung, welche bei der Correctur dieser Schrift bewiesen ist, ungeachtet, haben sich in mehrere Wortformen und Zahlangaben Druckfehler eingeschlichen, deren Verbesserung wir der Güte des Lesers überlassen müssen.

Seite 3 Zeile 13 von oben lösche (μὴ κωλύειν).
— 8 — 1 von unten lies ἄδικος statt ἄδιος.
— 54 — 11 v. o. lies πρωτότυπος statt προτότυπος.
— 57 — 10 v. o. lösche auch.
— 77 — 12 v. u. lies בְּקֹדֶשׁוּ statt des daselbst verkehrt gedruckten hebr. Wortes.
— 98 — 1 v. o. lies 24 statt 21.
— 110 — 13 v. u. fehlt vor haud ein Parenthesenzeichen.
— 120 — 1 v. o. lies nese statt nesie.
— 129 — 7 v. u. lies Plantinus statt Planeinus.
— 134 — 14 v. o. lies τὴν für τῆν.
— 193 — 2 v. o. lies καλῶς statt καλὸς.
— 251 — 10 v. u. lies releviren für reveliren.
— 277 — 2 v. u. lies so statt v.
— 349 — 2 v. u. lies Bauern- für Bauern.

Indessen dürften außer diesen erratis noch einige andere hie und da sich wahrnehmen lassen.

Breslau, gedruckt bei M. Friedländer.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 08524 6624